

Gestalt archetipiche. di Riccardo Zerbetto



Gestalt archetipiche

di Riccardo Zerbetto

Una gestalt, come ci è noto, rappresenta una configurazione organizzata di elementi che ne trascende la somma. Anche la struttura del racconto mitico rimanda ad un insieme di elementi che si “costellano” in modo da acquisire una loro identità che troviamo rispecchiata in situazioni che ne riflettono la struttura. Così una grande prossimità nel rapporto figlio e madre (sino all’incesto) o di distanza (sino al parricidio) nel rapporto con il padre, possiamo definirla, appunto “gestalt (o costellazione) edipica” dal momento che evoca una tipologia archetipica di rapporto. Di qui il concetto di “Gestalt archetipiche” che affondano le loro origini nella storia dell’Uomo e dei suoi “mitologema”, come vengono definiti da C. G. Jung e K. Kerényi. In questo contributo ci interrogheremo sulla genesi della mitopoiesi, di quella “base poetica della mente”, che, per Hillman, è all’origine della psicologia archetipica. Una interpretazione che collega il tema dell’inconscio collettivo a quelle basi neurofisiologiche della funzione immaginale identificate recentemente da Jaak Panksepp in quella organizzazione di un Sé definito “archetipico” che, prima ancora di essere cognitivo, è affettivo e immaginativo. Tale dimensione ontogenetica verrà collegata alle più antiche cosmogonie che rimandano ad una evoluzione da Chaos a Cosmos attraverso un percorso morfogenetico (gestaltung) che possiamo riscontrare anche nella dinamica del sogno, nel processo di evoluzione del sé e quindi nel percorso della psicoterapia in un’ottica che integra l’approccio gestaltico al da-sein (come esser-ci nel qui-ed-ora) ad una terapia che non sia preclusa a rispecchiamenti metastorici ed archetipici

A Gestalt, as you know, represents an organized configuration of elements which transcend the sum. The structure of the mythical also story refers to a set of elements that “take shape”, in order to acquire their own identity that we find in situations reflecting their structure. Thus, a great proximity in the relationship between son and mother (up to incest) or a distance in the relationship with the father (up to parricide) can be exactly defined “oedipal gestalt (or constellation)”, since they evoke an archetypal type of relationship. From here stems the concept of “archetypal Gestalt”, that has its roots in the history of man and of his “mythologeme”, as defined by C. G. Jung and K. Kerényi. In this contribution, we will consider the genesis of the mythopoesis, that “poetical foundation of the mind” which, according to Hillman, is at the origin of the archetypal psychology. An interpretation which connects the theme of the collective unconscious to the neurophysiologic grounds of imaginative function, recently identified by Jaak Panksep, in the organization of a Self-defined “archetypal”, which, even before being cognitive, is emotional and imaginative. This ontogenetic dimension will be connected to the most ancient cosmogonies that refer to an evolution from Chaos to Cosmos through a morphogenetic path (gestaltung) that we also find in the dynamics of the dream, in its evolutionary path and then in the path of psychotherapy in favour of the integration between the gestaltic approach to Da-sein (as binge-there in the here-and-now) and a therapy open to meta-historical and archetypal reflections

Parole chiave: morfogenesi, mitopoiesi, gestaltung, costellazioni archetipiche, archetipi

Keyword: morphogenesis, mythopoesis, gestaltung, archetypal constellations, archetypes

Una *gestalt*, come ci è noto, rappresenta una configurazione organizzata di elementi che ne trascende la somma. Questa realtà è stata molto vera nel mio percorso di crescita da quando il mondo del mito e quello della psiche si sono integrati in una dimensione che attualmente considero come inscindibili, sia nel mio lavoro che nella mia vita personale (dimensioni che, nel bene e nel male, non mi è facile separare ...).

Amo chiamare questa nuova gestalt “*Gestalt archetipica*”. Un termine, per inciso, non del tutto nuovo. Lo trovai casualmente come titolo di un libro per bambini con belle immagini mitologiche in una libreria a Creta “*Archetypische gestalten*” e da allora la mia parte *Puer* e la mia parte *Senex* – per richiamarmi ad una strepitosa intuizione di Hillman nel suo *Puer aeternus* (op. cit. Hillman, 1967) - non mi ha abbandonato.

Nello spazio necessariamente breve di un contributo ad una tavola rotonda, cercherò di

Gestalt archetipiche. di Riccardo Zerbetto

tracciare alcuni punti di un complesso itinerario al quale mi piacerebbe dedicare buona parte delle energie psichiche (nella accezione anche di “animiche”) che ancora mi restano. Lo farò attingendo anche a scritti che ho disseminato su riviste e libri nei quali ho toccato alcuni aspetti di questa affascinante ricerca alle origini della riflessione dell’Uomo su se stesso e sulla “natura” (*physis*) dell’universo e che si esprime nei suoi “racconti” (*mythoi*) che ruotano generalmente attorno ad un “mitologema” - termine introdotto da C. G. Jung (op. cit. Jung, 1975) con il contributo del mitologo K. Kerényi, (op.cit. Kerényi 1983) - non raramente “tragico”, al primato riservato alla poesia e alle arti, alla speculazione filosofica, alla cultura della “*polis*” e ad una religiosità al confine tra immanenza e trascendenza che si salda (aspetto esplorato in modo ancora insufficiente) all’indagine “psicologica”, intesa letteralmente come disciplina che ha per oggetto l’essenza di *psyche*-anima dell’uomo ed il suo destino nel mondo. Una ricerca che, non a caso, ha comportato per Freud la strabiliante scoperta del mito di Edipo (citato nei suoi scritti 265 volte come ricorda Guido Paduano (op. cit. Paduano, 1994) come fulcro della sua metapsicologia e che Jung ha dilatato vertiginosamente nella rivisitazione di miti dei popoli primitivi e dell’Oriente sino a giungere ad ipotizzare un Inconscio (meglio definito, poi, Superconscio) “collettivo” - constatabile primariamente nella produzione (che in realtà è un disvelamento) onirica - concepita come dimensione coscienziale di cui i singoli sono “partecipi” prima di esserne i “generatori”. Un passaggio epocale ulteriore lo dobbiamo a James Hillman che, sulla scia di questa investigazione, ha cercato di mettere a fuoco la dimensione “immaginale” dello psichismo come funzione simbolica (da *sim-ballo*: collegio) “al confine” tra dimensione corporeo-istintuale (“*rex extensa*” per Cartesio e ripresa in parte dal concetto di “*Es*” per Freud) e dimensione concettuale-astratta (“*rex cogitans*” per Cartesio o Super-Io per Freud). Per dare ancora la parola a Hillman (op. cit. Hillman, 1979, p. 212):

Il linguaggio primario e irriducibile di questi modelli archetipici è il discorso metaforico dei miti, che possiamo quindi considerare i modelli fondamentali dell’esistenza umana. Per studiare la natura umana al suo livello basilare, bisogna rivolgersi a quelle sfere della cultura (mitologia, religione, arte, architettura, epica, dramma, riti) dove questi modelli sono rappresentati. Questo distacco dalla base biochimica, storico-sociale e personale-comportamentale della natura umana in direzione dell’immaginario presuppone ciò che viene chiamato la base poetica della mente.

Il significato archetipico e psicologico del mito trova conferma, oltre che in Jung, anche in E. Cassirer, K. Kerényi, E. Neumann, H. Zimmer, O. Durand, J. Campbell e D. L. Miller.

La nozione di “*base poetica della mente*” si ritrova per la prima volta in Hillman (Op. cit. 1975a, p. XI); con essa si intende che la psicologia archetipica (ibid. 217) «*non ha il suo inizio nella fisiologia del cervello o nella struttura del linguaggio o nell’organizzazione della società e nemmeno nell’analisi del comportamento, ma nei processi dell’immaginazione*».

Gestalt archetipiche. di Riccardo Zerbetto

Le basi neurofisiologiche della funzione immaginale

Ricerche recenti consentono tuttavia di superare la tradizionale dicotomia tra la dimensione animico-coscienziale e quella biologica. Jung sottolinea più volte la stretta analogia esistente tra la nozione di archetipo e quella di istinto. L'archetipo indica:

una maniera ereditaria di funzionare che corrisponde al modo con cui un pulcino esce dall'uovo, l'uccello costruisce il nido, [...]. In altre parole, è un "pattern di comportamento". Questo aspetto dell'archetipo, quello puramente biologico, è l'oggetto appropriato della psicologia scientifica (op. cit. Jung, 1975, p. 212).

