



Biancoli_R_2007

L'idea di felicità tra simbolo e idolo

Romano Biancoli

Paper presented at the 3rd Congresso Nazionale dell'OPIFER nel decennale della fondazione entitled *Una normale felicità*. Altana dell'ex convento delle Leopoldine, piazza Tasso 1, Firenze, 10-12 novembre 2006. Pre-Congress Special Event: VII AAPDP-OPIFER Joint Meeting.

Copyright © 2007 by Dr. Romano Biancoli; Copyright © 2011 by the Estate of Romano Biancoli, Via Antonio Codronchi, 110, I-48100 Ravenna

„.... in the future the presence and degree of happiness might be inferred from an examination of the chemical processes in the body” (Fromm, 1947, p. 115)

Introduzione

La parola felicità è parola abusata e riferita a varie situazioni di vita. Nel linguaggio comune presenta sensi ingenui e acritici, essendo pensata solo come esperienza conscia. In questo modo perde la sua specificità e diventa sinonimo volta a volta di piacere, di benessere, di euforia, ecc.

Mi propongo di indagare su possibili sensi non alienati della parola felicità. A tal fine, tengo ferma la sostanziale corrispondenza tra il concetto di alienazione e quello di idolatria dimostrata da Erich Fromm (1955, pp. 88-109) e cerco di seguire i percorsi dell'esperienza felice e delle sue cadute attraverso il fluire dei processi di simbolizzazione e le loro interruzioni. Tengo in primo piano il movimento vitale che pervade il simbolo e la potenza attrattiva dell'idolo.

Il punto di vista da cui prevalentemente mi pongo è quello dell'umanesimo radicale secondo Fromm, con la sottolineatura del versante simbolico che include la posizione di Georg Groddeck sull'essere umano come es-

sere simbolizzante. Ogni mia considerazione psicoanalitica si basa sulle opere di questi due autori, alle cui spalle sta il fondamentale libro di Johann Jakob Bachofen (1815-1887) „Das Mutterrecht“ (Il diritto materno) (1861). Il punto alto dei miei riferimenti è dato da Meister Eckhart (circa 1260-1327 o 28), dal cui concetto di „beatitudine“ tento di ricavare la più elevata accezione della parola felicità.

Nella storia del pensiero sono state espresse numerose concezioni della felicità (Spitzer, 1963; Natoli, 1994), sia in rapporto al benessere del corpo e al piacere sia in rapporto alla spiritualità. Il fatto stesso però di tormentarsi senza posa sul tema ci dice che la riflessione diretta su di esso non presenta risposte pienamente soddisfacenti. Il cambio di visuale che offre la psicoanalisi può prospettare approcci inattesi, poiché il concetto di inconscio cambia l'impostazione dell'argomento. Se si ammette che felicità e infelicità possano essere inconscie, il contenuto delle considerazioni conscie viene revocato in dubbio e confrontato con altri indicatori, spesso apparentemente estranei a ciò su cui ci si sta interrogando. Il campo si allarga e tende ad includere la totalità dell'essere umano, che secondo la psicoanalisi è inconscia quasi per intero, quale che sia il concetto di inconscio preso in considerazione tra i vari proposti dai diversi autori.

Assumendo il concetto di inconscio ela-



borato da Erich Fromm, il lato conscio della psiche individuale è in gran parte un dato sociale, un relativo storico, consentito da meccanismi di difesa tanto soggettivi quanto socialmente condizionati. Sono inconsciamente attivi dei filtri culturali (Fromm, 1960, p. 321-326) che non lasciano passare i contenuti psichici incompatibili con le esigenze di funzionamento della società. Dunque, conscio e inconscio sono qualità dei contenuti della psiche dovute per lo più a processi sociali, essi stessi inconsci. In tal modo, l'area conscia dell'individuo medio è data prevalentemente da rappresentazioni illusorie condivise e generate collettivamente entro una data società o classe sociale, mentre restano inconscie le componenti umane universali. L'interessezza biologica, psichica e spirituale dell'essere umano, „radicata nel cosmo“, non perviene alla coscienza diurna e media del cittadino, nel cui inconscio vivono la pianta, l'animale, lo spirito. In qualunque cultura, „l'uomo ha tutte le potenzialità; egli è, nel contempo, l'uomo dei primordi, l'animale del sacrificio, il cannibale, l'idolatra, e un essere dotato di disponibilità per la ragione, l'amore e la giustizia“ (Id., p. 328). L'„uomo intero“, dal più lontano passato al futuro potenziale, resta inconscio.

In queste sue idee Fromm fu influenzato da Georg Groddeck (Biancoli, 1995), che denominò l'inconscio „Es“ (tradotto in inglese con „It“ per distinguerlo dall'„Id“ freudiano), pronome singolare neutro in lingua tedesca. L'uomo è vissuto dall'Es, che è fuori dal tempo e non ha età. Il suo continuo movimento tiene in vita e accompagna alla morte, porta malattie e guarigioni. L'Es è il grande torrente vitale che scorre incessante e tutto genera; vano è opporvisi perché è ingovernabile (Groddeck, 1923). L'Ego è un artificio linguistico e la coscienza che l'Ego ha di sé è autoinganno (Groddeck, 1912). La vita umana è una rappresentazione simbolica dell'Es, che sospinge infine alla morte come ritorno nel grembo materno.

Secondo Groddeck e secondo Fromm il contenuto psichico precede la parola. Groddeck afferma che la più profonda vita interiore è muta. Il linguaggio verbale non riesce

ad esprimerla, perché non può tradurre in parole il movimento incessante dei contenuti mentali in tutte le loro cangianti modalità (Groddeck, 1912, p. 249). Più i pensieri sono fini, delicati e profondi, più bisogna ricorrere al gesto, al contatto, allo sguardo, al suono non verbale, musicale (Groddeck, 1912). L'inconscio usa i fonemi in modo simbolico, adopera la laringe per esprimere dati processi interiori. I simboli si „accumulano“ nella laringe e vi si incarnano in modo che trovino voce i contenuti inconsci nel loro muoversi (Groddeck, 1922, p. 168).

