

Il Principio di Potere. Impotenza, onnipotenza, ripudio, dall'*Antigone* alla clinica¹

FRANCO MAIULLARI

Summary – THE PRINCIPLE OF POWER. POWERLESSNESS, OMNIPOTENCE, REPUDIATION, FROM *ANTIGONE* TO CLINIC. The striving for power, designed by Adler as what pushes man to live and to dominate, is seen here as the individual translation of a more general "principle of power", which, along with the "principle of reproduction", is considered the evolution of species basic law. Starting from these biological considerations some concepts like powerlessness, omnipotence and repudiation are analyzed. The latter concept, in particular, according to the author's clinical experience, takes on considerable importance. Principle of power and repudiation, therefore, are proposed as two specific concepts for theory and practice of individual psychology. Classical antiquity has brought us some tragedies of Sophocles that corroborate this analysis: in particular, *Antigone*, which is discussed in this article, and *Oedipus Rex*, but on condition that this drama, too, is read in relational sense, instead of the instinctual sense, made cunningly by Freud.

Keywords: *ANTIGONE, ISMENE, ADLER, FREUD, VOLONTÀ DI POTENZA, PRINCIPIO DI POTERE, RIPUDIO, PSICOTERAPIA*

*Dies irae, dies illa
solvet saeculum in favilla:
teste David cum Sybilla.*

La vita vive sempre a scapito di altra vita.²

[1] Questo articolo fa parte di alcuni contributi in cui ho analizzato il principio di potere, con i vissuti di impotenza, onnipotenza e ripudio, a partire dall'*Antigone* e in riferimento alla clinica. Per gli altri contributi, vedi [29, 30, 37, 38].

[2] Per quanto riguarda la seconda citazione, in [32] ho proposto nove principi (che ho definito "Leggi fondamentali dell'inferiorità e della compensazione") intorno ai quali si sviluppano e si articolano gli scambi tra gli esseri viventi. La seconda legge afferma: "Senza alcuna eccezione, la vita vive, cioè trova la sua compensazione, a scapito di altra vita, che nell'uomo può essere la sua stessa vita" (32, p. 31). A proposito della prima citazione, il *Dies irae* di Tommaso da Celano (XIII secolo) esprime bene tutto il terrore dell'uomo, accompagnato da impotenza/inferiorità, onnipotenza compensatoria e ripudio, quest'ultimo sempre pronto a rinascere, anche se ottenuto invocando un Essere superiore, come recita la 16.ma terzina: "Signore onnipotente, dopo aver smascherato gli spergiuri/eretici (*confutatis maledictis*), e dopo averli condannati al fuoco eterno (*flammis acerbis addictis*), innalza me tra i santi benedetti (*voca me cum benedictis*)" (vv. 46-48; trad. libera).

I. Alcuni concetti introduttivi

La vita è relazione, senonché tutte le relazioni umane, sia interpersonali che con se stessi, nella realtà cosciente e/o inconscia, sono relazioni di potere, anche quelle sessuali. Per sua natura, il potere tende sempre a qualcosa di concreto con/su cui esprimersi e realizzarsi; cioè, qualcosa da controllare/possedere (cioè, su cui avere potere), in modo tale da realizzare il proprio godimento. Il potere vuole agire su quella realtà con cui desidera realizzarsi concretamente per il suo piacere, possibilmente con poche condizioni, con poche limitazioni.

Sentirsi bene e sicuri di sé vuol dire avere potere sulle varie componenti del Sé; anche l'amore per se stessi e l'amore (o l'interesse) per gli altri trovano significato in questo orizzonte prospettico, nelle loro varie forme espressive, dal narcisismo al totalitarismo paranoico. Si dice che nei campi di concentramento il potere sadico-paranoico delle guardie non derivasse dall'ubbidire ciecamente, ma – in quell'inferno, dove le regole del patto sociale erano state annullate – dal fatto che potevano agire impunemente, imponendo la loro volontà assoluta o il loro capriccio; racconta Moni Ovadia che al prigioniero assetato che chiedeva alla guardia perché (*warum?*), perché non l'avesse lasciato bere, nemmeno in una pozzanghera, e perché l'avesse scacciato con un calcio, mentre in ginocchio si inumidiva le labbra, il guardiano, che sui prigionieri aveva un potere di vita e di morte, rispose: “Non c'è perché” (*Nicht warum*).

Il potere, quindi, per sua natura, desidera esprimersi concretamente e vincere, e così realizzare il piacere di quel desiderio. Il desiderio, dal canto suo, ha sempre a che vedere con la possibilità di realizzare il potere sull'oggetto verso cui il desiderio tende. La base di questo “principio di potere”, che regola gli scambi degli esseri umani, è genetico-biologica ed evolutiva, per quanto nell'uomo essa venga modellata da complessi fattori socio-culturali. Vincere assieme, cooperare e condividere il successo, teoricamente, dovrebbe essere il risultato migliore negli scambi interpersonali, ma in pratica non sempre avviene così.

Vi è una bella espressione inglese che indica il senso di questo “meglio”, consistente nell'ottenere il successo in due, senza sopraffarsi reciprocamente, ed è “relazione win win”. Senonché, come ci insegna Adler, a volte il meglio è nemico del bene perché è dell'ordine ideale, e l'ideale è una meta ipercompensatoria finzionale che si scontra con il reale: qualcosa a cui tendere, ma impossibile da afferrare, che, anzi, se si pensa di poterla realizzare davvero, sovente si finisce in un mare di guai, fino alla tirannia di un regime assolutistico (con se stessi, come ad esempio nell'anoressia, ma anche socialmente).

I conflitti relazionali, cioè i conflitti di potere tra individui, se stemperati da un sentimento sociale inclusivo, possono portare a una buona cooperazione creativa, ma a volte essi si radicalizzano fino al desiderio di eliminare l'altro, visto come avversario

o nemico, e a volte possono portare all'eliminazione di entrambi i rivali in conflitto, come, ad esempio, nel caso dei fratelli Eteocle e Polinice (di cui si dirà). Senza arrivare a questi estremi letali in senso materiale, il conflitto può portare al ripudio dell'altro, corrispondente a una sua eliminazione simbolica: si tratta di casi, non tanto infrequenti, nei quali comunque il principio di potere si esprime nei modi più estremi.

Le relazioni, se analizzate dal punto di vista del principio di potere, mettono in evidenza che in esse qualcuno vince e qualcuno perde: "Publish or perish", recita una massima, valida nel mondo accademico, che si potrebbe tradurre con "Vinci o muori". Chi vince, per il fatto stesso di vincere e di conquistare/possedere l'oggetto della vittoria, realizza anche un sentimento di piacere (legato al senso di potenza e di superiorità, fino eventualmente al senso di onnipotenza), mentre chi perde vive un sentimento di dispiacere (legato al senso d'impotenza e d'inferiorità, fino eventualmente al senso di non valere nulla).

Nel caso della sessualità, di specifico vi è il fatto che il piacere, oltre a quanto appena detto, si carica di una particolarissima componente corporea, finalizzata in origine alla riproduzione. Si potrebbe dire, allora, che "principio di potere" e "principio di riproduzione", con i loro specifici godimenti, sono gli stratagemmi che l'evoluzione delle specie ha selezionato per la sopravvivenza. I fondamentali del modello psicologico adleriano poggiano su queste nozioni basilari di carattere biologico ed etologico: dal loro buon equilibrio dipendono il benessere e la salute mentale, sia individuale che sociale, altrimenti si va incontro a molte e svariate patologie, appunto individuali e sociali. I fondamentali della psicologia individuale che, come sappiamo, sono "volontà di potenza", "sentimento sociale", "inferiorità" e "compensazione" interrogano proprio il principio di potere, di cui qui si sta discutendo.

In base a quanto appena detto, la volontà di potenza è da considerare come la traduzione del principio di potere a livello individuale e/o sociale. Introducendo questo principio nel modello teorico adleriano, penso che si possano superare una serie di problematicità concettuali, legate al senso da attribuire all'aggressività, alla volontà di potenza e al sentimento sociale, in particolare quando bisogna distinguere tra aggressività positiva e creativa, e aggressività negativa e distruttiva.