Le profetiche anticipazioni avanzate da Jung già nel 1958 riguardano addirittura delle ipotesi di localizzazione cerebrale di tali funzioni:

Dopo lunghe riflessioni, sono arrivato alla conclusione che, se esiste un'analogia tra i processi psichici e fisiologici, il sistema di organizzazione del cervello deve risiedere a livello sottocorticale, nel tronco dell'encefalo. Questa congettura deriva dal considerare la psicologia di un archetipo di importanza centrale e diffusione universale, rappresentato nei simboli dei mandala. [...]. La ragione che mi ha portato a ipotizzare una localizzazione di una base fisiologica di questo archetipo nel tronco encefalico è stata l'evidenza psicologica che, oltre ad essere caratterizzato da una funzione ordinante ed orientante, le sue proprietà di integrazione sono prevalentemente affettive. Io sarei dunque portato a concludere che questo sistema sottocorticale dovrebbe in qualche modo riflettere le caratteristiche di una forma archetipica dell'inconscio (ibid. 214).

Recenti contributi, che in questo stesso convegno sono stati presentati da Antonio Alcaro – di cui si riportano alcune citazioni ed al cui contributo si rimanda per un maggiore approfondimento - mettono in evidenza il fondamentale contributo di Jaak Panksepp (op. cit. Panksepp, 2014) il neuroscienziato che più di ogni altro si è avventurato nell'indagine delle basi cerebrali delle emozioni di base e dei sentimenti

Questi studi mostrano che l'affettività è situata al centro dell'organizzazione neuropsichica individuale e che essa costituisce l'"anello mancante" (*missing link*) tra i processi primari dell'istintualità animale e le funzioni più evolute della psiche umana. In contrasto con il paradigma neurocognitivista dominante, che troppo a lungo ha trascurato il ruolo della coscienza e degli affetti, Panksepp ha individuato l'esistenza di un nucleo ancestrale di coscienza emozionale che è alla base di qualsiasi forma di attività psichica, tanto inconscia che cosciente. Tale proto-coscienza affettiva, sostanzialmente diversa dall'autocoscienza, o coscienza dell'Io, dipende dall'attività di aree cerebrali molto profonde ed antiche dal punto di vista filogenetico (denominate aree del "*core-Self*"), che l'uomo condivide con gli altri animali, perlomeno con i mammiferi ed, in parte, con i rettili. Le ricerche di Panksepp indicano pertanto che l'attività mentale è, sin dalle sue origini, un'attività cosciente, intenzionale ed intrinsecamente affettiva (op. cit. Alcaro, 2014).

L'organizzazione del Sé avverrebbe inoltre sulla base di un Sé definito "archetipico" (livelli archetipici del Sé) a partire da due livelli neuropsichici più arcaici che si sono evoluti prima della formazione di un'identità psicologica individuale. Il primo e più antico di questi livelli, il *Sé affettivo*, è dotato della capacità di sentire affettivamente, cioè di essere affetto da alcuni stati affettivi ed emozionali primari, come la rabbia, la paura, la gioia, ecc.. Il secondo di tali livelli, il *Sé immaginativo*, è dotato della facoltà di immaginare, cioè di dar vita a rappresentazioni che si costruiscono intorno a stati affettivi dominanti. Si è scoperto, tra l'altro, che la fase REM del sonno è molto sviluppata prima della nascita, in una fase nella quale il mondo immaginale del feto non è ancora influenzato dalla esperienza di contatto con il mondo esterno, ma è comunque abitato da immagini primordiali come elaborazione di esperienze affettive che si rivestiranno di contenuti immaginativi. Gli stessi svilupperanno, anche in seguito, una fondamentale funzione di "cuscinetto" tra dimensione istintuale e

Gestalt archetipiche. di Riccardo Zerbetto

impatto con la realtà oggettiva offrendo la possibilità di evocare e personalizzare schemi adattivi nella dimensione della “virtualità” collegata alla dimensione rappresentazionale della realtà esterna. Evidenti ne risultano i corollari circa l'importanza per l'individuo di essere dotato di un patrimonio immaginale che tenderà ovviamente ad evolversi anche in funzione del contatto con la realtà del mondo esterno e che emerge, in particolare, non solo nel sogno, ma anche in stati coscienziali di dormiveglia come il *dreamy state* favorito anche da stati meditativi. La carenza di questa funzione “mediativa” collegata alla funzione immaginifico-rappresentazionale comporterà conseguenze disfunzionali a livello di reazioni impulsive automatiche e di *acting out* non filtrati attraverso una sufficiente elaborazione dei vissuti.

Chaos e morfogenesi

In questo percorso ritengo doveroso non prescindere da una riflessione millenaria che l'Uomo ha coltivato sulle origini dell'universo prima ancora che di se stesso come specie. Interessante riflettere sui miti della creazione ad opera di un unico Demiurgo, come nelle tradizioni ebraico-cristiano-islamiche, che trovano anche nel Timeo (cap. VI, 30) di Platone un riferimento analogico dove si sostiene che «*Pertanto, secondo una tesi probabile, occorre dire che questo mondo nacque come un essere vivente davvero dotato di anima e intelligenza grazie alla provvidenza divina*». Nella concezione omerica ed esiodea che rispecchia una logica “generativa” (rappresentata da una successione di “generazioni” di dei che, pur eterni, lasciano spazio a divinità che si succedono in una traiettoria evolutiva) più che “creazionista” ad opera di un unico Ente creatore e che riassume cosmologie antecedenti di origine orfica viene riportata una “Teogonia” (θεογονία) che, in sintesi, narra il passaggio da un Chaos (Χάος), primordiale sino a Zeus come primo (*primus inter pares*) fra gli dei. Coevi di Chaos (che, anche in modo onomatopoeico, allude ad uno “spazio vuoto” e non ad un disordine come noi intendiamo questo termine) sono Gaia (Γαῖα, la Terra) ed Eros (Ἔρως) come principio primo di attrazione reciproca che mette in moto il processo generativo dell'universo. «*L'Eros che appare per terzo, dopo Voragine (Chaos) e Terra (Gaia), - per riprendere Jean-Pierre Vernant, 2001 - non è inizialmente quello che presiede agli amori sessuati. Il primo Eros esprime un'energia nell'universo*». Tornando a Chaos, troviamo che lo stesso non è un vuoto sterile, dal momento che ne derivano entità primordiali informi (Erebo e Notte e successivamente, secondo un modello di opposizione, Etere e Giorno) che non sono ancora antropomorfe. Inevitabile il collegamento con il concetto di “vuoto fertile” che, sulla scorta di S. Friedlander, Perls acquisisce tra i cardini della concezione gestaltica. Da Gaia (Madre Terra che per sua natura “dà forma”) origina, per partenogenesi, Urano (suo opposto) e dall'unione con lo stesso la prima generazione di dei e dee tra cui l'ultimo, il titano, Kronos, che, a sua volta, genera Zeus unendosi a Rhea. Seguendo Maria Michela Sassi (op. cit. Sassi, 2009, p. 71) «*Possiamo quindi scorgere un itinerario complessivo dall'informe al pienamente formato (da Chaos a Zeus), che comprende vari sotto-itinerari, dal negativo al positivo (dall'oscurità alla luce), da ciò che ha forma (Gaia) alle sue successive specificazioni (tutto ciò che via via nasce da Gaia)*». Ma lo stesso mito greco rappresenta, a sua volta, la riedizione di teogonie più antiche di derivazione medio orientale secondo studi accreditati di mitologia comparata, come riportato dalla fonte autorevole di G. Guidorizzi (op. cit. Guidorizzi, 2009, p. 1167) secondo il quale:

Gestalt archetipiche. di Riccardo Zerbetto

Modello della Teogonia è un testo hittita redatto intorno al 1400 a.C. e derivato a sua volta da una più antica versione hurrita (forse del terzo millennio a.C.). Secondo questi racconti, il dio più antico fu Alalu, a cui seguì il dio del cielo Anu (corrispondente a Urano); suo figlio Kumarabi (corrispondente a Crono) lo evirò e prese il potere. In seguito nacque il dio delle tempeste, che Kumarabi voleva inghiottire per sventare ogni futuro pericolo; al suo posto però gli fu data una pietra. Infine il dio delle tempeste (una divinità legata ai fenomeni atmosferici, esatto corrispondente di Zeus) prese il potere e dovette poi lottare contro mostri e giganti che cercavano di spodestarlo. Il racconto di Esiodo s'ispira dunque a un antichissimo mito cosmogonico che, attraverso varie mediazioni, giunse sino a lui e fu inglobato molto precocemente nel sistema mitologico greco.