La distinzione tra „corpo“ e „anima“ si riferisce solo a due funzioni, due modi di manifestarsi dell'Es, nel suo sussistere sotto i fenomeni incessantemente generati dalla creazione simbolica. „L'inconscio non è né psiche né corpo“ (Groddeck, 1917, p. 128). Le pagine di Groddeck indicano continuamente operazioni e corrispondenze simboliche in riferimento a sintomi, organi del corpo umano, funzioni fisiologiche, pensieri, azioni, comportamenti. L'essere umano è vissuto da una coazione a simbolizzare, è un essere simbolizzante (Groddeck, 1922).

Mi sembra che si possa concordare con Groddeck e Fromm sul fatto che il corpo si presta con molta versatilità a simbolizzare contenuti mentali: le emozioni più forti sono riconoscibili dall'espressione corporea. Anche il tono muscolare rivela umori cupi o allegri, e così la mimica e la pelle. I gesti possono essere tanto eloquenti e inequivocabili da lasciarsi comprendere meglio di una esposizione verbale. Mentre i contenuti consci comunemente compresi sono espressi dal linguaggio verbale, quelli inconsci, universali, appartenenti al genere umano in quanto natura umana che sottende le sue specificazioni socioculturali, ricorrono spesso a linguaggi simbolici del corpo non meno che del sogno, della creazione artistica, delle esperienze e dei fenomeni religiosi.

Una simile concezione dell'inconscio vede nelle idee di felicità e infelicità figurazioni intellettuali e spesso ideologiche per lo più dovute a meccanismi di difesa, specialmente dissociazioni, idealizzazioni, proiezioni e razionalizzazioni. Potentemente influenzate



dagli stereotipi del senso comune, tali idee stentano a rappresentarsi processi interni estremamente complessi e conflittuali, sfuggenti alla consapevolezza. Accade anche che concettualizzazioni schematiche, assertive e non critiche siano il sintomo di inceppamenti nei processi di simbolizzazione. La psicoanalisi possiede gli strumenti per sollevare i veli che i meccanismi di difesa stendono sui fermenti e conflitti del mondo interno, così da non dare per scontato ma invece interrogare ciò che appare in superficie come sensazione di benessere o malessere. Ma non più solo la psicoanalisi indaga sui moti profondi della psiche. Stephen Mitchell e Margaret Black (1995, pp. 77-78) nell'espone le elaborazioni teoriche di Edith Jacobson (1964) su libido e aggressività, che si rimandano e si alternano l'una all'altra come entrambe necessarie allo sviluppo dell'individuo, presentano una opportuna e puntuale nota a piè di pagina a carattere neuropsicologico. Essi citano la ricerca presentata da Besser Van der Kolk (1988) sui percorsi dell'endorfina nel primo anno di vita, che si fisserebbero come reazione alle emozioni nel rapporto con la madre. Se le esperienze sono traumatiche il rilascio dell'endorfina si collegherebbe al dolore e all'angoscia, segnando pesantemente la vita futura di una persona con disregolazioni nei più sottili meccanismi fisiologici di percezione del piacere e del benessere. Dunque, le parole di Fromm del 1947 sugli esami chimici che possono darci la misura della felicità, se potevano allora sembrare un'iperbole, oggi rientrano nel quadro di una prospettiva concreta data dallo sviluppo delle neuroscienze. Spostare sul corpo l'accento dell'attenzione con cui vogliamo seguire un fenomeno psichico non significa, ai fini del presente lavoro, adottare un orientamento organicista; al contrario, è per tutelare l'autonomia scientifica della psicoanalisi che occorre rivolgersi alla totalità dell'essere umano, che include il corpo reattivo e interrelato con la mente. Del resto, un buon principio di clinica psicoanalitica è di prestare attenzione agli aspetti fisici del paziente quando si lamenta del suo dolore morale e prestare attenzione alla sua psicologia quando si lamenta del suo corpo.

Il movimento unificante del simbolo in funzione

La parola simbolo deriva dal greco *symbállein* (mettere insieme). Il simbolo opera unendo due versanti, quello che appare ed è dunque conscio, e quello che non appare e che può essere inconscio rendendo tale anche il nesso tra loro (Rycroft, 1968). La mia teoria di riferimento è principalmente quella dei simboli secondo Fromm (1951). Tale teoria si discosta da quella classica (Freud, 1911, 1920; Jones, 1916) che vede la funzione simbolica essenzialmente volta al mantenimento dell'equilibrio interno. Il pensiero di Fromm si può accostare a quello di Sandor Ferenczi (1932), e non a caso, poiché entrambi questi autori hanno goduto di un lungo e profondo rapporto di amicizia con Groddeck, lo „psicoanalista dei simboli“ (Biancoli, 1997). La creazione simbolica, secondo loro, non riguarda solo il mondo interno ma si volge anche alle relazioni con gli altri, con l'ambiente esterno.

La definizione di Fromm del simbolo come „qualcosa che sta per qualcos'altro“ appare semplice, ma esaminandola nella correlazione tra il simbolo e ciò che viene simbolizzato ne emergono la complessità e la profondità. Egli distingue tre tipi di simboli: convenzionale, accidentale e universale. Il simbolo convenzionale risulta comprensibile in modo preciso perché il suo rapporto con ciò che simbolizza deriva da una prassi nota e condivisa o da una convenzione, come nel caso del simbolo linguistico o di quello segnaletico. Gli ambiti applicativi sono estesi, ma per lo più non molto profondi. All'opposto, il simbolo accidentale vale per una sola persona, la quale lo abbia associato a una data esperienza. Il contesto in cui opera questo tipo di simbolo è individuale e può poggiare su di un nesso esperienziale anche intenso ma soggettivo, cioè senza un oggettivo legame tra ciò che funziona come rappresentazione e ciò che funziona come tema rappresentato. Il limite di entrambi i tipi di simbolo è dato dalla mancanza di una relazione intrinseca tra simbolo e contenuto sim-