Il sentimento di Sé, già dall'infanzia, viene percepito come un sentimento di valere e di potere. Il bambino, crescendo, deve conquistare il suo spazio vitale, lo spazio entro il quale egli possa sviluppare la sua identità e la sua sicurezza, dove si senta bene nella propria pelle, dove abbia diritto di parola, diritto di esprimere la sua creatività e i suoi desideri, ma dove, in particolare, – questo è fondamentale da tener presente – egli possa *realizzare* i propri desideri e quindi *sperimentarne* il piacere.

Quando si parla di desiderio, infatti, non è da pensare a qualcosa di astratto, come se il desiderio fosse qualcosa di importante, ma vago. Il desiderio non è mai teorico, si potrebbe dire, ma è sempre molto concreto. Molte considerazioni fatte per il potere,

quindi, valgono anche per il desiderio. Questo non è mai desiderio di nulla, afferma Platone³, ma è sempre desiderio di qualcosa di cui, chi desidera, sente la mancanza. Il desiderio è sempre desiderio di un oggetto reale che non si possiede (una cosa, una persona, una teoria) e che si vuole conquistare, per averlo e possederlo. Il piacere, di conseguenza, consiste nella realizzazione di un tale desiderio, cioè di un tale possesso. In termini adleriani, si può dire che il desiderio di un oggetto è il desiderio di esercitare un potere su quell'oggetto: è la volontà di potenza che si traduce in desiderio di potere concreto su di un oggetto, attraverso il quale un individuo compensa i suoi sentimenti di inferiorità, cioè i suoi sentimenti di essere mancante.

Amore, desiderio, potere, possesso, piacere, sono così dei termini che si rinviano in una dinamica circolare, in cui ognuno richiama l'altro e si definisce attraverso l'altro in una molteplicità di combinazioni; alla base, però, incontriamo lo stesso meccanismo, dato che, in definitiva, il sentimento di star bene e il relativo godimento sono strettamente collegati con la capacità di "potere", che è capacità di realizzare quel desiderio di potere, quindi capacità di riempire una mancanza, un vuoto mentale e affettivo, i quali non sono altro che differenti modi per indicare il sentimento di inferiorità.

II. *La legge più bella e la psicoterapia*

Se si prova ad applicare questi concetti anche solo al desiderio di stare bene fisicamente/di non soffrire/di conservare l'integrità fisica (cioè al desiderio di possedere l'oggetto salute), si può apprezzare la semplicità e la bellezza del modello adleriano; ugualmente, se lo si applica allo sviluppo infantile, alla salute mentale e a molti contesti sociali e istituzionali, uno dei quali è la psicoterapia.

Il bambino che desidera il seno materno, che desidera possederlo, fino a farlo suo (introiezione) – mentre, a sua volta, è contenuto/posseduto dalle braccia materne – realizza il suo piacere e la sua sicurezza attraverso quel possedere. Diceva Einstein che la legge fisica più bella è quella più semplice, perché solo nella semplicità si può percepire la bellezza; è mia impressione che, in particolare, i concetti psicologici adle-

[3] Come per il discorso d'amore (eros) fatto nel *Simposio*, così Platone [40] segue lo stesso schema argomentativo per il desiderio, tanto è vero che alla fine desiderio e amore vengono a coincidere. Ecco in sintesi il ragionamento platonico: "Chi desidera, desidera qualche cosa" (*Filebo* 35b); "Ciascun desiderio, considerato in sé, è desiderio solamente di quella cosa in sé di cui esso è naturale desiderio" (*Repubblica* 437e). La questione, sia per l'amore che per il desiderio, come si vede, è posta in termini molto concreti, in riferimento a un oggetto di cui chi ama/desidera è carente. In ognuno dei due modi, vi è quindi una mancanza che si vuole colmare. Tra amore e desiderio Platone stabilisce un legame circolare che gli fa dire: "Ogni desiderio è amore" e "ogni amore è desiderio" (*Simposio* 205d, 206a) di qualcosa, verso cui amore/desiderio muovono per possederla. Platone non esplicita le questioni di potere, ma si deduce che esse consistono nella capacità di mettere in atto tutto ciò che è necessario per realizzarlo, quindi per realizzare amore/desiderio e per possederne l'oggetto; di conseguenza, le considerazioni sull'amore/desiderio si estendono anche al potere, come se questa trilogia concettuale (amore, desiderio, potere) fosse strettamente intrecciata intorno agli stessi meccanismi psicodinamici di inferiorità, mancanza e compensazione. Per ognuno dei tre termini, è nel possesso che consiste il piacere, che è godimento di cose che sono, ma anche di cose che sono state, o che sono solo immaginate (*Filebo* 40d). Quest'ultimo punto, che accenna alla dimensione immaginaria dell'uomo, porta la riflessione sulla complessità della visione prospettica adleriana, che si confronta con un immaginario desiderio infinito, o con l'onnipotenza di un desiderio assoluto.

riani di inferiorità e di compensazione, sempre biologicamente fondati [32], abbiano in sé un raggio di quella bellezza.

Si tratta di concetti bene applicabili alla psicoterapia. Qui si confrontano due soggetti con due desideri idealmente confluenti: il paziente che si trova a vivere un sentimento di inferiorità/impotenza e che vorrebbe riacquisire la capacità di stare bene; il terapeuta che si trova in una condizione di potere, grazie alla quale vuole aiutare il paziente a superare la sua inferiorità/impotenza. Questo è un esempio relazionale in cui si vince assieme; anzi, si potrebbe dire, che il successo di una relazione psicoterapeutica è tale solo se si vince assieme, quindi si tratta di una “relazione win win”, la quale potrebbe essere presa a *modello paradigmatico (ideale) di ogni relazione umana*.

Si deve aggiungere, però, che questo è possibile solo se i due soggetti impegnati nella relazione psicoterapeutica sono in grado di confrontarsi con i loro reciproci sentimenti di impotenza, di compensazione onnipotente e di ripudio, in quanto meccanismi di difesa: essi si esprimono, oltre che nella storia individuale di ognuno, anche nella specifica storia della loro relazione transferale e controtransferale.

III. *Il conflitto e il ripudio (prima parte: in generale)*

Ho detto che “vincere assieme” dovrebbe essere l'ideale di ogni scambio tra esseri umani, ma che l'ideale è una meta finzionale a cui dobbiamo tendere, per quanto difficile/impossibile da realizzare. Proprio difficile, visto che, a volte, i conflitti relazionali diventano talmente radicali che si può giungere sino al desiderio di annullare l'altro, come nel caso appunto del ripudio. Il ripudio è qualcosa di assoluto nel quale l'altro non ha più diritto di esistere; è un sentimento più forte del rigetto, perché nel ripudio il valore dell'altro viene considerato uguale a zero. Vi è sempre qualcosa di totale e di paranoico nel ripudio. In un certo senso, esso evoca il concetto di negazione onnipotente dell'altro, considerato come assolutamente “altro da me”, pericoloso e da eliminare. Il ripudio è come una condanna a morte in senso relazionale; è l'ultimo atto psichico prima della morte. Laio ripudia il figlio appena nato e, dopo avergli bucato i piedi, lo dà a un servo perché lo esponga; è solo dopo, visto che quello sventurato si salva, che sarà chiamato Edipo, cioè “Piedi gonfi”, come a dire che sarà chiamato con un *nickname*, con un nomignolo (in senso clinico: con un nome-sintomo), che diviene così un'indelebile memoria corporea di quel ripudio, di quel trauma.

Il piacere di chi ripudia consiste nel realizzare il desiderio di eliminare l'altro completamente, di azzerarlo, quasi si trattasse di un “potere di vita e di morte sull'altro”. In questo caso, naturalmente, l'altro non è da possedere ma, al contrario, è un oggetto da annullare, da espellere, perché fonte di dispiacere psichico, di sofferenza, di dolore. Un paziente mi disse una volta che, per superare la fine di una relazione sentimentale, metteva in atto un processo mentale del tutto particolare, una specie di processo mentale onnipotente, che ogni volta gli permettesse di trasformare l'altro in “aria” (cioè, di ridurlo a “nulla”).