Un racconto che anticipa in modo molto fedele la castrazione di Urano da parte di Kronos e lo spodestamento dello stesso da parte di Zeus che diviene il dio "celeste" che governerà il mondo dopo aver sconfitto le potenze primordiali di Titani e Giganti.

Nell'idea di *Anima mundi*, ripresa da Marsilio Ficino (da Hillman, 1970), sulla scia di pensatori esposti al messaggio ebraico-cristiano della tarda classicità (Seneca, Porfirio, Nonno di Panopoli, Filone di Alessandria etc.) si assiste ad una co-esistenza tra un Principio creatore ed una pluralità di "figure universali" che, in qualche modo, richiamano le divinità del mondo greco e che ritroviamo nel ricorso agli archetipi dell'Oroscopo:

L'Anima mundi infatti, secondo i Platonici più antichi, per mezzo delle sue ragioni, ha costruito in cielo, oltre gli astri, le figure astrali e le parti delle figure, tali che esse stesse diventano figure; ed ha impresso in tutte queste figure determinate proprietà. ... E precisamente essa ha posto in cielo quarantotto figure universali, cioè, dodici nello Zodiaco, trentasei fuori dello Zodiaco.

Ma un ritorno all'"animismo panteistico" riemerge anche nel Cinquecento con Giordano Bruno, che concepisce Dio immanente alla natura e con Tommaso Campanella, secondo il quale anche gli esseri senzienti sono partecipi della coscienza (sensismo). Un tema che, al di là del prevalere dell'orientamento scientifico-meccanicistico, ricompare con Goethe e Shelling (che preconizzava una "risalita degli dei sull'Olimpo"), sino alla nuova riscoperta del valore del mito con Giambattista Vico, che nella sua *Scienza nuova seconda* (vol. I, Bari 1953, p. 91) introduce il concetto di "universali fantastici" come figure mitiche che forniscono le caratteristiche poetiche del pensiero. Ed infine riemerge con Jung, nella sua concezione sull'Inconscio collettivo e in Hillman con l'introduzione del concetto di Psicologia archetipica, a cui più volte ci riferiremo in queste pagine e che richiama anche il contributo di Henry Corbin, considerato il "secondo padre" della psicologia archetipica, filosofo e mistico francese, noto soprattutto per le sue interpretazioni del pensiero islamico.

Deriva da Curbin l'idea che il *mundus archetypalis* ('alam al-mithāl) coincide con il *mundus imaginalis*. È un campo specifico di realtà immaginali, il quale richiede metodi e facoltà percettive diversi da quelli richiesti dal mondo spirituale o dal mondo empirico e ingenuo della normale percezione sensoriale. Il *mundus imaginalis* offre una modalità ontologica di collocazione degli archetipi della psiche, che risultano essere strutture fondamentali dell'immaginazione, o fenomeni fondamentalmente immaginativi, che trascendono il mondo dei sensi, se non nella loro apparenza, almeno nel loro "valore". (In quanto fenomeni essi devono "apparire", anche se solo all'immaginazione o nell'immaginazione). Il *mundus imaginalis* fornisce agli archetipi quella fondazione cosmica e assiologica che non potrebbero loro fornire, per esempio, gli istinti biologici, le forme esterne, i numeri, la trasmissione sociale e linguistica, le reazioni biochimiche o la codificazione genetica" (Hillman, op. cit. p 23).

Rientra in questa concezione anche la nozione di anima-psiche come principio "terzo" o intermedio tra i due elementi "polari" di corpo (materia, natura, mondo empirico) e mente

Gestalt archetipiche. di Riccardo Zerbetto

(spirito, logica, idea). Lo “*esse in anima*”, che in questa visione è “individualizzata” (da cui il «*processo di individuazione*»), viene da Jung (*Collected Works*) esplicitato come la centralità del lavoro psicologico per il quale Hillman (op. cit. Hillman, 197a5) definisce «*fare anima*» (*soulmaking*) l’aspirazione che guida la sua ricerca richiamando John Keats: «*Chiamate, vi prego, il mondo “la valle del fare anima”. Allora scoprirete a che serve il mondo*».

Gestaltung

Il collegamento che, a parer mio, è co-essenziale alla concezione della *Gestalt*, sta nel fatto che, come asserisce Perls «*Gestalt ... qualcosa di inerente alla natura*», come ho avuto modo di ripercorre nel mio contributo comparso nel n. 2 della Rivista Monografie di Gestalt (op. cit. Zerbetto, 2017).

Anche in questo caso, quindi, la ricerca di Perls è volta ad accedere ai “processi primari” dello psichismo a cui poter attingere al di là di fumose intellettualizzazioni, ma cercando di cogliere quella essenza prima dell’umano sentire che, ancor prima del pensare (l’esser-ci precede il pensar-ci, ci ricorda anche Heidegger), ci mantiene in contatto con le radici del *Dasein*, dell’essere-al-mondo come entità corporee che gradualmente possono divenire consapevoli di sé, delle proprie pulsioni, del contesto con cui negoziare una condivisione “nutritiva” che sia anche di anima oltre che di sopravvivenza biologica.

Cercherò quindi di delineare solo alcuni punti di questo percorso, come fossero “punti di reperi” per mappare un territorio che, sono ben consapevole, richiederà una più approfondita esplorazione per risultare minimamente esaustivo.

La stessa teorizzazione sulla essenza epistemologica della *Gestalt*, nella intuizione dell’ultimo Perls, rimanda ad un “qualcosa” che non è facile definire: «*Gestalt! Come posso dire che la Gestalt non è solo un altro concetto fabbricato dall’uomo? Come posso dire che la Gestalt è, e non solo per la psicologia, qualcosa che è inerente alla natura*» (op. cit. Perls, 1969 tr. it., p68). Un qualcosa di talmente ontologico e intrinseco alla realtà delle cose da richiamare il *De rerum natura* di Lucrezio e su cui si cimentarono i filosofi presocratici sino a Parmenide e ad Aristotele: il discorso cioè sulla *Phisys*, sulla natura intima delle cose e del mondo: (*Peri Phyeos*).

L’attitudine delle entità della materia – ma verosimilmente anche dello spirito ovvero della materia “sottile”, come il pensiero, seppur non implicando entità che trascendono completamente una componente materica – si strutturerebbe per virtù intrinseca, autogena come sorgente inesaurita di strutture-forme di ... *gestalten*. Tale processo viene generalmente chiamato *gestaltung* o morfogenesi ed è stato oggetto di un mio contributo preliminare presentato ad un congresso di Gestalt di Città del Messico nel 1991 (*La costrucción y la destrucción de las figuras-formas*).

Le *gestalten*, infatti, non sono un processo fisso, ma un fenomeno in perpetua evoluzione. Tale fenomeno riguarda la configurazione della materia a partire da quel *big bang* che sancì il passaggio da energia a materia e che, lungi dal produrre caos, produsse, insieme alla materia, le quattro leggi fondamentali attraverso le quali la materia stessa si organizza. Ad una tendenza “entropica”, che tende a dissolvere e disorganizzare la settaria, si contrappone quindi una forza “sintropica” che giustifica il passaggio da forme più elementari e disperse a forme sempre più articolate e auto-organizzate. Tale processo viene attualmente definito “autopoiesi”, ma in realtà cominciamo solo ora a conoscere le leggi che possono giustificare il passaggio da atomi più

Gestalt archetipiche. di Riccardo Zerbetto

semplici a formazioni atomiche e molecolari più complesse e sappiamo ancora molto poco delle leggi che hanno portato alla formazione di materiale organico e al fenomeno definito “nascita della vita”. Viene il sospetto che il processo che sottende la aggregazione della materia secondo direttrici così complesse implichi un *disegno* intrinseco la cui origine è veramente difficile spiegare. Dove è scritto il disegno che “istruisce” le cellule che compongono una piuma di uccello o la struttura di un’orchidea è difficile dire. Ai confini estremi della ricerca empirica pare si sconfini in interrogativi inevitabilmente trascendenti che rimandano alle idee platoniche e ad un iperuranio dove le leggi dell’organizzazione del mondo sono scritte anche prima che il mondo si manifesti nella sua dimensione fenomenica. La fenomenologia sconfini quindi nell’ontologia e la possibilità di descrivere si arresta di fronte all’indescrivibile (da Zerbetto, 2002).