bolizzato, che invece caratterizza il simbolo universale, fondato sull'“esperienza dell'affinità esistente tra un'emozione o un pensiero, da una parte, e un'esperienza sensoriale dall'altra“ (Fromm, 1951, p. 179). In questo caso il legame è oggettivo ed è valido e attivo in generale; inoltre, non è stato deliberato da nessuno ma si pone con una forza propria, talora potentissima, che si muove all'interno dell'animo e vi si impone (Groddeck, 1922), manifestandosi in modi non di rado ermetici, indecifrabili o sfuggenti. Sperimentare in se stessi il senso dell'arcano può inquietare, anche spaventare, ma, se l'angoscia non è tanto intensa da indurre i meccanismi di difesa a spegnere l'esperienza di un simbolo allarmante, quel fermento di vitalità lambito da un brivido concorre alla compiutezza dell'umano sentire in cui consta l'esperienza felice intesa come non alienata.

Il tema del simbolo universale si svolge su reticoli di „nessi palpitanti“ (Dolci, 1985). In movimenti che mai si fermano, l'esercizio dei sensi, come il vedere, l'udire, l'odorare, il toccare, sta al posto di un'esperienza interiore, un'emozione, un sentimento, un pensiero. „Nel linguaggio simbolico le esperienze interiori, i sentimenti e i pensieri vengono espressi come se fossero esperienze sensoriali, avvenimenti del mondo esterno“ (Fromm, 1951, p. 174). L'analisi dei sogni spesso ci conferma l'operare di un simbolo nel gioco di immagini che consente a un dato sensoriale di farsi rappresentazione di un contenuto psichico, talora di assai difficile verbalizzazione.

Desidero precisare che l'universalità del simbolo non credo vada intesa in un senso assoluto di permanenza fissa e idealizzata, come se si trattasse di idee platoniche. Anche se il simbolo trascende l'immediato relativo sociale e attinge alle condizioni più generali della situazione umana, alla „gettatezza“ (Heidegger, 1927; Fromm, 1947) dell'essere umano nel mondo, esso vive nella vita delle civiltà, le quali sono transeunti e comportano nei loro trapassi rimozioni profonde e mutamenti nelle manifestazioni simboliche. In letteratura, l'esempio forse più impressionante di inversione nel giro della ruota dei sim-

boli è quello riportato da Bachofen (1861) a proposito dell'ipotizzato passaggio dal matriarcato al patriarcato. I valori e i connessi simboli del matriarcato erano: l'amore per la madre e per la sorella, la condanna senza appello per il matricidio, la libertà, l'uguaglianza, la pace, la predilezione della notte, della luna, della terra, il culto dei morti, le sorelle preferite ai fratelli, l'ultimogenito preferito ai figli maggiori, la sinistra preferita alla destra. In seguito a lotte terribili, il patriarcato soppiantò il potere femminile e impose i suoi valori e i suoi simboli: indipendenza individuale, amore per il padre, diritto patrilineare, procreazione spirituale, di cui l'adozione era una esplicitazione, prevalere del giorno sulla notte, del sole sulla luna, del cielo sulla terra, della destra sulla sinistra.

Bachofen influenzò il retroterra culturale di Groddeck (Biancoli, 1995) e ispirò a Fromm l'ammirazione per il matriarcato (Biancoli, 1998), tanto che questi due psicoanalisti si trovarono a condividere l'interesse per la percettività e la sensibilità del mondo femminile e il valore del dato sensoriale. Attraverso i sensi, il corpo è chiamato in causa dai simboli e dai sogni animati da simboli. Cogliere un simbolo in opera, averne l'insight, è momento di integrazione, pienezza, espansione della sfera conscia, uno dei tratti più degni dello specifico umano.

Mi sembra un'esperienza toccante costatare e sentire la verità di quel che Groddeck aveva compreso: i simboli si incarnano e agiscono sul piano biochimico e fisiologico; il linguaggio del corpo è linguaggio simbolico che parla attraverso il funzionamento degli organi; i contenuti psichici si traducono in via mediata o in via immediata in aspetti del corpo e in accadimenti che lo riguardano. Una persona può anche voler nascondere i suoi sentimenti, ma le accadrà che forze inconscie li simbolizzino sul suo volto, nei suoi gesti e posture, nel suo passo che dice anche dell'umore (Groddeck, 1922, p. 170).

In Fromm (1947) riecheggia Groddeck a proposito di tali visioni felicemente rapide nel riconoscere il carattere di una persona dai suoi aspetti corporei: il portamento, l'andatura, le mani, i gesti, la voce, la mimi-



ca. Il carattere ricettivo si palesa attraverso la bocca e le labbra tendenzialmente aperte, come a chiedere nutrimento, ed i suoi gesti sono „invitanti e rotondi“. Il carattere sfruttatore presenta una bocca che sembra pronta a mordere e movimenti diretti ed aggressivi, con gesti appuntiti. Il carattere tesaurizzante tiene le labbra strette, serrate, con atteggiamenti ritratti e gesti „angolosi“. Nel carattere mercantile il corpo è alienato a strumento di successo, da conservare giovanile e piacente sul mercato delle personalità. L'interesse per gli odori si esprime sul volto del carattere necrofilo, conferendogli il tratto caratteristico di „annusatore“; il viso denuncia l'incapacità di ridere, è inespressivo e lascia l'impressione di faccia „sporca“, per la pelle arida e giallastra (Fromm, 1973).

Chi può agilmente e spontaneamente cogliere questi aspetti nel loro continuo dileguarsi e ricomparire non vivrà certo per questo una felicità da fotoromanzo, né si sentirà euforico, talora potrà anche ricavarne un senso di pena o di tristezza o di dolore, però dalla percezione fine della propria attitudine a leggere i simboli in sé e negli altri e dal correre degli occhi dal visibile all'invisibile trarrà un sottile senso di essere vivo in mezzo alla vita.