Senza dimenticare un fenomeno invasivo come il bullismo, molti fatti di cronaca, di drammatica attualità, legati al conflitto tra i sessi, con l'uccisione di donne o il loro sfiguramento con acidi, sottintendono questo principio di potere, portato all'eccesso di un desiderio onnipotente e perverso (come è sempre perverso il desiderio onnipotente) che spinge a voler possedere completamente l'altro oppure, in caso di scacco, a ripudiarlo, cioè a volerlo ridurre a zero.

Sono gli opposti che si toccano: o annullare l'altro, in quanto soggetto psichico, per eccessivo (patologico) amore, quindi per realizzare il desiderio di un suo possesso totale; oppure, annullarlo eliminandolo fisicamente.

Lo sfiguramento, rispetto all'uccisione, sottolinea bene il meccanismo perverso del potere tirannico come, per altri versi, quello descritto al punto I circa il comportamento della guardia nel campo di concentramento; lo sfiguramento, infatti, può consentire all'altro di esistere ma, anche in questo caso, solo alle condizioni di chi ha il potere: solo se l'altro "non è più lo stesso", solo se la sua figura è ridotta a una mostruosità impresentabile (come vedremo per Antigone e Ismene, il conflitto nasce sempre da un aut aut inconscio, quindi agito più o meno inconsciamente: con me, o contro di me; con me o nulla).

IV. La dinamica di base del principio di potere e del ripudio

La dinamica relazionale dell'impotenza, dell'onnipotenza e del ripudio può essere presente in molti ambiti. Quelli che a noi interessano maggiormente sono gli ambiti individuali e familiari, ma non vanno dimenticati gli ambiti sociali, istituzionali, religiosi e politico-ideologici.

A volte il ripudio può esprimersi anche contro la scienza, quando la scienza va contro un'ideologia dominante (ad esempio, Galileo contro l'ideologia della Chiesa cattolica); o può esprimersi nel campo delle pseudoscienze, come è il caso delle cosiddette "scienze umane", dove un modello teorico si ritiene superiore a un altro e riesce, più per retorica che per scienza, ad ottenere un maggiore consenso (ad esempio, la psicoanalisi nei confronti della psicologia individuale).

La dinamica relazionale però, in ognuno di questi casi, è sempre la stessa:

- i) vi è un potere forte (o che si ritiene tale, fino all'onnipotenza),
- ii) a cui si contrappone un potere più debole,
- iii) il quale vorrebbe essere riconosciuto/rispettato.
- iv) Se il potere forte e quello debole non riescono a trovare un buon equilibrio, o una buona integrazione; oppure, addirittura, se il riconoscimento del potere debole comprometterebbe la natura stessa del potere forte,
- v) allora si può giungere ad una contrapposizione radicale tra i due poteri, a cui segue la condanna/ripudio del più debole.

Nella nostra esistenza siamo regolarmente confrontati con i punti (I), (II) e (III), ma è intorno al punto (IV) che si gioca l'equilibrio tra le persone, i gruppi, le istituzioni e le culture. Se viene a mancare la possibilità di un buon compromesso, il punto (IV) può facilmente sfociare in (V), cioè può portare alla rottura delle relazioni, fino alla loro contrapposizione più radicale e assoluta.

L'equilibrio di (I), (II), (III) e (IV) va sempre inteso come un buon compromesso tra volontà di potenza e sentimento sociale, tra volontà di dominio/controllo onnipotente e sentimento di partecipazione, tra identità e disidentità, tra difesa del particolare e apertura alla comunità, alla tolleranza, all'integrazione, all'inclusione, alla "Wir Kultur" (come dicono i Tedeschi che promuovono questo principio nei gruppi aziendali), pur nel rispetto delle diversità individuali. Accenno nei prossimi punti ad alcuni esempi di conflitti storico-politici e di conflitti istituzionali, compreso quello che vide opposti Freud e Adler, prima di descrivere alcuni esempi di conflitti famigliari, derivanti dall'*Antigone* e dalla clinica.

V. Il principio di potere e il ripudio in alcuni esempi storici

Il principio di potere, inteso in senso evolucionistico, non è altro che un principio etologico di sopravvivenza, legato alla difesa del territorio e al migliore adattamento; nel corso dell'evoluzione si è sviluppato/articolato in modo tale da divenire competente a livello individuale e sociale, valido cioè per l'individuo, per i piccoli gruppi e per i grandi gruppi. La sua influenza, in alcuni periodi storici, si esprime a livello politico e sociale in maniera drammatica, sino alle forme più estreme di assoggettamento dell'altro (vedi, ad esempio, il colonialismo e la schiavitù) e di ripudio del diverso, già dalla cultura greca dominante indicato come barbaro. In tal senso, ad esempio, si possono intendere le guerre di religione, le dittature con sterminio del nemico e i già ricordati "campi" e, nella contingenza attuale, il flusso migratorio di intere popolazioni, nei confronti delle quali si ergono muri.

Nei conflitti radicali di ordine politico, sociale e ideologico, la contrapposizione tra il potere forte e quello debole può avere tre esiti: (1) può portare a dei veri e propri tentativi di rivoluzione, in cui il potere forte può vincere ancora; si vedano, ad esempio, le infinite ribellioni contro l'Impero romano domate con la forza. (2) può portare a una scissione, come nel caso dell'opposizione luterana contro la Chiesa cattolica. (3) può portare, infine, a un rovesciamento di potere; si veda, ad esempio, la fine dell'Impero romano, quando non fu più in grado di contrastare le ribellioni; ma si vedano anche la rivoluzione russa del 1917 contro lo zar Nicola II e la rivoluzione cubana contro il dittatore Batista nel 1959.

In ognuno di questi casi, pure con caratteristiche diverse, è presente il tema del ripudio, cioè l'annullamento dell'altro: non solo del debole da parte del forte, ma anche il contrario, indipendentemente dalla possibilità di metterlo concretamente in atto.

Roma ripudiava i cosiddetti barbari, i quali a loro volta ripudiavano Roma, la odiavano ed erano disposti a morire pur di non sottostare al suo potere; così come la odiavano i Cartaginesi e Annibale, a cui, da bambino, il padre Amilcare Barca fece giurare odio eterno contro quella che, con un bell'ossimoro, sarebbe stata chiamata la Città eterna (ai punti VII e XII vedremo il senso concreto dell'ideale guerriero che Freud coltivò già da bambino e che alimentò sognando proprio Annibale in movimento contro Roma; Freud si costruì un tale ideale, verosimilmente in forma compensatoria di quella che lui stesso dice di avere sofferto, cioè la condizione di emarginazione inferiorizzante degli ebrei, nonostante visse in una nazione che S. Zweig ha descritto come "Austria felix"; anzi, forse proprio per questo, la sua sofferenza e il suo spirito di rivalse furono più acuti: sta di fatto che nella costruzione di quell'ideale guerriero, Annibale rappresentava per Freud uno dei modelli da seguire per conquistare Vienna, abbattendo il perbenismo della cristiana Roma).

VI. *Altri esempi storici*

Anche nel caso dei sistemi scientifici, come detto, quando la novità scientifica comporta un cambiamento epistemologico (ideologico), vissuto come pericoloso, si può giungere a dei conflitti gravi, fino al ripudio. Si considerino, ad esempio, i casi delle rivoluzioni galileiana e darwiniana con la loro condanna da parte della Chiesa cattolica. Galileo e Darwin furono condannati/ripudiati come eretici con delle procedure analoghe ai processi alle streghe (Galileo, abiurando, evitò il rogo, a cui pochi anni prima, nel 1600, Giordano Bruno non era sfuggito).

VII. *L'esempio di Freud, di Lutero e di Adler*

Il campo delle psicoterapie fa parte delle scienze umane, che sono delle scienze "deboli", cariche più di ideologia che di scienza. La storia della psicoanalisi lo dimostra, dato che, collocandosi all'interno di questo campo, anch'essa può essere letta sulla base del principio di potere, con i risvolti di cui si sta parlando, quindi riferiti all'impotenza, all'onnipotenza e al ripudio.