Giungeva alle stesse conclusioni, interrogandosi sul significato di “Gestalt”, Koffka (op. cit. Koffka, 1935) a conclusione della sua opera poderosa sulla Psicologia della Forma con una sintesi che colpisce ancora per la sua forza definitoria:

La parola “*Gestalt*” designa un’entità concreta e individuale, che esiste come qualcosa di staccato e che ha come uno dei suoi attributi la forma, o configurazione” (Kohler, 1947). Una Gestalt è perciò un prodotto dell’organizzazione e l’organizzazione è il processo che produce la *Gestalt*. Ma, come definizione, questa specificazione non basta, se non teniamo conto della natura dell’organizzazione espressa nella legge di pregnanza, e del fatto che, come categoria, l’organizzazione è diametralmente opposta alla mera giustapposizione o alla distribuzione casuale. “Nel processo di organizzazione ciò che concerne una parte della totalità è determinato da leggi intrinseche, inerenti a tale totalità” (Wertheimer, 1925). In quest’accezione il termine comporta l’alternativa caos-cosmo; dire che un processo, o il prodotto di un processo, è una Gestalt, è come dire che esso non può venire spiegato dal mero caos, dalla mera combinazione cieca di cause essenzialmente non connesse; è come dire - ricorrendo a un linguaggio metafisico per rendere un’idea espressa tante volte in questo libro da nozioni scerve di metafisica quanto lo può essere una nozione scientifica - che la sua essenza è la ragione della sua esistenza.

È curioso osservare come, ancora una volta, un procedimento empiricamente fondato può sconfinare, laddove condotto sino alle sue estreme conseguenze, in una apertura di carattere metafisico. Una constatazione che non cessa di stupire gli stessi gestaltisti che, pur partiti da elaborazioni rigorosamente ancorate alle osservazioni dei fenomeni percettivi, si trovano “naturalmente” a confrontarsi con implicazioni di carattere metafisico. Il concetto di “auto-regolazione organismica” adottato da Goldstein (op. cit. Goldstein, 1939), viene da Perls estesa a tutta la dimensione del reale, come abbiamo già osservato in occasione della sua concezione sulla *Gestalt*. Il fatto che la materia abbia un’anima, quasi un principio ispiratore che ne orienta le traiettorie evolutive e auto-organizzatrici rappresenta una conclusione sicuramente ardita e che lui stesso riconosce: «*Posso capire che potreste non essere d’accordo con me nella teoria che tutto è consapevolezza, ma non riesco ad accettare la vostra riluttanza riguardo all’idea di Gestalt*» (Op. cit., 1969, p. 68). Si direbbe un vero pronunciamento di fede in questa realtà tanto evidente a chi si esprime con tale appassionata adesione quanto difficile da suffragare con elementi empirici di dimostrazione.

In questo processo “autopoietico” dell’universo (che troviamo rispecchiato anche nel mirabile *Le metamorfosi* di Ovidio per il quale un unico principio vitale – Zeus - è generatore di una pluralità di creature immortali mirabilmente diversificate - basti pesare alla diversità di Apollo da Dioniso - come frutto di congiunzioni amorose con partners di diversa “natura”, mortale o immortale) assistiamo alla manifestazione di “entità delle origini” che, seppure

Gestalt archetipiche. di Riccardo Zerbetto

in una successione di “generazioni” popolano l’immaginario dei “mortalì” come enti costitutivi “archetipici” dei quali gli stessi sono partecipi.

Come genialmente Hillman sostiene la «*La mitologia è una psicologia dell’antichità. La psicologia è una mitologia dell’epoca moderna*» (op. cit. Hillman, 1977, p. 36).

Quali configurazioni archetipiche?

Merita, a questo punto, inserire un concetto che ritengo fondamentale, richiamato con grande autorevolezza da James Hillman. Nella sua *Re-visione della Psicologia* (op.cit. Hillman, 1975a) sottolinea il fatto che la *psychè*, se analizzata nell’espressione che definisce più autentica e cioè nella *poiesis* onirica, non procede con nessi logico-formali di tipo concettuale ed astratto, ma attraverso un linguaggio di immagini. Non solo: la *psychè* personalizza, drammatizza e patologizza. Se noi osserviamo un sogno, in effetti, vediamo che lo stesso si esprime in eventi interattivi tra personaggi o elementi comunque *animati*. A tale proposito Hillman osserva che non dovremmo parlare di “psicodinamica” (da *dynamis*: forza) ma di “psicodrammatica”. Nel sogno, in particolare, la *psychè* (o l’inconscio, per dirla con Freud) crea personaggi per mettere in scena i significati che vuole farci evidenziare, aprendo le porte alla “*via regia*”, alla conoscenza dei nostri contenuti psichici più profondi. Questo processo di personalizzazione rappresenta un’operazione morfogenetica di natura squisitamente gestaltica a cui si dà generalmente la definizione di *gestaltung* (o morfogenesi). La *psychè*, in altri termini, mette insieme degli elementi riassumendoli in una configurazione di senso unificante (*gestalt*, appunto, che rappresenta quel “più” che somma delle parti che ne definisce i particolari “rapporti reciproci” tra le parti stesse) e cui spesso viene associato un termine identificativo ed una specie di intenzionalità intesa come capacità di agire *motu proprio*.

Il passaggio da una fase in cui si avvertono oscuramente delle forze nel campo a quella in cui si arriva a dare ad esse un nome e delle caratteristiche “personologiche” richiama il complesso processo di “nominazione” delle divinità. Tali immagini si ritrovano con caratteristiche spesso simili sia nell’immaginario collettivo che nel sogno: «*Le persone con le quali ho a che fare nei sogni... sono immagini fatte d’ombra che ricoprono ruoli archetipici; sono personae, maschere, nella cui cavità è presente un numen*» (op. cit. Hillman, 1977, p. 80).

Quante e quali siano queste “configurazioni di senso” dotate di potere di agire sui viventi (non a caso gli dei vengono chiamati da Omero “*xratistoi*”: i potenti) ed in particolare sugli umani non è facile dire. Ogni cultura ha prodotto infatti una sua formulazione originale sotto forma di una cosmologia o teogonia propria. È anche vero che, con nomi diversi, vengono spesso identificate divinità con caratteristiche comuni. Nota è l’osservazione di Erodoto sulle divinità egizie che, a suo dire, richiamavano le stesse funzioni di quelle greche con la sola diversità degli epiteti.

Per quanto riguarda le leggi-entità che governano i fenomeni della coscienza, Jung ha introdotto il termine di “*archetipi*” (utilizzando un termine già in uso in ambito letterario) e “*psicologia archetipica*” viene conseguentemente definita da Hillman la concezione che si ispira a detta visione. Per riprendere una definizione datane dallo stesso Hillman:

È una psicologia che volutamente si collega con le arti, la cultura e la storia della società, le quali traggono anch’esse origine dall’immaginazione. Il termine ‘archetipico’ contrapposto al termine ‘analitico’, che è la qualifica abituale della psicologia junghiana - è stato scelto non soltanto perché rifletteva “gli appro-

Gestalt archetipiche. di Riccardo Zerbetto

fondamenti teorici dell'ultimo Jung, che tenta di risolvere i problemi psicologici andando oltre i modelli scientifici (op. cit. Hillman, 1970, p.27)".

In un primo tentativo operato da Jung per definire detti archetipi sono emersi: l'Ombra, *Animus* ed Anima, la Coppia divina, il *Puer*, il Sé ma numerosissimi sono gli elementi dotati di una pregnanza di significato e che Jung ha preso in esame nel suo *L'uomo e i suoi simboli* (op. cit. Jung, 1964).

Per Jung «*Archetipo è una parafrasi esplicativa dell'èidos platonico. Ai nostri fini tale designazione è pertinente e utile poiché ci dice che, per quanto riguarda i contenuti dell'inconscio collettivo, ci troviamo davanti a tipi arcaici o meglio ancora primigeni, cioè immagini universali presenti fin da tempi remoti*» (op. cit., Jung, 1964, p. 4).

Se tali entità sono dotate di carattere universale e metastorico è lecito interrogarci su quali siano quelle maggiormente *fondanti* l'ordine dell'universo (esteriore ed interiore) nonché le relazioni tra le stesse.