Simbolo e idolo

Il movimento tra simbolo e cosa simbolizzata, il rimandare l'uno all'altra e il ritornare, il fluire e rifluire sono il respiro di pulsanti unità che si scompongono e ricompongono, dentro e fuori, presente e passato, corpo e mente, materia e spirito, sogno e veglia. Configurazioni simboliche e configurazioni di configurazioni simboliche senza posa coprono e scoprono, ri-velano l'essere umano in cui si incarnano e alla cui elusiva identità alludono (Biancoli, 2006). Nel gioco delle rimozioni del simbolizzato, il rimosso scompare e ritorna, specialmente nei sogni.

Il simbolo vive del nesso col contenuto simbolizzato, del reciproco riferimento dell'uno all'altro, anche nei modi più oscuri e inesplicabili. La loro unità è un risultato che appare e si nasconde, continuamente, ed è

sempre unità di due cose diverse e distinte, con due funzioni diverse e distinte. Se avviene che la dialettica dei rimandi reciproci si interrompa, che un trauma spezzi l'interscambio simbolico, il simbolo non più riferito a nulla si dilegua o diventa un „simbolo rotto“ (Bonomi and Borgogno, 2006). Non è più un simbolo, è altro, con l'infelicità che ne consegue, per una perdita di compiutezza.

Il destino di un simbolo spezzato può anche essere quello di dare origine a un idolo. Se la recisione del nesso tra simbolo e oggetto simbolizzato dà luogo, oltre alla scissione tra i due, ad un loro sovrapporsi, nel senso che non c'è più la rappresentazione di un contenuto nascosto, ma la rappresentazione coincide con il contenuto, il simbolo diventa esso stesso la cosa simbolizzata, l'unità dialettica si blocca in una identità dei due termini non più distinti. Il simbolo non funziona più, muore. Dal simbolo morto a volte sorge un idolo. Mi sembra che l'esempio più calzante si trovi nel campo religioso: una figura o una scultura che rappresenta la divinità funziona come simbolo quando il fedele vi fa ricorso come tramite, quando la devozione al simbolo gli favorisce l'esperienza del divino; se invece egli o ella crede che l'immagine sia il divino e dunque non va oltre la raffigurazione, questa è ridotta a un idolo.

La formazione di un idolo è per lo più un processo sociale e ogni società presenta i propri idoli condivisi da un grande numero di persone. Esistono fattori culturali che favoriscono dati idoli, ma questi sono possibili perché gli individui si prestano ad accogliere suggerimenti semplificatori, acritici e al fondo ansiolitici.

Al contrario, il simbolo introduce spesso a contesti esperienziali intensi, complessi, fa toccare la coscienza da enigmi inquietanti, solleva interrogativi che possono non trovare risposta. Quando il non senso non si limita al piano logico e discorsivo, da cui è facile scartarlo, ma impatta emotivamente le ragioni di esistenza di una persona e la sua identità resa indecifrabile, questa persona può sentirsi afferrata dall'angoscia. Accorrono allora i mec-



canismi di difesa. Quel che il simbolo unisce, come gli intrecci tra affetti incompatibili, l'ambiguità insopportabile di un volto, la scissione divide, tagliando via le componenti insostenibili e cattive. La dissoluzione delle ambivalenze per via decurtativa semplifica il quadro affettivo impoverendolo, toglie l'angoscia conscia e fa appello ad altri meccanismi di difesa, come l'idealizzazione, che enfatizza e assolutizza la bontà di quel che resta.

Può avvenire che un simbolo si blocchi nel suo funzionamento, che si fermi il movimento tra la rappresentazione e il rappresentato se il contenuto di questo non è più animato dal contrastarsi delle sue componenti, le quali sono state scisse in modo che ne resti solo una senza più le altre che si contrapponevano. Su quella che resta, falsificata dall'assolutizzazione idealizzante, il simbolo può reificarsi come identico ad essa. Viene meno la problematicità vitale, l'enigmaticità che non cessa mai di parlare perché indefinibile e non formalizzabile. La simbolizzazione non c'è più, c'è un simbolo ucciso. Sulle spoglie del simbolo, per esempio un contenuto buono assolutizzato e reificato, può ergersi un idolo.

Vignetta clinica

Il seguente caso clinico illustra come un idolo può impiantarsi su un contenuto simbolizzato e sopprimerne il simbolo. Alla 218° seduta quando mi racconta il sogno che qui interessa, Giovanni ha 41 anni, è celibe e libero professionista benestante. Sua madre è morta da tre mesi e suo padre è morto nove anni prima. Lui ha sempre vissuto nella casa coi genitori, una casa grande e bella con giardino e cortile. Ha una sorella più giovane, sposata con tre bambini, che vive in un appartamento nella stessa città. E' fidanzato da oltre dieci anni con Paola. La relazione si è interrotta varie volte e i litigi sono molto frequenti. Ecco il sogno:

„Paola ed io abbiamo litigato e l'ho di nuovo lasciata. La vedo venire avanti. Vuole riprendere la relazione. Viene a-

vanti. E' bellissima. Io non voglio, ma la desidero troppo. Il suo seno è interamente coperto da piccoli capillari rossi molto risaltanti che lo deturpano. Quelle venuzze rosse, quei fili rossi aggrovigliati sono orribili. Penso che è per questo che non la voglio più ma anche sento che è proprio il suo seno così sfigurato che desidero. Lei avanza ancora e allarga le braccia e io ho un orgasmo e mi sveglio”.

Giovanni trova il sogno assurdo e incomprendibile, però produce l'associazione tra i capillari che rendono orribile il seno di Paola e i ricami in filo di cotone rosso delle iniziali di famiglia su un angolo di tutti i pezzi di biancheria di casa. L'associazione è la chiave per comprendere il simbolo centrale del sogno. Il seno deturpato è simbolo di un contenuto complesso: la fissazione al seno del sognatore, seno che si conferma materno per il legame di sangue attrattivo-respingente; l'attaccamento incestuoso alla famiglia d'origine (capillari rossi associati alle iniziali ricamate in rosso); l'assimilazione di Paola alla famiglia; repulsione e fascino invincibile. Quanto sia intenso il richiamo incestuoso è detto dall'orgasmo. Nel contenuto simbolizzato c'è un conflitto che Giovanni sente di non poter reggere.