Freud era un genio in tante cose, ma lo era anche nella gestione del potere e del ripudio; era un abilissimo stratega che si ispirava ad Annibale e a Napoleone, suoi modelli ideali già dall'infanzia. In quest'ottica potrebbero/dovrebbero anche essere analizzati i suoi numerosi conflitti all'interno del movimento psicoanalitico degli inizi, in particolare quelli con Adler, Jung, Tausk, Ferenczi, per non parlare dei suoi rapporti con Breuer, con Fliess e con chi incarnava la figura dell'antagonista, di cui egli diceva di avere sempre avuto bisogno. Insomma, il Nostro aveva un grandioso "ideale guerriero" (un *Kriegerideal*), come scrive nell'*Interpretazione dei sogni* (14, p. 187), tenendo presente che *Krieg* vuol dire "guerra, conflitto armato": uno schema relazionale aggressivo ben collaudato, si direbbe, e... rimosso, a favore di una mitica e stucchevole libido.

Così, quello che subì dei vissuti di ripudio fin da bambino, imparò a compensarli ripudiando (vedi anche il punto V e tutto il punto XII).

Alcuni dei compagni della prima ora, non riuscendo a essere riconosciuti da Freud, ma non avendo la forza di separarsene, finirono male; per loro valgono i punti (III), (IV), e (V) dello schema indicato sopra, al punto IV: Tausk, addirittura, si suicidò, mentre Ferenczi implose in una forma larvata di suicidio. Adler, invece, non essendo riuscito a fare accettare/valere le sue idee all'interno del movimento psicoanalitico, e nonostante il potere freudiano lo avesse condannato (ripudiato) come eretico, ebbe la forza di credere nella propria originalità e autonomia; pertanto, fu capace nel 1911 di separarsi e di fondare, dopo la scissione, un nuovo movimento con un suo "manifesto" [2]. L'esempio dello scisma luterano, menzionato al punto V (2), dimostra in un certo senso che Lutero fece la stessa cosa quando venne condannato/ripudiato come eretico da Leone X nel 1521: Lutero credette nella sua opposizione contro Roma ed ebbe il coraggio di dare origine allo scisma luterano-protestante.

A questo punto, mi sia consentito un piccolo inciso storico, a proposito di impotenza, onnipotenza e ripudio. Il paragone tra Lutero e Adler mi sembra interessante anche in riferimento a quanto avvenuto dopo il rispettivo "scisma". Lutero lanciò contro il Papa la seguente invettiva: *Pestis eram vivus, moriens ero mors tua*, "Da vivo ero la tua peste, morendo sarò la tua morte". Adler non si è mai espresso con un'invettiva contro Freud; piuttosto, egli subì il ripudio e la *damnatio memoriae* a cui Freud lo condannò e nei primi commenti *post mortem*, subì anche il sarcasmo del grande psicoanalista, sprezzante e gratuito, come può esserlo quello di un dio perverso o di un tiranno⁴.

Comunque, nonostante lo scherno freudiano mirante a neutralizzarlo, o ad annullarlo, il movimento adleriano ha realizzato nel corso del Novecento qualcosa tipo l'invettiva che il frate tedesco lanciò contro il Papa. In effetti, la psicologia individuale ha rappresentato una specie di "peste" della psicoanalisi freudiana, nel senso che è stata la prima a smascherarne la costruzione finzionale onnipotente, finendo per modificarla, teoricamente e praticamente: sia per quanto riguarda il suo riduzionismo biologico (pulsione sessuale e determinismo), sia per quanto riguarda la sua assoggettante e algida modalità di intendere la relazione con il paziente.

[4] Tutti gli dèi, in un certo senso, sono anche dei "tiranni" e dei "perversi", perché nella loro onnipotenza possono fare delle cose senza obbligo di renderne conto (vedi anche punto VIII). Ferenczi usa apertamente (in forma di litote) l'appellativo di tiranno per Freud, ma lo fa quando ormai è troppo tardi per trarne le conseguenze, e quando ormai il suo destino è irrimediabilmente segnato come eretico. Per certi aspetti egli era più vicino ad Adler che a Freud e, forse, non a caso i suoi scritti, chiaramente ripudiati da Freud e dalla sua corte, uscirono dal letargo solo parecchi decenni dopo la sua morte. Egli, letteralmente, si consumò a Budapest in drammatico isolamento nel 1933, dopo aver offerto l'anno precedente, al congresso psicoanalitico di Wiesbaden, il suo ultimo e forse più famoso contributo circa la confusione tra la lingua degli affetti e la lingua delle passioni [11]. Il termine "tiranno" fu usato da Ferenczi, insieme ad altri simili (vedi nota 9), nella conferenza del 6 maggio 1931 che egli fu invitato a tenere presso l'"Associazione viennese di psicoanalisi", in occasione del 75.mo compleanno di Freud (10, pp. 397). Ho trattato l'argomento in [33].

Le idee di Adler, come Ellenberger ha messo bene in evidenza [8], hanno in effetti alimentato molte posizioni poco ortodosse all'interno del movimento psicoanalitico (da Ferenczi a Winnicott, Fromm, Sullivan e, più di recente, Kohut) per quanto, dopo le prime due grandi scissioni, quella di Adler e quella di Jung, tutti gli altri "eretici" (compreso l'enigmatico Lacan) abbiano continuato a definirsi psicoanalisti, vivendo a volte come dei "separati in casa".

Sia detto come suggerimento per ulteriori ricerche, ma il fenomeno dei "separati in casa" è uno degli aspetti interessanti del movimento psicoanalitico, sintomatico del principio di potere vigente nel gruppo e tra il gruppo e la società; si tratta di qualcosa che ricorda gli "scissionisti" di certi partiti politici, i quali, a volte opportunisticamente, restano dentro il partito per usufruire del nome altrimenti, separandosene realmente, rischierebbero di scomparire nel nulla. L'unico psicoanalista che in questa storia sia stato capace di svolgere un ruolo paradossale è stato Lacan: espulso dall'Associazione internazionale, si è schierato contro la psicoanalisi ufficiale, scomunicandola a sua volta, in nome di un "ritorno a Freud" (la genialità di Lacan, in effetti, è paragonabile solo a quella di Freud, compreso lo stile di scrittura, per quanto, per chiarezza espositiva, quello dell'allievo sia opposto a quello del maestro).

Ma ritorniamo ad Adler. Egli si separò da Freud, come Lutero da Roma, perché aveva da proporre un modello relazionale alternativo a quello pulsionale freudiano, e, fortunatamente, ebbe il coraggio di non correre dietro ai fuochi artificiali della sempre più potente "chiesa" psicoanalitica. Già con la sua riflessione del 1908 [1] sull'aggressività e sul potere, Adler iniziò a mettere in evidenza l'intreccio pulsionale nelle dinamiche inferiorità/compensazione, impotenza/onnipotenza, insite nello sviluppo individuale, ma anche in ogni relazione interpersonale, quindi negli sviluppi psicopatologici e nella relazione psicoterapeutica [2, 3, 4, 5, 6, 7]. Questo patrimonio teorico è divenuto ormai comune a molte scuole; esso comprende anche il modo in cui Adler intese la relazione psicoterapeutica: un rapporto più paritario, più empaticamente partecipativo, perché lo psicoterapeuta, secondo lui (per parafrasare una metafora di Ferenczi), non era un biologo che in laboratorio analizza al microscopio la pulsione sessuale, ma era un giardiniere che deve prendersi cura di una pianta con la ragione e con il cuore⁵.

[5] È di fondamentale importanza ai fini dello sviluppo psicologico infantile l'esperienza relazionale empatica. Come di recente ha ribadito Fassino – a proposito di intersoggettività, una teoria "inserita nel bagaglio teorico della psicoanalisi ad opera soprattutto di Stern e del Boston Change Process Study Group" (9, p. 27) – anche per lo sviluppo di una buona relazione terapeutica è fondamentale la comprensione empatica (come dire, usando la ragione e il cuore) in quanto agente dell'alleanza terapeutica e della stessa terapia; egli, poi, ne prospetta così la base neuropsicologica: "La plasticità del meccanismo specchio potrebbe giocare un ruolo importante nella costituzione delle memorie implicite che accompagnano costantemente le nostre relazioni con gli oggetti interni e esterni, come una sorta di *basso continuo*" (9, p. 31).