Dei molteplici e tutti affascinanti sistemi di pensiero oggetto di discipline sterminate come l'antropologia e lo studio comparato delle religioni, non vi è dubbio tuttavia che quello propostaci dal pensiero greco, per lo meno nel pensiero di Hillman e che personalmente condivido, rappresenta uno dei più sofisticati e comprensivi come potenzialità di rispecchiamento della multiforme fenomenica dei vissuti dell'uomo. L'interesse per queste configurazioni, tuttavia, non nasce tanto da valutazioni di carattere estetico o antropologico, quanto dalla coerenza con un pensiero – quello dell'Occidente – di cui siamo espressione e che è all'origine di gran parte delle elaborazioni a livello psicologico e quindi psicoterapico. «*Questa "Grecia" che rimanda ad una regione psichica storica e geografica, ad una Grecia fantastica o mitica, ad una Grecia interiore della mente*» (op. cit. Hillman, tr. it. 1992).

“Gli dèi sono diventati malattie” (C.G. Jung, Opere, XIII, p. 47).

Questa espressione viene riportata da Hillman (op. cit. Hillman 1977, p.123) a partire dall'espressione di Freud sull'importanza di costruire una metapsicologia a partire dai sintomi:

Signore e Signori, so che conoscete l'importanza che ha il punto di partenza nei vostri personali rapporti, siano essi con persone o con cose. Così è stato anche per la psicoanalisi: per lo sviluppo che essa ha avuto e per l'accoglienza che ha trovato, non è stato indifferente che abbia iniziato il suo lavoro con lo studio del sintomo, della parte più estranea all'Io.

Aggiungendo come la coscienza non sia ancora giunta alla scoperta di una più ampia sulla rete dei significati in cui muoversi e “costellarsi”. Importante è, tuttavia, non limitarci a «*vedere i nostri sintomi come gli accidenti che ci hanno portato in terapia, invece che come la via regia per entrare nell'anima*» (ibid. p.142). In modo ancor più definito, Jung riconduce le diverse forme di psicopatologia ad un mancato riconoscimento degli elementi costitutivi su cui si fonda l'universo psichico: gli dèi stessi.

Crediamo di poterci congratulare con noi stessi per aver già raggiunto una tale vetta di chiarezza, convinti come siamo di esserci lasciati alle spalle tutte queste divinità fantasmatiche. Ma quelli che ci siamo lasciati alle spalle sono solo spettri verbali, e non i fatti psichici che furono responsabili della nascita degli dèi. Noi continuiamo a essere posseduti da contenuti psichici autonomi come se essi fossero davvero dèi dell'Olimpo. Solo che oggi si chiamano fobie, ossessioni, e così via. Insomma, sintomi nevrotici. Gli dèi sono diventati malattie (op. cit., C.G. Jung, Opere, XIII, p. 47).

Gestalt archetipiche. di Riccardo Zerbetto

La proiezione sulle rappresentazioni mitico-divine non suggerisce tuttavia solamente una realtà improntata ad una dimensione beatifica e a-problematica. Anche gli dei sono soggetti al dubbio, alla sofferenza e, talvolta, alla morte. La *infirmetas dei* rappresenta quindi un modello di rispecchiamento non meno fecondo della loro rappresentazione come *rean zoontes* (Snell, tr. it. 1963, p. 60), gli dèi “dalla vita facile (letteralmente: scorrevole)” che, nella concezione omerica, dissolvono nell’ambrosia i conflitti sulle sorti dei mortali. A proposito della *Psicologia anormale degli Dei* Hillman (op. cit. Hillman tr. it. 1973, p. 94) sostiene che:

Si potrebbe dire, come hanno detto alcuni, che, quando si pensa in modo mitologico la patologizzazione, il “mondo degli Dei” è antropomorfo, una proiezione imitativa del nostro mondo, con tutte le nostre patologie. Ma si potrebbe anche invertire il ragionamento e, partendo dal *mundus imaginalis* degli archetipi (ovvero dagli dèi), dire che il nostro “mondo secolare” è al tempo stesso mitico, una proiezione imitativa del loro mondo, con tutte le loro patologie (...). Se gli dèi sono il vero fondo della vita umana e se noi siamo fatti a loro immagine, allora anche la nostra malattia ha origini divine.

Tale concezione si discosta da un orientamento, proprio delle concezioni monoteistiche, che tende ad accentrare su un unico elemento tutto il bene (Dio) salvo dover poi attribuire l’origine del male alle due possibilità ipotizzabili: la presenza del Male (che si esprime come morte, ombra, peccato o malattia) in quanto realtà che si contrappone al bene (che, ricorrendo al Cristo come “archetipo del Sé”, Jung chiama Anticristo) o ad una *privatio boni* secondo la tesi di Origene e di Agostino. Su questo tema Jung dedica una approfondita analisi nel suo *Aion* (op. cit. Jung, 1982), senza arrivare ad una conclusione soddisfacente, tanto da portare Hillman a contrapporre una concezione molteplice e pluralista del Sé:

Per prima cosa, la nostra è una psicologia politeistica, non tanto per confessione religiosa quanto piuttosto per necessità psicologica. La multilateralità della natura umana, la varietà dei punti di vista compresenti anche in un singolo individuo richiede il più ampio spettro possibile di strutture fondamentali. Se una psicologia vuole rappresentare fedelmente la reale diversità dell’anima, non può cominciare con una petizione di principio e insistere, con pregiudizio monoteistico, sull’unità della personalità. (op. cit. Hillman. 1979. p. 22).

È evidente che, quanto più una “configurazione” mitico-personologica – per quanto divina – si discosta dall’ipotetico “centro” della presunta perfezione, tanto più incorre inevitabilmente in una forma caratterizzata dallo sbilanciamento verso una prerogativa a scapito di altre (op. cit. Zerbetto, 2011). Così Apollo tenderà al perfezionismo ed al controllo come Dioniso alla ibridazione orgiastica secondo una logica di contrapposizioni dialettico-polari che possiamo ritrovare in altre “figure” come Afrodite ed Era, Estia ed Ermes, Atena e Poseidone etc.

«Questo approccio – precisa Hillman – sottopone a enucleazione quel cuore di patologizzazione che è intrinseco a ciascuna figura archetipa e necessario al modo di essere di quella figura» (Op. cit., Hillman 1977, p. 97). Con apparente paradosso, conclude che:

Se coloro cui stanno a cuore le sorti della religione volessero ripristinare la salute e riportare in vita il suo Dio, un primo passo di questa restituzione alla vita sarebbe quello di togliere al Demonio tutte le sue patologie che gli sono state accollate. Se Dio è morto, è stato perché era troppo in buona salute; perché aveva perduto il contatto con l’intrinseca *infirmetas* dell’archetipo. (op. cit. Hillman., p. 98).

Per riprendere un mio precedente contributo - *Il mondo è pieno di dei (Taletè di Mileto)*, 2011 -, il processo di guarigione passerà, in questi termini, dal riconoscimento di quelle

Gestalt archetipiche. di Riccardo Zerbetto

realtà archetipe che in qualche modo sono state rimosse o non riconosciute. Non onorare la seduzione di Afrodite, la forza dei vincoli di Era, la limpida intelligenza di Atena, l'impulso vitalistico di Pan, la luminosa lungimiranza di Apollo o l'estasi ebbra di Dioniso, come caratteristiche di altre divinità, non potrà che comportare squilibri nella vita della persona. Solo se sapremo riconoscere, quindi, il principio archetipo a cui si deve ispirare una vita ricca e aperta ad un politeismo di influssi – seppure talvolta in conflitto tra loro come lo erano gli dei dell'Olimpo – sapremo armonizzare i diversi ingredienti del vivere in una sintesi compatibile con la complessità e la ricchezza a cui siamo stati chiamati e ...condannati.

La *gestalt* che si enuclea in figura dal racconto di un paziente, rispecchia quindi una «*gestalt archetipica*» nella quale le relazioni tra gli elementi in gioco si riflettono isomorficamente, per taluni aspetti, sia a livello individuale storicizzato, che universale e metastorico. In tal senso, per tornare a Jung, «*Il sogno utilizza figure collettive perché non sta esprimendo un problema della vita di quella persona ma un problema umano eterno che si ripete all'infinito*» (op. cit. Jung 1964, p. 21). E, del resto, come ci ricorda anche Aristotele «*Il migliore interprete di sogni è colui che sa notare le somiglianze*».