Nel lavoro analitico delle sedute successive la componente repulsione emerge come sano rifiuto dell'incesto, ma Giovanni piega questa lettura a una fantasia che si viene sempre più rafforzando: lasciare per davvero Paola e invitare sua sorella a tornare a vivere con lui nella casa di famiglia, contando sul consenso interessato del cognato che ne guadagnerebbe l'affitto dell'appartamento dove ora abitano e contando sul fatto che i loro bambini avrebbero molto più posto e anche il cortile per giocare. Immagina quanto sarebbe bello un rapporto quotidiano coi suoi nipotini. La famiglia verrebbe ricostituita e lui nella condizione di zio celibe ne farebbe parte per sempre. Fantasia nella fantasia è far ricamare in cotone rosso le iniziali di famiglia su tutte le lenzuola, federe, tovaglie, tovaglioli in cui manchino, anche sulla biancheria



della sorella, e su tutti i pezzi nuovi che saranno acquistati. Quanto ai suoi rapporti con le donne, li riduce a meri problemi sessuali da risolvere con incontri occasionali.

La fantasia verrà a lungo analizzata e poi via via liquidata, ma non è meno interessante del simbolo sognato. La fantasia scinde il contenuto simbolizzato in modo da eliminare la persona di Paola che attualizza la forte componente erotica, inaccettabile ma irresistibile, dell'attaccamento incestuoso. Questo viene de-erotizzato sul piano manifesto ricorrendo alla famiglia di sua sorella. L' enfasi cade sulle rosse iniziali di famiglia, che nella fantasia diventano, più che uno stemma o un sigillo dell'identità familiare, figure simili alle statuette dei Lari dell'antica Roma, dèi domestici della famiglia e della casa, spiriti degli antenati. Idoli.

L'unica associazione di Giovanni al suo sogno porta direttamente un'immagine idolatrica sul seno di Paola. Nella fantasia successiva il simbolo è minacciato di morte dall'idolo che gli si sovrappone. Solo l'analisi protratta per anni ha potuto tener vivo il simbolo in tutto il suo calore e molteplicità di sensi, via via integrati in una visione d'insieme.

Il potere degli idoli

La dicotomia tra simbolo e idolo rientra nel conflitto di base dell'esistenza umana secondo Fromm (1947, 1955): essere parte della natura e insieme trascenderla, con le due grandi opzioni che si aprono: il processo di individuazione e la „fuga dalla libertà“. Quest'ultima è riconducibile al bisogno di protezione e sicurezza, che può modularsi variamente e anche diventare anelito a una „condizione paradisiaca“ (Fromm, 1992, p. 40). Spaventati dalle difficoltà del processo di individuazione, che richiede coraggio e senso di responsabilità e anche disponibilità alle indicazioni di cammino che vengono dai simboli, gli esseri umani facilmente indulgono nella fantasia di un „aiutante magico“ (Ibid., p. 42) che si prenda cura di loro, che provveda ai loro bisogni. Questa è una precondi-

zione per adorare un idolo che dia conforto senza ambivalenza alcuna e prometta di soddisfare il bisogno di una „condizione paradisiaca“.

Gli idoli sono cose, ma non cose di poco conto. Sono loro che hanno fatto e fanno la storia, quasi per intero. Sembra che l'idolo sia come un magnete che attrae le proiezioni umane. Spesso nelle religioni gli idoli sono di pietra. In qualche modo, per la loro fissità, sono metaforicamente di pietra in molti campi. Le proiezioni incrementano l'idolo come concrezioni che vi si posano sopra, e crosta dopo crosta lo rendono gigantesco. Le facoltà umane proiettate sull'idolo si pietrificano anch'esse. Gli esseri umani perdono componenti loro proprie, loro sostanza e forza, in un colossale conferimento di potere. Il dato tragico è che per questa via gli umani si sottomettono al loro stesso potere proiettato ed è che non solo si privano delle loro capacità e dei loro attributi ma questi si staccano, diventano altro, altro alieno, che può volgersi ostile proprio all'umanità da cui origina.

Con la vita che pulsa, alla base del simbolo sta la creatività inconscia, che se sottrae alla coscienza un contenuto poi glielo riconsegna trasfigurato e oscuro, illeggibile e al tempo stesso invitante alla sua lettura, talora enigma che affascina perché respinge e insieme chiede di essere sciolto. Non così si porge l'idolo, che si alimenta della sottrazione dei contenuti su di esso proiettati e non restituisce quanto toglie ma lo irrigidisce su di sé. I simboli storicamente dati cambiano, quelli troppo lontani dallo spirito di un'epoca possono inabissarsi nell'inconscio e non più comparire se non trasformati quasi indecifrabilmente. Gli idoli quando cadono si frantumano, come le statue dei dittatori abbattute a furor di popolo.

L'idolatria viene facile e diffusa perché remunera la consegna di energie umane con il placamento temporaneo dell'angoscia. Deruba e consola. Poiché i meccanismi che la formano e la alimentano sono inconsci, almeno da parte di chi la subisce convinto di sceglierla, le persone idolatre tendono a sentirsi consciamente felici e confortate dalla lo-



FROMM-Online

Propriety of the Erich Fromm Document Center. For personal use only. Citation or publication of material prohibited without express written permission of the copyright holder.

Eigentum des Erich Fromm Dokumentationszentrums. Nutzung nur für persönliche Zwecke. Veröffentlichungen – auch von Teilen – bedürfen der schriftlichen Erlaubnis des Rechteinhabers.

ro normalità. Data la comune propensione a fuggire dall'angoscia e a cercare rassicurazioni, è possibile governare le società manipolando la formazione di idoli. Senza entrare in temi di psicoanalisi sociale che esulano dalla presente ricerca, basti fare cenno al divismo vigente nel campo dello spettacolo, dello sport e della stessa politica, dove la cura nella costruzione di immagini personali produce effetti seduttivi sul largo pubblico e viene retribuita dalla devozione e dall'adorazione di seguaci e di fans, che costituiscono gran parte degli odierni fenomeni idolatrici di massa (Bianchi, 2004).