VIII. *L'Antigone (prima parte: sui vari conflitti, in generale)*

L'*Antigone* di Sofocle è una tragedia molto ricca di conflitti legati all'impotenza, all'onnipotenza e al ripudio. Al 23.mo Congresso IAIP presentai un lavoro dal titolo "Antigone vive" [29], in cui analizzai il conflitto più famoso, quello tra l'impotenza di Antigone e l'onnipotenza di Creonte, cioè il conflitto tra un comune cittadino e il re-tiranno, tra un individuo e il potere dello Stato.

Nella tragedia, però, vi sono altri conflitti: quello mortale tra i fratelli Eteocle e Polinice, quello tra le sorelle Antigone e Ismene, e ancora tra il padre Creonte e il figlio Emone, tra Antigone e Emone (suo promesso sposo), tra Creonte e sua moglie Euridice e, non da ultimo, un grandioso conflitto tra l'onnipotenza della natura e l'impotenza dell'uomo, il quale cerca prometeicamente di contrapporsi alla natura per compensare la sua inferiorità (il modo onnipotente/tracotante in cui l'uomo a volte si oppone alla natura è uno degli esempi in cui si vede come onnipotenza e perversione siano le due facce della stessa medaglia; vedi nota 4).

Ognuno di questi conflitti dell'*Antigone* comporta una contrapposizione radicale di potere, sovente al limite del ripudio, in modo tale che nel dramma ci si muova sempre *tra la vita e la morte*, come è tipico delle tragedie. Al prossimo punto presento una breve sintesi dell'opera sofoclea [44] e di alcuni conflitti in essa rappresentati.

IX. *L'Antigone (seconda parte: alcuni esempi di conflitti)*

Antigone e Creonte sono i protagonisti principali di questo dramma portato in scena da Sofocle 2.500 anni fa, nel 442 a.C. I fratelli Eteocle e Polinice (figli di Edipo e di Giocasta; fratelli di Antigone e di Ismene) si sono uccisi per il regno di Tebe. Il nuovo re-tiranno, Creonte, proibisce che il traditore Polinice riceva una degna sepoltura e ordina che venga abbandonato in pasto ai cani e agli uccelli, pena la morte per i trasgressori. Antigone rifiuta di obbedire alla legge della Città (cioè alla legge del potere stabilita da Creonte) e afferma di voler ubbidire solamente alle leggi degli dèi, che sono leggi non scritte, ma che esistono da sempre (vv. 452-457).

Questo è il conflitto principale che viene normalmente analizzato: un conflitto etico tra la ragione di Stato e la ragione di famiglia/del sangue, tra la ragione generale e quella particolare. Antigone afferma che non può lasciare suo fratello insepolto, anche se sarà condannata a morte. Cerca di coinvolgere la sorella nel suo proposito, ma Ismene rifiuta, e così va a morire da sola.

Il conflitto di potere che Sofocle mette in scena è grandioso, tanto che Hegel parla di quest'opera come della migliore tragedia di sempre [19]. Alcuni hanno paragonato Antigone a Giovanna d'Arco; essa è divenuta il simbolo dell'emancipazione femminile, ma anche del conflitto tra coscienza individuale e autorità pubblica.

Goethe e Schiller pensano all'eroina greca come a un modello di libertà. Il romanticismo tedesco, innamorato della Grecia classica, è sedotto dall'etica del sacrificio insito nel personaggio sofocleo, un sacrificio disinteressato che alcuni giunsero a considerare persino superiore a quello di Cristo. Antigone diviene anche un modello di vita, tanto che Kierkegaard [21] vi paragona il suo destino e il suo volontario isolamento. Per tutte le notizie di questo paragrafo, vedi [46].

Vediamo ora qualche altro conflitto celato dietro al grande conflitto etico, prima di parlare del ripudio vero e proprio operato da Antigone nei confronti di Ismene. Per ognuno dei conflitti menzionati, possono essere facilmente individuati i temi dell'impotenza, dell'onnipotenza e del ripudio, variamente espressi (lo stesso personaggio a seconda del conflitto, può esprimersi diversamente), per cui lascio al lettore la libertà di svolgerne l'analisi.

IX.1. *Il più antico esempio di "protesta virile"*

Innanzitutto vi è il conflitto uomo-donna, espresso proprio nei termini adleriani della "protesta virile" [2, 7], come si evince da queste due frasi pronunciate da Creonte: "In realtà io non sarei un uomo, ma uomo sarebbe costei, se la sua tracotanza restasse impunita" (vv. 484-485); "Finché vivo, non comanderà una donna" (v. 525). Dal canto suo, Antigone esprime tutto il suo disprezzo contro il potere (o meglio, contro l'abuso di potere) di Creonte e lo sfida apertamente; ad esempio dicendo: "Se ti sembra che io agisca da folle, questa mia follia la devo a un folle" (vv. 469-470), ma in particolare, quando lo accusa di essere un tiranno e dice con sarcasmo: "Tutti i cittadini approverebbero il mio atto, se la paura non gli impedisse di parlare.

Senonché la tirannide, fra i tanti pregi, ha anche questo: che le è permesso dire e fare quello che vuole" (vv. 504-507). Tra l'altro, in quest'ultima frase, sono contenute due allusioni: 1) alla *parresia*, cioè al parlare liberamente [12] e all'affrontare con coraggio il rischio che si corre quando ci si oppone al potere (all'onnipotenza del tiranno, in particolare), e 2) alla difficoltà di uscire dalla costrizione dei vincoli omertosi [26, 27, 34]. Per la posizione di Ismene nei confronti del potere, vedi il punto XIII.1.

IX.2. *Un conflitto mortale tra due fratelli*

Quello tra Eteocle e Polinice è un classico caso di rivalità fraterna per il potere, cioè per il governo della Città; il conflitto, assolutamente inconciliabile, finisce con i due fratelli che si affrontano in armi e si danno, reciproca, la morte. Il conflitto tra fratelli è già presente nella Bibbia, ma è Sofocle che ne specifica la dimensione psicologica legata all'abuso di potere compiuto, nel nostro caso, da parte del fratello maggiore che mirava a conservare illecitamente (senza rispettare i patti) il regno di Tebe.

IX.3. *L'eterno conflitto uomo-natura, contenuto nel primo canto corale*

Questo è un conflitto poco considerato dagli studi sulla tragedia sofoclea, sia filosofici che psicologici; esso, però, è di grande attualità, tanto che Heidegger [20] considerava il coro del primo stasimo dell'*Antigone* (vv. 332-383) – quello che inizia con il famoso *Pollà ta deiná* “Molte sono le cose sublimi/tremende (*deiná*) che si muovono sulla terra, ma nessuna è più sublime/tremenda (*deinóteron*) dell'uomo” – come una vera e propria summa, in cui sono racchiusi l'essenza e il mistero dell'essere umano.

I primi due versi sono apocalittici e indicano che tra le molte cose sublimi/tremende (*deiná*) esistenti al mondo (cioè che l'uomo giudica tali), nessuna è più sublime/tremenda (*deinóteron*) dell'uomo, come dice Sofocle al v. 333: per un attimo il poeta costringe l'uomo a non guardare fuori da sé, ma a guardare se stesso nell'ottica del “Conosci te stesso”⁶, per conoscere la propria potenziale bellezza, ma anche la propria potenziale “tremendità”. Infatti, il greco *deinón* è un termine medio e può voler dire “temibile, terribile, tremendo, spaventoso”, ma anche “straordinario, mirabile, forte, potente”. Heidegger lo intende addirittura come “violento”; commentando il passo infatti, egli riferisce il termine a “ciò che è violento dell'uomo” e traduce i vv. 332- 333 così: “Vi sono molte cose che fanno violenza. Nulla però/è più violento dell'uomo” (20, p. 65).

L'uomo, il *deinóteron*, quindi ciò che di più tremendo/sublime esiste in natura, è l'inventore della tecnica e, in quanto tale, si è dotato di uno strumento con cui, si potrebbe dire in senso leopardiano, “finge” la sua onnipotenza (“Io nel pensier mi fingo”, 22, v. 7). L'uomo, così, dà inconsciamente forma alla sua perversione (l'onnipotenza e la perversione vanno di conseguenza, per definizione, come ho detto in nota 4), trattandosi nel nostro caso di un'onnipotenza distruttiva dato che egli si illude di poter realizzare, con l'astuzia e con la tecnica, il desiderio di andare sempre oltre: come se fosse un desiderio di potere infinito di dominio sul mondo.