Il rischio, in tale prospettiva, sarebbe sia quello di limitarsi ad osservare il fenomeno senza coglierne il riflesso archetipo, sia quello di cogliere l'universale perdendo di vista il particolare, la unicità irripetibile del vissuto della persona che mi sta di fronte. Il processo della guarigione, in questa prospettiva, non si configura unicamente come operazione che si gioca nella relazione tra paziente e terapeuta. Implica una funzione mediativa di quest'ultimo nei confronti del sistema simbolico nel quale il paziente cerca di ri-configurarsi.

Diasparagmos e ri-con-figura-zione

La molteplicità del Sé comporta, ovviamente, anche il corollario della sua dissociazione e frantumazione (da cui il termine schizo-frenia). Questo smembramento (*diasparagmos*) rimanda alla disarticolazione cui la vittima sacrificale veniva sottoposta nei riti dionisiaci, nei quali sacrificante e sacrificato, cacciatore e preda venivano simbolicamente legati a un unico destino. Lo stesso Dioniso può restare vittima di se stesso, come ci ricorda la tradizione orfica secondo la quale le forze primordiali, rappresentate dai Titani, non più tenuti a freno da Zeus, potranno ancora irrompere incontrollate sul mondo e fare a pezzi il dio-fanciullo estaticamente rapito dai suoi stessi giochi.

Tale evenienza, che come nessun'altra veicola l'idea di follia e di “*perdita dell'anima*” come fattore integrativo della coscienza unificante, comporta tuttavia anche la potenzialità di uscire dalla prigione di una unitarietà monolitica e chiusa alla integrazione di elementi di novità e di crescita. “*Dioniso fatto a pezzi* – ci ricorda Nietzsche (Nietzsche, 1974, p 55) – è una promessa alla vita: essa rinascerà e rifiorirà eternamente dalla distruzione”. Come ci ricorda Antonelli (2003, p. 110):

Analizzare significa lavorare con le parti di Dioniso. Le parti di Dioniso sono i complessi, siamo noi, noi siamo parti di Dioniso. Nell'ottica di questo lavorare con Dioniso, che è l'analisi, si rende anche possibile considerare brevemente il cuore pulsante della tecnica analitica junghiana: l'immaginazione attiva. Per più versi mi sembra di poter definire questa tecnica “dionisiaca”. Intanto per la sua complessità e, insieme, mistericità e, soprattutto, per il suo debordare dalla coscienza allo scopo di allargarla (di qui la già citata definizione data da Jung di “psicosi anticipata”). Nell'immaginazione attiva si tratta d'un fare frammentazione, d'un entrare in dialogo con le proprie immagini interiori, con le proprie parti, i propri complessi.

Gestalt archetipiche. di Riccardo Zerbetto

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

Non esiste, tuttavia, contrapposizione tra i due momenti; c'è semmai un movimento alternato, oscillante. Una pulsazione tra fasi di ana-lisi, di separazione delle parti, smembramento (*diasparagmos* dionisiaco) o dissoluzione (Dioniso come Eros è *lusimeles*, “scioglie le membra”) e fasi di integrazione, sintesi, ri-configurazione delle parti in una nuova figura (*gestalt*) unificante. Nella sua essenza, questo movimento alternante esprime il lavoro dello psicoterapeuta: quello cioè dello sciogliere e del legare (“*solve et coagula*” per gli alchimisti), dell'analizzare le componenti in gioco per ricomporle in una nuova sintesi che si offra come nuova forma di vita.

L'*aeternus Puer* e la divina-umana *poiesis*

Il tema del *Puer* esprime uno delle più geniali accostamenti operati da Hillman tra intuizione archetipica, e associazioni alla psicopatologia. Ma non va sottovalutato l'afflato poetico che dà forma al pensiero dell'Autore che è uno psichiatra, un mitologo ed un poeta-scrittore insieme.

La figura del *Puer aeternus* è la visione della nostra natura prima, la nostra primordiale Ombra d'oro, la nostra affinità con la bellezza, la nostra essenza angelica come messaggera del divino. Dal *Puer* ci proviene il senso di destino e di missione, il senso di possedere un messaggio e di dover essere gli eterni coppieri degli dei; la sensazione che la nostra linfa e sovrabbondanza, l'entusiastica umidità della nostra anima sia al servizio degli dei per portare eterno ristoro al fondo archetipico dell'universo... la vocazione delle persone verso il Sé, ad essere fedeli a se stesse, a mantenere il contatto con il proprio *eidòs* che è creazione divina. Il *Puer* offre un contatto diretto con lo spirito. Se si rompe questa connessione il *Puer* cade con le ali spezzate. E quando cade noi perdiamo il senso urgente, bruciante del nostro scopo. (Op. cit. Hillman, 1999, p. 66).

Quando, tuttavia, un elemento archetipo non si articola in forma dialettico-dinamica con il suo polo opposto, in questo caso il *Senex*, esso cade in una dimensione di squilibrio unilaterale e di disarmonia, se non di esplicita patologia. Ridando la parola a Hillman «*Senex e Puer sono inestricabilmente legati con la natura stessa dello sviluppo.*» (*ibid.*, pag. 67). La struttura coscienziale del *Puer* è caratterizzata dall'essere “ferito”, «*dall'autodistruttività (il desiderio di fallire, di cadere, una costellazione genitoriale che tende a demonizzare o divinizzare, a combattere la polarità Senex, espressione di ordine, lavoro, rispetto del tempo, dei limiti, della continuità e del radicamento nel concreto)*» e «*spinto da una sorta di fallicismo a ricercare, a domandare, a viaggiare, a inseguire, a trasgredire ogni limite. uno spirito “senza dimora” sulla terra; è sempre in arrivo da qualche luogo ed in partenza per qualche altro, sempre però di passaggio. Il suo eros è mosso dal desiderio. Gli psicologi disapprovano un tale spirito perché irrelato*» (*ibid.* p 76).

Gestalt archetipiche. di Riccardo Zerbetto

Archetipi “in gioco”

Dedico questo paragrafo all'applicazione della prospettiva archetipica alla comprensione e cura di una patologia particolare: il gioco d'azzardo patologico di cui mi occupo da alcuni anni attraverso un programma di psicoterapia intensiva in ambito residenziale (www.orthos.biz).

Hillmann, nel suo saggio sul *Puer aeternus*, identifica nell'equilibrio tra i due archetipi del *Puer* e del *Senex* la vera possibilità realizzativa dell'uomo. «*insieme essi conferiscono all'Io la sua Gestaltungskraft, la sua forza creativa, come è stata definita, ovvero la sua intenzionalità o pienezza di senso nello spirito*» (Op. cit. Hillman 1999, p.90). La nevrosi, di converso, risulterebbe dal prevalere di una istanza archetipa a sfavore dell'altra. *Senex*, infatti, che identifica Cronos-Saturno il Vecchio Re, condensa elementi positivi come il potere, l'accumulazione dell'esperienza e del sapere, la ricchezza e la capacità di misurare ed ordinare il mondo secondo leggi ferree e durature. Se tuttavia si chiude al nuovo e uccide i suoi figli (come il mito di Cronos ci ricorda) viene emarginato ai confini del mondo assumendo un'immagine cupa, fredda, isolata e rancorosa. *Puer*, dal suo canto, rappresenta in positivo ciò che è nuovo, l'evoluzione verso un futuro gravido di promesse, la possibilità di cambiamento ed anche di insubordinazione ad un ordine divenuto statico e persecutorio (op. cit. Zerbetto, 2002b).

Ogni polarità archetipa esprime quindi il meglio delle sue potenzialità non in quanto contrapposta a quella contropolare, ma al contrario se saprà interagire dialetticamente con essa. «*Per questo motivo – riprende Hillman - diventa estremamente importante cercare di risanare l'archetipo scisso che divide il Puer dal Senex*». Tale armonizzazione non potrà passare infatti attraverso un semplice riconoscimento di “sconfitta” e di autoeliminazione di una parte, laddove giunta alle conseguenze negative di una sua estremizzazione. Se è vero che una infantile mobilità non potrà essere costruttiva senza un proporzionato elemento di ordine e disciplina, così anche «*senza l'entusiasmo e l'eros del figlio l'autorità perde il suo idealismo. Non aspira ad altro che alla propria perpetuazione, non può condurre ad altro che al dispotismo e al cinismo; perché il significato non può reggersi soltanto sulla struttura e sull'ordine*». (op. cit. Hillman, 1999, p.91).