Esistono anche casi complessi come quelli di certi capi politici e religiosi molto carismatici che incarnano i simboli del loro credo e poi subiscono la distorsione dovuta all'idolatria di massa, cioè sono oggetto di un transfert socialmente diffuso (Fromm, 1992; Biancoli, 1998). In questi casi però la psicoanalisi, almeno in via di principio, può separare i due ordini sovrapposti di realtà psichiche e dimostrare l'esistenza del piano simbolico sotto la coltre di proiezioni fanatiche.

Inoltre, è accaduto molte volte nella storia che un capo, simbolo di una grande idea, per suoi tratti narcisistici e autoritari scelga di farsi idolatrare, lasciando morire il simbolo nel culto della personalità. La salma di Lenin, imbalsamata in un museo ed esposta al pubblico, è un esempio corporeo e tangibile di un idolo costruito materialmente sul cadavere mineralizzato di un simbolo, proprio in senso letterale, non metaforico. Lenin era stato simbolo di riscatto sociale per milioni di persone, poi le sue stesse componenti autoritarie e soprattutto quelle di Stalin, che era anche necrofilo (Fromm, 1973), lo resero un idolo funestamente idolatrato.

Gli idoli non sono solo protettivi. Esistono anche idoli terrifici costruiti su aspetti malvagi, spaventosi e persecutori dell'animo umano. Essi sono tanto più minacciosi quanto più intensa è la proiezione di affetti ostili che vengono via via raccogliendo, sia a livello individuale sia soprattutto a livello collettivo. La paranoia del cittadino medio investe gli idoli su larga scala: quando in una società l'odio e la paura del nemico raccolgono le

proiezioni di contenuti interni individuali, allora si tributano a tale nemico affetti ostili idolatrici, basti pensare alla „guerra fredda“ di qualche decennio addietro o l'attuale rapporto tra le società occidentali e il mondo islamico, tesissimo quando non già di guerra in atto.

Se pensiamo alla salute mentale come capacità di simbolizzare e di vivere secondo trame di nessi simbolici che si formano e si riformano, la parola felicità in senso sentimentalistico e anche nelle accezioni mercantili odierne, più che inadeguata, appare sospetta. Essa è indiziata di acritico adeguarsi a operazioni idealizzanti e assolutizzanti che sezionano i processi e ne isolano aspetti singoli, li fissano e li sostanzializzano, sottraendoli ai giri trasmutanti del funzionamento simbolico. Le idee di felicità, proprio perché cercano di condensarsi in definizioni fino a diventare stereotipi, facilmente si accompagnano a dati rigidi che non scorrono e che ostruiscono i percorsi della simbolizzazione. Del resto, i mistici parlano di beatitudine più che di felicità.

Brevi considerazioni psicoanalitiche sulla „beatitudine“ della povertà in spirito

Con il massimo rispetto propongo alcune considerazioni psicoanalitiche riguardo a uno dei temi più alti della spiritualità occidentale. Il mio argomento parte dal *Discorso della Montagna* di Gesù. Esso si apre, secondo il Vangelo di Matteo (5, 3-12) e di Luca (6, 20-26), con l'enunciazione di otto *beatitudini* in Matteo e quattro in Luca. Ogni enunciazione comincia con la parola „Beati“. Beati i poveri, beati gli afflitti, beati i miti, ecc. Mi limiterò all'esame della prima *beatitudine*: „Beati i poveri in spirito, perché di essi è il regno dei cieli“. La mia riflessione è basata sulla lettura di questa beatitudine offerta dal Sermone tedesco di Meister Eckhart (1995, pp. 130-138) intitolato appunto „Beati pauperes spiritu, quia ipsorum est regnum coelorum“ (Beati i poveri in spirito perché di essi è il regno dei cieli).

Eckhart afferma che „è un uomo povero



quello che niente vuole, niente sa, niente ha“. La povertà materiale ed esteriore non è rilevante, quel che importa è la povertà interiore, data dal non volere nulla, non desiderare nulla, nemmeno i beni spirituali di cui ci si compiaccia e che vadano a blandire il proprio Ego. Gli asceti, i penitenti sbagliano e non sono poveri, perché „si tengono ben aggrappati al proprio ego personale, che ritengono importante ... Queste persone sono chiamate sante a motivo dell'apparenza esteriore, ma interiormente sono asini“ (Ibid., p. 131).

I passi del sermone che spiegano cosa sia la povertà data dal non sapere niente non inneggiano all'ignoranza, del resto Eckhart era un uomo dotto, ma propongono il rifiuto della conoscenza in quanto possesso, non in quanto atto del conoscere, come suggerisce l'interpretazione di Fromm (1976, p. 315).

Il non avere nulla è ancora più radicale: non solo non avere un Ego, non solo non sapere nulla, ma anche non avere Dio. „... prego Dio che mi liberi da Dio“ (Eckhart, 1985, p. 136). La beatitudine è in un totale vuoto dell'avere.

Meister Eckhart, che si esprime spesso in un linguaggio simbolico e metaforico, è uno degli autori che più hanno ispirato Fromm nella formulazione delle due categorie „modalità dell'avere“ e „modalità dell'essere“. La modalità dell'avere si può compendiare nella formula „io sono ciò che ho“ (Fromm, 1976, p. 325). Se io sono ciò che ho, sono una cosa. Fromm distingue tra „Ego“ e „I“ (1968). L'Ego è la reificazione socialmente connotata della nostra identità, è una cosa, un possesso, „the mask we each wear“, „a dead image“ (Fromm, 1976, p. 332). In quanto cosa, l'Ego è descrivibile a parole, mentre è assai difficile descrivere l'Io, che può esistere in quanto esperienza ma non in quanto possesso. Possedere l'Io è illusorio, poiché il fatto stesso di definirlo, circoscriverlo, squadrarlo in una oggettivazione è operazione che lo aliena in un Ego (Biancoli, 2006). L'Io emerge nella modalità dell'essere come sperimentabile e tuttavia inafferrabile (Ibid.).