L'uomo, così, “si finge nel pensier suo” di essere superiore, di potere tutto, di conquistare la terra, di avere dominio sui mari e sugli uccelli dell'aria, ma in questo modo, dice Sofocle, egli diviene solamente il simbolo del *perissón*, di ciò che è eccessivo, tracotante, sia verso l'alto che verso il basso, possiamo aggiungere noi: sia nel senso dell'onnipotenza, del super-uomo (il nietzscheano *Über-Mensch*, che vale per noi come una finzione rafforzata della volontà di potenza), sia nel senso dell'impotenza,

[6] Come nel caso di altre locuzioni famose, antiche e moderne, il rischio è di un loro svuotamento di senso o di una loro inflazione tipo “usa e getta”, per cui trasportano pensieri che non penetrano più nell'anima. A questo fenomeno di facile consumo, verosimilmente, è da attribuire anche il fatto che, delle due massime delfiche, quella citata è divenuta famosissima (*Gnoti seautón*), mentre l'altra che recita: “Nulla in eccesso” (*Medèn ágan*), è stata praticamente dimenticata. Forse non poteva essere diversamente, se si considera anche il fatto che l'uomo è sempre più narcisisticamente spinto [32] a correre dietro alle chimere di un desiderio eccessivo.

dell'infra-uomo, un concetto che una paziente mi ha tradotto con il neologismo *Null-Mensch*, cioè Uomo-Nulla, che vale per noi come una finzione rafforzata del nichilismo esistenziale (un concetto che, oltretutto, ritroveremo alla fine di questo saggio, in riferimento alle ultime disperate parole pronunciate da Creonte in chiusura del dramma, quando egli si definirà proprio un uomo-nulla).

L'uomo, correndo dietro ai suoi sogni impossibili, afferma ancora Sofocle, ammesso che riesca a inventare sempre nuovi strumenti di dominio sulla natura, non potrà mai evitare di essere un piccolo burattino nelle sue mani tanto più quanto più insiste per evitare di esserlo, dato che non riuscirà mai a inventare una tecnica capace di vincere il dolore e la morte.

X. *Antigone, un paradigma teorico*

I conflitti di cui parla l'*Antigone*, come si vede, si prestano bene ad essere analizzati secondo il principio di potere, quindi secondo i parametri "impotenza, onnipotenza, ripudio" per cui, a mio parere, l'opera sofoclea costituisce una preziosa messa in scena di un paradigma teorico psicologico e relazionale, utile per il modello adleriano. Anzi, si potrebbe dire che questo dramma andrebbe preso a paradigma della psicologia individuale circa le dinamiche legate all'inferiorità/compensazione.

A questo punto della nostra riflessione, se mettiamo assieme la teoria platonica del desiderio, inteso come una mancanza/inferiorità da compensare attraverso il possesso dell'oggetto desiderato, cioè attraverso l'esercizio di potere su quell'oggetto, per quanto in quella compensazione possa essere contenuta l'apertura all'inventiva, alla scoperta e alla creatività, sia nel campo dell'arte che della scienza; se mettiamo assieme, dicevo, questi spunti teorici derivanti da Platone e i conflitti relazionali che Sofocle sviluppa nell'*Antigone*, il campo psicologico in generale e la psicologia individuale in particolare possono recuperare molte suggestioni psicodinamiche e psicopatologiche, al fine sia di arricchire i modelli di riferimento con del materiale classico e universalmente noto (in questo caso, bene in sintonia con i principi adleriani fondamentali), sia per collocarli in una dimensione di psicologia storica.

XI. *Paradigma antigoneo e paradigma edipico (inteso in senso relazionale): due proposte per la Psicologia Individuale*

Il giudizio filosofico di Hegel, che – abbiamo visto – considerava l'*Antigone* come l'*exemplum* assoluto di tragedia, possiamo estenderlo, allora, alla psicologia in questo modo: Sofocle è un grande conoscitore dell'animo umano, capace sia di leggerci molte sfumature contraddittorie e inquietanti delle relazioni individuali e sociali (legate a quello che qui ho definito principio di potere, con il suo corteo espressivo di impotenza, onnipotenza e ripudio), sia di esprimerle in opere immortali. In due tragedie in particolare, egli sembra compendiare un manuale *ante litteram* di psicologia dello

sviluppo e di psicopatologia: nell'*Antigone* e nell'*Edipo Re*. Dell'importanza dell'*Antigone* per la psicologia individuale stiamo vedendo; per l'*Edipo Re* vale la stessa cosa, a condizione però che anche questo dramma venga letto in senso relazionale e non in senso pulsionale, come surrettiziamente è stato fatto da Freud.

L'*Edipo Re*, come si sa, è stato preso da Freud a paradigma della psicoanalisi circa la dinamica pulsionale edipica; però non è mai stato detto che, nel fare questo, l'inventore della psicoanalisi ha dato una delle migliori prove di astuzia strategica, come vedremo meglio nel prossimo punto, operando sul testo e modificandolo in modo a lui conveniente, al fine di sostenere la propria tesi [31]. Questa tragedia sofoclea, come l'*Antigone*, va letta invece in senso relazionale e, pertanto, è molto più compatibile coi termini adleriani che con quelli freudiani; infatti, a un'analisi filologica attenta non solo risulta che essa è satura di conflitti di potere e di ripudio più che di impulsi sessuali inconsci, ma risulta anche piena di ambiguità e di contraddizioni con cui i personaggi cercano di misconoscere (il famoso "non sapevo" di Edipo) dei reati avvenuti coscientemente: il reato di parricidio commesso da Edipo e il reato di incesto commesso da lui e da Giocasta. Il lavoro di analisi testuale, che ho compiuto in collaborazione con un filologo classico, mi ha permesso di mettere in evidenza questi aspetti e di collegarli in una visione d'insieme che ho indicato come la "versione anamorfica" del dramma [26].

XII. *Il machiavellico Freud e il senso del suo ripudio adleriano*

Nel 1907 Freud rispose a un questionario sui dieci libri più importanti da leggere e indicò i due poemi omerici, Sofocle (senza specificare nessun titolo, quindi riferendosi a tutto il *corpus* delle sette tragedie pervenutoci) e alcuni drammi di Shakespeare. Ciò fa intendere che egli conoscesse bene il tragediografo ateniese, per cui non stupisce tanto che si serva dell'*Edipo Re* a suo piacimento, come detto "arraggiando" il testo [31], ma stupisce che in tutte le sue *Opere* non risulti mai menzionata l'*Antigone* [38]. Nei due lavori appena citati, ho analizzato i probabili motivi di tali procedure; ne riprendo alcuni aspetti ai fini delle considerazioni che stiamo svolgendo sul principio di potere, in questo caso in costante riferimento all'ideale guerriero del Nostro e alla sua raffinata capacità di ripudiare.

XII.1. *Sulla lettura tendenziosa dell'Edipo Re da parte di Freud e sul suo muoversi avventurosamente tra impotenza e onnipotenza, tra letteratura e scienza*

Nell'*Interpretazione dei sogni* (14, pp. 243-245), Freud modificò a suo piacimento alcune citazioni dell'*Edipo Re*; egli lo fece per adattare il testo, al fine di realizzare meglio il suo desiderio di presentare una nuova teoria, validata non solo dalla clinica, ma anche dalla letteratura classica. La questione è che, in questa circostanza, egli non solo adattò il testo letterario, ma anche il dato clinico. Infatti, nella prima edizione del libro scrisse: "Come allora [ai tempi della tragedia], anche oggi il sogno di avere rap-

porti sessuali con la madre è frequente in molti uomini, che lo raccontano indignati e sorpresi” (14, p. 245). Ora, questo dato, presentato come certo e, implicitamente, universale, è falso, tanto è vero che Freud successivamente ne modificò il senso [31]. Seguendo simili procedure artefatte, Freud afferma di voler spiegare il vero significato della tragedia sofoclea, ma in realtà enuncia una serie di fantasiose illazioni inficiate da una specie di petizione di principio e sostenute in modo apodittico e spregiudicato (come in un gioco d’azzardo, di cui si dirà fra poco).