Se da questa “scissione nasce la nostra sofferenza” ne consegue, sempre per Hillman, un percorso di cura teso a superare la contrapposizione, mentre «*la divaricazione non può offrire alcuna cura*». Riportando Kluckhahn e Lévi-Strauss «*Il pensiero mitico muove sempre dalla consapevolezza di contrapposizioni binarie verso la progressiva mediazione. Il contributo della mitologia, cioè, consiste nel fornire un modello logico capace di superare le contraddizioni*» (op. cit. Hillman, 1999, p. 127). Si tratterà quindi di tendere ad una armonizzazione-compensazione tra le due funzioni rinunciando alla pretesa che una (quella saturnina o superegoica, per dirla con Freud) annienti umiliandola quella del *Puer* (dell'Es), salvo perpetuare l'eterno conflitto con le alterne vicende del prevalere dell'uno a scapito dell'altro. Una prospettiva sicuramente più ambiziosa e di lungo periodo, ma che potrà dare risultati più profondi in quanto trasformativi della personalità e non solo miranti ad un controllo temporaneo del sintomo, come nel caso del gioco d'azzardo compulsivo.

Gestalt archetipiche. di Riccardo Zerbetto

Dall'Edipo tiranno all'Edipo a Colono

Edipo rappresenta notoriamente il paradigma tragico che sintetizza per Freud l'essenza conflittuale delle relazioni umane. Tale illuminazione intellettuale, di cui abbiamo le prime anticipazioni nelle lettere a Fliess del 1897, viene addotta quale prova della veridicità delle teorie psicoanalitiche, stando a quanto sostenuto ne *L'interpretazione dei sogni*. La stessa prova non va ricercata, infatti, in una dimostrabilità riconducibile a criteri scientifici, ma alla insuperata fortuna del mito di Edipo che da oltre tre millenni si ripresenta come inquietante richiamo alla coscienza dell'uomo sulle vicissitudini più intime ed inestricabili della libido.

tuttavia curioso osservare come, al di là della vasta conoscenza del padre della psicoanalisi della cultura classica, i riferimenti su Edipo si limitino alla vicenda del dramma sofocleo dell'*Edipo tiranno* (che impropriamente viene tradotto come Edipo re).

Nessun riferimento, nell'opera di Freud, viene fatto alle magistrali opere tragiche che seguono l'episodio narrato nell'Edipo re, come l'Edipo a Colono. Qual è, in altri termini, il *mitologema* che ne costituisce il nucleo vitale? La tensione critica tra amore e potere (op. cit. Zerbetto, 2010) sembra trovare nella vicenda edipica la sua espressione più estrema e dilaniante già stigmatizzata a ben vedere dalla stessa sentenza dell'oracolo: «ucciderai tuo padre e ti unirai a tua madre». Di qui l'essenza tragica per eccellenza del dramma che, più in generale, si riflette nella vita di noi umani allorché le due pulsioni fondamentali del vivere non trovano una più integrativa possibilità di coesistenza. Nella figura di Edipo, seppure tale contrasto emerge nella sua forma più estrema, si ha tuttavia una conclusione all'insegna di un superamento dei vecchi tormenti legati alle origini (op. cit. Hillmann e Kerényi, 1992.) ed un approdo al bosco delle Eumenidi (le dee benevole) che in passato furono Erinni.

Abbiamo quindi la possibilità di vedere nel paradigma edipico la storia di un uomo che accetta di perseguire sino alle estreme conseguenze il “conosci te stesso”, detto che campeggiava sul tempio di Apollo a Delfi e che nessun mortale ha esplorato come il nostro eroe della conoscenza interiore (op. cit. Zerbetto, 2006). Edipo può legittimamente essere considerato come un eroe dell'autoconoscimento, un nume tutelare di ciascun uomo che intraprende il suo *descensus ad inferos*, il percorso conoscitivo delle parti rimosse della personalità, delle parti dell'Ombra, senza le quali è comunque impossibile accedere a livelli integrativi del sé (op. cit. Zerbetto, 2009b).

Servono forse a qualcosa i miti?

In ogni caso, come ci ricorda G. Durand (op. cit. Durand, trad it. 1972) «*I miti accompagnano sempre l'uomo...la storia degli dei ci insegna molto su noi stessi*». Sarebbe quindi un grave gesto di presunzione non tener conto del patrimonio di insegnamento in essi contenuto. È noto come Platone ritenesse che i pessimi esempi dati dai personaggi del mito – come sono narrati nei poemi omerici e nelle tragedie attiche – non rappresentassero un buon materiale per una ideale “pedagogia”. La “logica” del mito tragico, segue, del resto, un percorso dissuasivo, più che persuasivo: anziché proporre esempi da seguire, evidenzia esiti tragici collegati ad un “*amertema*”, come quello collegato alla tracotanza (*ubris*) e mancanza di saggezza (*eusebeia*). Una strategia efficace e ... “adultizzante” che mette il soggetto di fronte ad un evento che innesca un *problema* (dalla omonima parola greca) di coscienza

Gestalt archetipiche. di Riccardo Zerbetto

di fronte al quale interrogarsi pur senza dare facili risposte preconfezionate e ovvie. Per tornare alla paradigmatica vicenda edipica (non a caso prescelta da Aristotele come paradigma di purificazione (*cathexis*) nella sua *Poetica*, è importante non fermarsi all'evento "primo" (il parricidio e l'incesto nel caso del nostro eroe) ma all'intera parabola (*peripatheia*) del suo percorso di dolorosa conquista della consapevolezza e della crescita interiore.

Una tematica edipica nella triangolazione madre-figlio-padre potrebbe fare a meno del richiamo al mito. Ma il rispecchiamento al mitologema, sempre che non sia stereotipo e superficiale, offre pur sempre dei vantaggi, tra i quali, riprendendo ancora il mio scritto *«mondo è pieno di dei»* (op. cit. Zerbetto, 2011):

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

In ogni caso, non deve dispiacerci non poter giungere a conclusioni certe se ci arrendiamo con Eraclito alla conclusione che *«I confini dell'anima non li potrai trovare, neppure se percorressi tutte le strade: così profondo è il suo logos»*. (frammento 55) (op. cit. Colli, 1993).

Quale *therapeia* in una ottica archetipica?

Se, con Hillman, la psicologia politeistica si presenta più come una "psicologia con dei" questo non significa che sia una "religione": *«Parlando di Dei come siamo venuti facendo in tutto questo libro, potremmo dare l'impressione di non saper più distinguere tra religione e psicologia»* (op. cit. Hillman, 1977, p. 203).

Per concludere, ancora, con Hillman (Ibid. p. 205): *«Avere a cuore e prendersi cura di queste potenze è la vocazione dei therapeutes. Questo termine significava in origine "servitore degli Dei". Esso indica anche "chi si occupa di qualcosa" e "colui che assiste i malati". Il terapeuta è colui che presta attenzione, offre i suoi servizi al "Dio nella malattia"»*. Compito del terapeuta, in questa prospettiva è quindi svolgere una funzione mediativa tra i nostri pazienti con i loro "sintomi" e le costellazioni archetipe nelle quali le loro vicende inevitabilmente si inscrivono.

Al di là delle singole problematiche che il paziente può presentare (conflitti sul lavoro e nel mondo degli affetti, scelte di vita, mutamenti nei valori e negli stili di vita) ci si può chiedere quindi a che punto del "percorso esistenziale" si trovi il soggetto che si rivolge alle nostre cure.

Certo, non abbiamo una "mappa del territorio", per usare un termine della semantica generale, che sia certa e che ci indichi in modo chiaro se siamo o meno sulla buona strada. Il quesito, tuttavia, si impone ineluttabilmente e sta alla sensibilità della diade cliente-terapeuta "sentire" oltre che "capire" se si è sulla buona strada di una possibile evoluzione

Gestalt archetipiche. di Riccardo Zerbetto

maturativa o incastrati in circoli viziosi ripetitivi e sterili (*Psicoterapia e percorso iniziatico*, Zerbetto, 2012).