Dunque, l'essere umano beato perché

povero abbandona la modalità dell'avere. In sé non significa che abbandoni le cose ma che tolga da esse quell'accento affettivo che le rendono idoli. Eckhart non era un asceta che stava chiuso in una cella a digiunare, era un autorevole membro del clero renano che dirigeva monasteri e insegnava nelle università, e si permetteva, come si può supporre, un modo di vivere agiato se pur sobrio. Si tratta di quel che Fromm (1976, p. 331) chiama „avere esistenziale“: l'essere umano per vivere ricorre a vari beni materiali e spirituali che soddisfino i suoi bisogni. L'„avere caratterologico“ invece si esprime nella passione dell'appropriarsi, del detenere e del conservare. Questo è un punto importante della questione, perché è facile travisare sul non avere. Lasciare le cose esterne può essere molto difficile, ma ancor più difficile è spegnere nell'animo l'eco delle cose lasciate, il senso della loro mancanza o l'orgoglio e il compiacimento di essere riusciti a lasciarle. Si tratta di sottili tributi interiori all'oggetto, una fine e spesso inconscia idolatria.

L'argomento che sto svolgendo punta al tema del narcisismo come ostacolo alla povertà in spirito e quindi alla beatitudine. E' un fatto che la descrizione di Fromm dell'avere come modalità esistenziale carica di passioni quasi coincide con la sua presentazione fenomenologico-esperienziale del narcisismo.

Secondo Fromm (1973, p. 180), il narcisismo induce la persona a sperimentare gli accenti affettivi in modo tale da sentire come pienamente reali solo le cose o gli aspetti che le appartengono o le attengono. Il proprio corpo, la propria intelligenza, la propria bravura, i propri bisogni, la propria automobile, la propria casa, ecc., ma anche i propri figli, e tutti coloro che ritiene di possedere, esistono con una carica e un colore affettivi che mancano nella percezione che la persona ha di tutto il resto. Ciò che non la riguarda, non le attiene, non è suo, le appare come privo di peso, di tono. Sa che esiste, ma lo sa solo intellettualmente, senza calore, senza interesse, sa sì che è reale, ma sbiadito, e stenta a prenderlo in considerazione e a tenerlo presente.



Esplicitando Eckhart e Fromm, il narcisismo si pone come autoidolatria ed ostacola la beatitudine intesa come felicità non alienata, e a maggior ragione se consideriamo anche la „rabbia“ provocata dalle „ferite narcisistiche“ (Kohut, 1972). Ma c'è di più. I penitenti aggrappati al loro Ego, „santi“ per coloro che badano alle apparenze, „asini“ per Eckhart, si spingono talora fino al dolore fisico autoprovocato. Ritorna così il tema del corpo, della già menzionata ricerca di Van der Kolk sulla sofferenza retribuita da oppiacei interni: ben lontani dalla beatitudine, costoro rischiano di sperimentare un piacere associato al dolore, di essere masochisti.

In fondo, la psicoanalisi conferma il pensiero di Meister Eckhart, così radicalmente antidolatrato: la felicità possibile e non alienata viene dal ridurre il narcisismo, la distruttività della rabbia narcisistica e il sadomasochismo, cioè essa corrisponde alla salute mentale, nella quale troviamo, oltre alla capacità di gioire e di amare, quella di apprezzare il piacere e di sopportare il dolore riferendo queste due esperienze non l'una all'altra, ma a distinti ed appropriati contesti.

Nota conclusiva

La vita del simbolo e la condizione felice stanno insieme. Entrambe implicano il rispetto per la totalità dell'essere umano e l'unità funzionale di corpo e psiche. Questo aspetto Fromm (1959, p. 5) lo esprime molto efficacemente

„Insieme ad alcune altre persone io credo che pensieri che non sono dissociati sono pensieri non solo del nostro cervello, ma pensieri del nostro corpo. Noi pensiamo con i nostri muscoli, noi pensiamo con ogni cosa nel nostro corpo, e se noi non pensiamo col nostro corpo, se il nostro corpo non partecipa ad un pensiero, allora questo è già un pensiero dissociato.“

Psiche e corpo affidano ai processi simbolici il loro compenetrarsi nei nascondimenti e nelle

manifestazioni. Al fondo, se l'inconscio nella sua totalità, come afferma Groddeck (1917), non è né psiche né corpo ma vive e funziona attraverso di essi e nella loro interrelazione, allora ogni interruzione dei processi simbolici è causa di infelicità. I simboli inceppati, i simboli uccisi sono una menomazione, una mutilazione dell'essere umano, una delle ragioni per cui ci si vota a un idolo.

Le idee di felicità e infelicità declinate nella logica dei simboli sfuggono alla comprensione del senso comune e anche a quella della logica formale. Collegare in modo meccanico la felicità al piacere e l'infelicità al dolore non è solo riduttivo, è anche fuorviante e sbagliato. Dobbiamo andare oltre le parole e le immagini. Se esse significano solo se stesse, sono idoli e vanno abbandonate, come predica Meister Eckhart. Se rimandano ad altro, sono simboli e indicano un cammino che la psicoanalisi può percorrere, attraversando tanto il dolore e la tristezza quanto il piacere e la gioia. In questa prospettiva, il lavoro analitico pone a contatto con l'interessa in divenire dell'essere umano, che è la sua possibile felicità non alienata.