Accanto alle illazioni sull’incesto e sul parricidio (a suo dire inconsciamente desiderati da Edipo), si vedano ad esempio quelle sulla Sfinge, di cui perentoriamente afferma: “Il problema della Sfinge è il problema di dove vengano i bambini” (ho commentato alcuni di questi passi, tra l’altro mettendo in evidenza il procedimento tautologico di base seguito da Freud: egli, infatti, crea una teoria che vuole spiegare il vero significato di un’opera, il cui vero significato però dovrebbe sostenere quella teoria; vedi 31, pp. 208-215). In sintesi, quello che si può dire circa la lettura freudiana dell’*Edipo Re* è che con essa egli manca doppiamente il bersaglio, sia quello psicologico, sia quello filologico, dato che, sostituendo il Fato con l’Inconscio, non ha fatto altro che consolidare la versione apparente, superficiale del dramma.

Freud era geniale nelle sue elaborazioni, ma era anche un giocatore d’azzardo, come egli stesso scrive a Fliess, cosciente che quando l’azzardo riesce è la gloria, altrimenti è l’infamia (ancora l’impotenza, l’onnipotenza compensatoria e il ripudio)⁷.

Questi aspetti autobiografici di Freud, uniti anche solo alla testimonianza, degna di fede, di Ferenczi (vedi nota 4), non possono non indurci a riflettere sul procedere speculativo del Nostro che coltivava il sogno di fare scienza, ma che in realtà creava delle opere appena più in là della letteratura⁸.

Si tratta di una riflessione nella quale siamo coinvolti in particolare noi adleriani, dato che Adler e, come due decenni più tardi, Ferenczi furono entrambi ripudiati dalla “chiesa” viennese.

Ora, se si mettono assieme alcuni termini che emergono dallo stile di scrittura di Freud con i termini menzionati nelle note 4 e 9 (cioè, quelli utilizzati da Ferenczi per litote e ironia) e con quelli autobiografici di Freud stesso, il carattere di questi risulta: apodittico, spregiudicato, intollerante, tirannico, ortodosso illiberale, *conquistador*, av-

[7] La lettera a Fliess è del primo febbraio 1900 ed è una risposta ai complimenti che l’amico collega gli aveva fatto circa *L’interpretazione dei sogni* appena pubblicato. Oltre alla questione del giocare d’azzardo, nella lettera Freud si definisce così: “Non sono altro che un *conquistador* per temperamento – un avventuriero, se vuoi tradurre il termine – con la curiosità, la baldanza e la tenacia di individui del genere” (13, p. 434).

[8] Musatti stesso, nell’Introduzione all’*Interpretazione dei sogni* [14], parla di un’opera strana ed elenca i motivi che la rendono più un romanzo autobiografico di Freud che un trattato scientifico: un libro dei suoi sogni, delle sue ambizioni, dei suoi scacchi e dei suoi miti.

venturiero, giocatore d'azzardo, machiavellico (per quest'ultimo epiteto, vedi dopo)⁹.

Insomma, un geniale Ulisse reso però sempre più edificante dai commentatori, avendo dimenticato di lui sia la costituzionale capacità di inventare storie false, simili al vero ("impudente, fecondo inventore, mai sazio di frodi", lo definisce Omero [39] in *Odissea* XIII, v. 293), sia la famosa locuzione virgiliana [47] "Timeo Danaos et dona ferentis" (*Eneide* II, v. 49), a favore di un eroe romantico, assetato di conoscenza. Ulisse ormai, nella nostra cultura, non è più quello omerico, né tanto meno quello dei tragici o di Virgilio, ma è quello dantesco: un eroe positivo ed edificante, intrepido, temerario, disposto a tutto, pronto ad andare oltre le Colonne d'Ercole e affrontare la morte pur di continuare a cercare e conoscere i costumi delle genti. Proprio come Freud che andò in mare aperto, oltre le Colonne d'Ercole della coscienza.

Verosimilmente fu la genialità di Freud, la sua *metis*, per usare un termine greco che vale ingegno, astuzia – ma per Freud, come per Ulisse, si trattava anche di una genialità machiavellica, come risulta anche dalla citazione virgiliana, posta in esergo all'*Interpretazione dei sogni*: "Flectere si nequeo Superos, Acheronta movebo" [47]¹⁰ – a fargli trovare gli accorgimenti giusti per vincere e con-vincere; ma fu quella stessa genialità che gli fece rimuovere dalle sue ricerche degli elementi psicologici importanti.

Si potrebbe obiettare che non si può addebitare a Freud il fatto di non essersi occupato di "tutto", dato che in fondo tutti si concentrano su alcuni punti delle loro ricerche e ne trascurano altri. È giusto. Ma se ai tratti di carattere descritti sopra si aggiunge l'aver trascurato degli aspetti importanti della ricerca, approfondire i quali avrebbe rischiato di far crollare il suo castello teorico, sorge il sospetto che quegli aspetti non indagati possano essere stati "rimossi" (mi riferisco alla rimozione dell'aggressività, non meno importante della rimozione di "Antigone" dal suo modello teorico, cosa che tra l'altro avrebbe voluto dire riabilitare il tema della seduzione infantile), il che non fa che rendere più acuta la discussione su letteratura e scienza del procedere freudiano.

[9] Nella citata conferenza del 1931 (vedi nota 4), Ferenczi, sempre in forma di litote (cioè, negando per affermare), dice: "Mi riferisco alla fama di *intollerante* del nostro maestro; quante volte non ci capita di ascoltare asserzioni sconsiderate sulla sua '*ortodossia*', sulla sua presunta *insofferenza a ogni critica*! Si sostiene che egli *estromette dalla propria cerchia* tutti gli ingegni indipendenti per imporsi da *tiranno* la propria volontà di scienziato. [...] Ringrazio la sorte di aver avuto la fortuna di poter lavorare con quest'uomo il cui ingegno non è solo grande, ma anche, possiamo ben dirlo a voce alta, *liberale*" (10, 397 e 398; corsivi aggiunti). Il tono dell'encomio dell'ultima frase, dalla litote passa a una larvata ironia, e ricorda il sarcasmo della lode alla Gestapo, che proprio Freud volle scrivere di suo pugno quando andarono a prelevarlo: "Posso vivamente raccomandare la Gestapo a chicchessia".

[10] La citazione è presa dall'*Eneide* (VII, v. 312). In un mio lavoro (31, p. 217, nota 8) si possono leggere le conclusioni di un'inchiesta, che ho svolto tra specialisti del campo "psy", su questa citazione. La maggior parte ammise di non conoscerne né l'origine, né il contesto in cui viene usata da Virgilio e da Freud, per cui è particolarmente significativo il risultato dell'inchiesta, visto il suo aspetto "neutrale": molti intervistati misero in evidenza il senso machiavellico e inquietante della frase che trasuda frustrazione rabbiosa e desiderio di vendetta, costi quel che costi (come in effetti è da intendere, almeno nel poema virgiliano, pronunciata da una Giunone vendicativa contro Enea e contro gli dèi che proteggono il suo arrivo nel Lazio).

XII.2. *Un escamotage pragmlinguistico*

Il sublime muoversi di Freud, per quanto tra letteratura e scienza, unito al suo pensiero apodittico e alla novità della materia trattata hanno creato intorno alla psicoanalisi un alone di mistero/magia che ha alimentato certe aspettative salvifiche, forse di Freud stesso, riducendone le capacità autocritiche, ma sicuramente riducendo quelle della propria “corte”, disposta a tutto, anche ad affermare che l'imperatore indossava dei vestiti meravigliosi, come nella fiaba di Andersen.