Dalla problematica contingente e dalle manovre “adattive” che sulla stessa (utilmente) possono applicarsi, ma che riportano un intervento sul piano del *counseling* più che della psicoterapia del profondo, si tratta quindi di inscrivere la vicenda umana in una prospettiva di più ampio respiro per la quale l’attrezzatura concettuale deve risultare minimamente adeguata. Per dare la parola a Walter Otto:

Se i miti non sono favolette, ma rendono testimonianza di quel medesimo incontro dell’umano col sovra-umano, se dunque si tratta di prendere consapevolezza di fenomeni originari di grandiosa realtà, allora non può più giovarci quello studio della psicologia e della logica da cui finora ci eravamo ripromessi tutto [. È tempo di riportare alla mente le parole di Schelling: “E non si domanda qui come debba essere usato, indirizzato, isolato o immiserito un fenomeno per potere ancora essere spiegato mediante premesse da cui ci siamo comunque proposti di non esorbitare: ma si domanda in qual senso debbano ampliarsi i nostri pensieri per potersi mettere a contatto con un tal fenomeno” (op.cit. Otto, 1966, p. 137).

Bibliografia

Alcaro A. (2014) *Le radici affettive ed immaginative del Sè. Un’indagine neuroetologica sulle origini della soggettività* da Panksepp J. e Biven L. *Affective Neuroscience*, tr. it. Archeologia della mente Ed. Cortina, Milano

Antonelli G. (2003) *Origini del fare analisi*, Liguori, Napoli

Colli G. (a cura di) (1993) *La sapienza greca* Ed. Adelphi, Milano

Durand, G. (1960) *Les Structures anthropologiques de l’imaginaire*, tr. it. Le strutture antropologiche dell’immaginario: introduzione all’archetipologia generale, Bari: Dedalo, 1972

Ficino M. (tr. it. 1991) *De vita*, Biblioteca dell’Immagine, Pordenone, III: De vita coelitus comparanda

Freud S. (1895) *Progetto di una psicologia*, in Opere 2 Ed. Boringhieri, Torino, 1961

Goldstein K. (1939) *The Organism*, N.Y. American Book Co.

Guidorizzi G. (2009) *Il mito greco vol. I* Gli dèi. Milano, Mondadori

Hillman J. (1992) *Variazioni su Edipo di Hillmann e Kereny*, tr. it. Cortina Ed.

Gestalt archetipiche. di Riccardo Zerbetto

Hillman J. (1967), *Senex et puer: an aspect of the historical and psychological present*, in "Eranos" (tr. it.: Senex et puer, Padova 1973)

Hillman J. (1972) *Myth of analysis*, Evanston, Ill. (tr. it.: Il mito dell'analisi, Milano 1979)

Hillman J. (1975a) *Re-visioning Psychology*, New York, tr. it. 1979, La re-visione della psicologia, Ed. Adelphi, Milano

Hillman J. (a cura di, 1975b) *The fiction of case history in Religion as a story* in: J. Hillman, Berry J. 1975 Archetypal therapy, in First international seminar of archetypal psychology, Dallas Himmelstein P. Eds.

Hillman J. (1977) *The pandaemonium of images. C. G. Jung's contribution to know thyself*, in New Lugano review, 1977, III, 3-4

Hillman J. (1999) *Puer aeternus*, Ed. Adelphi, Milano

Hillman J. *Why archetypal' psychology?*, in "Spring", 1970

James W. (1945) *Le varie forme della coscienza religiosa*, Bocca Milano

Jung C. G Aion (Opere, 9) *Aion, Il Sé*, Bollati Boringhieri, tr. it. 1982

James W. (1945) *Le varie forme della coscienza religiosa*, Bocca, Milano

Jung C. G (1982) *Aion: ricerca sul simbolismo del Sé*, Bollati Boringhieri, Torino.

Jung C. G. (1975) *La vita simbolica*, Bollati Boringhieri, Torino.

Jung C. G. (1964) *L'uomo e i suoi simboli*, Bollati Boringhieri, Torino.

Jung, C. G. (1976) *Gli archetipi dell'inconscio collettivo*, Bollati Boringhieri, Torino.

Kerényi K. (1983) *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia*, Bollati Boringhieri, Torino.

Koffka K. (1935) *Principles of Gestalt Psychology*, tr. it. Principi di Psicologia della Forma, Bollati Boringhieri, 1970, Torino.

Kohler W. (1947) *Gestalt Psychology: an introduction to new concepts in modern psychology*. New York: Liveright

Olimpiodoro da Kerényi, tr. it. 1992, Dioniso: archetipo della vita indistruttibile, Adelphi, Milano.

Otto W. (1966) *Philosophie der Mythologie*, S.W. II. Band 2; Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt

Paduano G. (1994) *La lunga storia di Edipo Re*, Einaudi, Torino

Panksepp J., Biven L. (2014), *Archeologia della mente. Origini neuroevolutive delle emozioni umane*, Cortina, Milano

Peñarrubia P. (1997) *Terapia Gestalt. La vía del vacío fértil*, Alianza Editorial, Madrid

Perls F., Hefferline R., Goodman P. (1951) *Gestalt Therapy: Excitement and Growth in the Human Personality*, Julian Press, New York N.Y. tr. it. La terapia della Gestalt: eccitamento e accrescimento nella personalità umana; Ed. Astrolabio, 1971, Roma.

Perls F. (1942) *Ego, Hunger and Aggression: a Revision of Freud's Theory and Method*, London: George Allen & Unwin; N.Y.: Random House, 1969a tr. it. 1998 L'io, la fame e l'aggressività, Ed. Astrolabio, Roma.

Perls F. (1968) *Gestalt Therapy Verbatim*, Real People Press, Moab, Utah, tr. it. La terapia gestaltica parola per parola, Ed. Astrolabio, 1991, Roma.

Gestalt archetipiche. di Riccardo Zerbetto

Perls F. (1969) *In and out the Garbage Pail*
Real People Press, New York tr. it. Qui ed Ora.
Psicoterapia autobiografica, Ed. Sovera, 1991, Roma.

Sassi M. M. (2009) *Gli inizi della filosofia: in Grecia*, Bollati Boringhieri Torino.

Vernant J. P. (2001) *L'universo, gli dei e gli uomini*, Einaudi, Torino.

Wertheimer M. (1925) *Productive Thinking*,
Harper and Bros, New York.

Yates Fr. (1966) *The art of memory*, London, tr. it.: *L'arte della memoria*, 1972, Torino.

Zerbetto R. (1991) *La construccion y la destruccion de las estructuras - formas como ley de la vida*, Revista Internacional de Gestalt, Vol.III, Mexico.

Zerbetto R. (2002a) *Il logos ama nascondersi (Eradito)* in (a cura di) Naranjo C. *Gestalt de Vanguardia*, Ed. La Llave, Victoria (SP).

Zerbetto R. (2002b) *Il mito del gioco e il gioco nel mito da Il gioco & l'azzardo* a cura di R. Zerbetto e M. Croce, Franco Angeli, Milano.

Zerbetto R. (2006) *I volti di Edipo*, in *L'implicito e l'esplicito in psicoterapia* (a cura di) M. Spagnuolo Lobb, Ed. Franco Angeli, Milano.

Zerbetto R. (2009) *La Terapia della Gestalt*, in: L. Cionini L. (a cura di) *Psicoterapie: modelli a confronto*, Carocci Ed.

Zerbetto R. (2010) *Psicoterapia e percorso iniziatico*, in *Il nostro mare affettivo: la psicoterapia come viaggio* (a cura di) P. Moselli, Ed. Franco Angeli, Milano.

Zerbetto, R. (2010) *Labdacidi o delle vicissitudini tra potere e affetti nella dinastia di Edipo*, in *Giornale storico del Centro studi di Psicologia e Letteratura* fondato da Aldo Carotenuto Vol. I

Zerbetto R. (2011) *Il mondo è pieno di dei (Talete di Mileto)* in M. Menditto (a cura di) *Psicoterapia della Gestalt contemporanea: esperienze e strumenti a confronto*, Franco Angeli, Milano.

Zerbetto R. (2011b) *Perls e Jung*, in *Giornale storico del Centro studi di Psicologia e Letteratura*, fondato da Aldo Carotenuto n. 12, aprile 2011.

Zerbetto, R. (2014) *Il lavoro sul sogno nell'approccio della terapia della Gestalt* in *Il sogno, crocevia di mondi*, (a cura di) Angela Peduto e Giorgio Antonelli, Alpes, Roma.

Zerbetto, R. (2017) *"Gestalt ... qualcosa di inerente alla natura"* da *In and Out the Garbage Pail* di F. Perls in *Monografie in Gestalt*, vol. 2, maggio 2017.