Abstract

Il significato della parola felicità è riferito comunemente a esperienze conscie, che la psicoanalisi problematizza introducendo il concetto di inconscio. Si cerca di precisare un'idea di felicità possibile e non alienata considerando il rapporto mente-corpo, guardato come terreno in cui si esprimono i processi di simbolizzazione. Le interruzioni di questi processi sono viste come cause di infelicità, mentre forme illusorie di felicità si trovano nella devozione agli idoli. Pensando che una delle felicità più alte sia quella che Meister Eckhart chiama „beatitudine“, viene sviluppato l'argomento che essa è contrastata dall'idolatria. Tra il simbolo che esprime il movimento incessante del vivere e il dolo che sottrae agli umani le loro forze e facoltà proiettate sull'idolo stesso, la felicità non alienata sta col simbolo, sia nel piacere e nel benessere, sia nel dolore e nella tristezza.



Propriety of the Erich Fromm Document Center. For personal use only. Citation or publication of material prohibited without express written permission of the copyright holder.

Eigentum des Erich Fromm Dokumentationszentrums. Nutzung nur für persönliche Zwecke. Veröffentlichungen – auch von Teilen – bedürfen der schriftlichen Erlaubnis des Rechteinhabers.

References

- Bachofen, J.J. (1861). Das Mutterrecht. In: *Gesammelte Werke*, I,II, ed. K. Meuli. Basel, 1948. *Myth, Religion and the Mother Right*. Princeton: Princeton University Press, 1973.
- Bianchi, E. (2004). Idolatria, una catena che tormenta l'anima. *La Stampa*, 24 marzo 2004.
- Biancoli, R. (1995). *Georg Groddeck's Influence on Erich Fromm's Psychoanalysis*. Paper presented at the Symposium „Psychoanalysis in the Cultural Life of the Twentieth Century“, Reichenau (Germany): June,16-18, 1995.
- Biancoli, R. (1997). Georg Groddeck, the Psychoanalyst of Symbols. *International Forum of Psychoanalysis*, 6:117-125.
- Biancoli, R. (1998). The „Idologic“ View of Transference. *The Journal of the American Academy*, 26:15-28.
- Biancoli, R. (2006). The Search for Identity in the Being Mode. *Fromm Forum*, 10: 23-30.
- Bonomi, C., & Borgogno, F. (2006). Il simbolo rotto: la paura della mente dell'altro nella storia simbolica dell'individuo. *Psicoterapia e Scienze Umane*, 1:27-44.
- Dolci, D. (1985). *Palpitare di nessi*. Rome: Armando.
- Eckhart, Meister. (1985). *Sermoni Tedeschi*. Ed. Vannini, M. Milano: Adelphi, 1985.
- Ferenczi, S. (1932). Confusione delle lingue tra adulti e bambini. *Fondamenti di psicoanalisi*. Rimini: Guaraldi, 1974, 3: 415-427.
- Freud, S. (1911). Formulations regarding the two Principles in Mental Functioning. *The Standard Edition of the complete psychoanalytical works of Sigmund Freud*. (vol. 12, pp. 218-223). London: Hogarth Press, 1958.
- Freud, S. (1920). Beyond the Pleasure Principle. *The Standard Edition of the complete psychoanalytical works of Sigmund Freud* (vol. 18, pp. 7-60). London: Hogarth Press, 1955.
- Fromm, E. (1980-81). *Gesamtausgabe*. R. Funk Ed. Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt.
- Fromm, E. (1947). *Man for himself. An Inquiry into the Psychology of Ethics*. Gesamtausgabe, 2:157-268.
- Fromm, E. (1951). *The forgotten language*. Gesamtausgabe, 9: 169-309.
- Fromm, E. (1955). *The Sane Society*. Gesamtausgabe, 4:1-254.
- Fromm, E. (1960). *Psychoanalysis and Zen Buddhism*. Gesamtausgabe, 6:301-340.
- Fromm, E. (1968). *The Revolution of Hope Toward a Humanized Technology*. Gesamtausgabe, 4:255-377.
- Fromm, E. (1973). *The Anatomy of Human Destructiveness*, Gesamtausgabe, 7:1-398.
- Fromm, E. (1976). *To Have Or to Be?*, Gesamtausgabe, 2:269-414.
- Fromm, E. (1992). *The Revision of Psychoanalysis*. Boulder, CO: Westview Press.
- Fromm, E. (1959). *Lectures 2, 3, and 4* given at the William Alanson White Institute, New York. Tübingen: The Literary Estate of Erich Fromm.
- Groddeck, G. (1912). Language. In: *The meaning of illness*. Ed. L. Schacht. London: The Hogarth Press, 1977.
- Groddeck, G. (1917). Psychic conditioning and the psychoanalytic treatment of organic disorders. In: *The meaning of illness*. Ed. L. Schacht. London: The Hogarth Press, 1977.
- Groddeck, G. (1922). The compulsion to use symbols. In: *The meaning of illness*. Ed. L. Schacht. London: The Hogarth Press, 1977.
- Groddeck, G. (1923). *The Book of the It*. London: Vision Press, 1950.
- Heidegger, M. (1927). *Sein und Zeit. Essere e tempo*. Milano: Longanesi, 1970.
- Jacobson, E. (1964). *The Self and the Object World*. New York: International Universities Press.
- Jones, E. (1916). *The Theory of Symbolism. Teoria del simbolismo*. Roma: Astrolabio, 1972.
- Kohut, H. (1972). Thoughts on Narcissism and Narcissistic Rage. In: *The Search for the Self*. New York: International University Press, 1978.
- Mitchell, A. & Black, M.J. (1995). *Freud and beyond. A History of Modern Psychoanalytic Thought*. New York: Basic Books.
- Natoli, S. (1994). *La felicità*. Milano: Feltrinelli.
- Rycroft, C. (1956). Symbolism and its relationship to the primary and secondary processes. In: *Immaginazione e realtà*. Milano: Newton Compton, 1973.
- Spitzer, L. (1963). *L'armonia del mondo*. Bologna: Il Mulino, 1967.
- Van der Kolk, B. (1988). The Trauma Spectrum: the Interaction of Biological and Social Events in the Genesis of the Trauma Response. *Journal Traumatic Stress*, 1: 273-90 Società Biblica Italiana (Ed.). La Bibbia Concordata, Milano: Mondadori, 1982.