Vi è un esempio in cui si trovano condensati molti elementi evocati in questo paragrafo. Si tratta di un passo in cui Freud sottolinea l'importanza della psicoanalisi, ma lo fa come se stesse parlando di una verità medico-scientifica, precisa e pienamente convalidata. In questo modo, non si possono non alimentare delle aspettative salvifiche che nell'uomo sono sempre pronte a rinascere (vedi anche nota 2); a maggior ragione se, con il suo argomentare, Freud costringe l'interlocutore in un angolo, usando uno stratagemma retorico molto simile a quello dei due sarti burloni che si presentarono alla corte dell'Imperatore vantandosi delle loro stoffe e dei loro abiti meravigliosi. Infatti, come racconta Andersen, per celare l'inganno, i due dissero che le loro stoffe erano talmente sottili che solo le persone più intelligenti potevano vederle. In modo analogo, come si può vedere nel passo che ora cito in corsivo, Freud afferma *con tutta modestia che persino i più ottusi dei contemporanei iniziano a rendersi conto che gli stati nevrotici non possono essere compresi senza l'aiuto della psicoanalisi*.

E conclude, come stoccata finale, con una citazione presa dal suo florilegio classico: “Queste frecce possono conquistare Troia, queste soltanto, come ammette Odisseo nel *Filottete* di Sofocle” (16, p. 538). Ma questo è un escamotage pragmlinguistico, il quale, come esplicitato da Andersen, non è altro che una trappola verbale, orientata ad ottenere astutamente il consenso¹¹.

[11] La trappola linguistica è degna del miglior Ulisse. Tra l'altro, anche dal modo di citare i classici da parte di Freud, si evince la sua perspicacia strategica, orientata a una specie di onnipotenza narcisistica del dominare e vincere, capace di “splittare” perfettamente il conveniente e l'inutile. Infatti, a proposito del modo in cui Sofocle ci presenta Ulisse nel *Filottete*, e che immagino Freud conoscesse bene, la frase menzionata, a proposito dell'arco e delle frecce di Filottete, è una citazione *ad sensum*, presa dai versi 68-115; in quei versi, però, c'è ben altro che ci interessa e che, verosimilmente, interessava anche Freud. Vi sono delle frasi machiavelliche che Ulisse dice a un reticente Neottolema, giovane eroe e puro come il padre Achille, il quale non vuole ottenere le frecce da Filottete con l'inganno: 1) È piacevole vincere. Coraggio, *giusti saremo un'altra volta!* Ora, per un momento, fai come ti dico, anche se l'azione è indegna; dopo, fatti pure la fama di essere il più pio degli uomini (vv. 82-85); 2) Oggi, nel mondo, è la lingua che vale, non i fatti (vv. 98-99). Non solo, ma Ulisse continua per tutta la tragedia di questo passo (“Devo vincere in ogni modo: è la mia natura”, v. 1052), tanto da poter dire che quest'opera sofoclea sembra anticipare di due millenni proprio il Principe di Machiavelli. Ho approfondito alcune di queste tematiche in [36].

XII.3. Freud e la rimozione dell'aggressività

Tra gli elementi che confortano quanto appena detto, ho già accennato a come Freud giunse a manipolare i dati per teorizzare il complesso edipico e a come egli non parli mai dell'*Antigone*. Ma vi è un altro elemento molto significativo e concerne la scotomizzazione dell'aggressività. È famoso lo stupore che colse l'anziano psicoanalista quando, come svegliandosi da un lungo sogno, ormai più che settantenne, si accorge che nel mondo esiste anche un istinto aggressivo, di cui Adler aveva già parlato nel 1908 [1]. Freud nel 1920 [15] parla infine di aggressività primaria, ma la trasforma in istinto di morte, per cui è solo nel 1929 [17] che egli esprime la sua famosa perplessità per il fatto di averne trascurata la presenza ubiquitaria (vedi nota 13). Lo stupore di Freud è stato valutato dagli psicoanalisti in senso edificante, come una sua capacità di rimettersi in gioco (naturalmente, è anche possibile leggere l'episodio in questo modo).

Ora, al di là del valore reale di una tale affermazione, tenuto conto di quanto detto, non può non porsi la questione che Freud tendesse alquanto a scotomizzare (rimuovere?) ciò che non gli era gradito. Si tratta di una procedura comune, a condizione però che la si consideri più come letteratura che come scienza. Infatti, nell'ambito dei modelli "psy", non esistono dei precisi strumenti di verifica e la critica (quando c'è) è svolta all'interno di un movimento con scenari di autorità che influenzano la critica stessa. La parresia [12] richiede coraggio, motivo per cui sovente è anticipata dalla condiscendenza/connivenza; anche perché la critica dell'ortodossia espone al rischio del ripudio, come si sa, e come capitò con Adler e con Ferenczi.

Sono questi gli elementi che fanno dire che l'errore teorico in psicoanalisi assume un valore diverso dal resto della scienza: perché non è popperianamente confutabile. Se si legge il libro di M. Livio [23], si vede che il cammino della scienza è costellato di "cantonate", le quali, però, messe in circolazione, hanno da subito la possibilità di essere smascherate e corrette. In ambito psicoanalitico, invece, Freud ha costretto la ricerca in un vicolo cieco per decenni, perché certe sue "cantonate", diciamo così, non solo non è stato possibile affrontarle criticamente, ma sono state proposte con dubbia buona fede¹² e con un uso arcaico del principio di potere, con la relativa sequela di impotenza, onnipotenza e ripudio.

[12] È difficile dire di più a questo proposito; certo che i riscontri sono tanti a sostegno del dubbio della buona fede freudiana: l'*Edipo Re*, alcuni riferimenti clinici, l'aggressività, Antigone [38], fatti di cronaca [42]. A proposito dell'assenza di Antigone (come tragedia e come personaggio) dalle *Opere*, naturalmente è difficile provare che si sia trattato di una rimozione, ma sta di fatto che oltre all'amore di Freud per Sofocle, va ricordato che egli chiamava la figlia Anna "la mia Antigone".

Al pensiero di Freud, un vero *polymetis*, uno dalle molte astuzie, dalla mente labirintica, per usare uno degli epiteti con cui Omero indica Ulisse, deve essere sempre piaciuta questa frase dell'*Amleto* (II 1, vv. 61-62): “Con l’esca di una frottola si pesca una carpa di verità”, come traduce aspramente Montale [43], invece del più classico ed edulcorato “con un’esca di menzogna si può pescare una carpa di verità” (tra l’altro, a proposito ancora di Ulisse, è grazie alla sua “frottola” del cavallo che i Greci conquistarono Troia), come la locuzione viene tradotta nelle *Opere* (18, p. 546).

È da ritenere che, per lui, il valore di questo verso shakespeariano deve essere stato più generale, anche se lo cita solo in questo breve scritto del 1937, il quale segna una svolta (di teoria del metodo), ma che ancora una volta è più letteraria che scientifica. Infatti, con questa svolta, Freud rinuncia all’interpretazione, a favore della costruzione della verità analitica, sulla base del materiale inconscio prodotto faticosamente dal paziente e che lo psicoanalista ricompone in una visione d’insieme: analogamente a come un archeologo ri-costruisce una civiltà antica, a volte partendo da pochi frammenti, come ad esempio fece A. Evans con la civiltà minoico-micenea all’inizio del Novecento¹³.

XIII. *Il conflitto e il ripudio (seconda parte: tra mito e clinica)*

In conclusione, ecco alcuni frammenti di storie di ripudio. La prima è tratta dall'*Antigone* e ha le caratteristiche di un caso clinico, tanto da poterla utilmente confrontare con la terza storia; le altre due, invece, sono tratte dalla clinica, tra le numerose che avrei potuto menzionare. La finalità di questo articolo è analitico-descrittiva, e non tocca la questione terapeutica, che però si pone, soprattutto in casi come questi che mettono in gioco dei vissuti traumatici catastrofici e delle dinamiche relazionali molto arcaiche. Il ripudio, infatti, in chi lo subisce, comporta in genere un grave vissuto traumatico con sensazioni di impotenza e di annullamento, pensieri intrusivi e ossessivi.

[13] Non vi è modo qui di affrontare il senso contraddittorio (in senso scientifico) di questa svolta teorica che si direbbe orientata, ancora una volta, più alla creatività artistica che alla scienza; non a caso, ricorda una frase di Picasso che diceva: “Io non cerco, trovo”. In conclusione di questa breve disamina sul grandioso sentiero aperto da Freud, ricco però di inciampi che, verosimilmente, hanno influenzato il suo modo di procedere e la ricerca psicoanalitica, non si può non accennare a un tema, tutto sommato ancora tabù, cioè al regolare e importante uso di cocaina da parte di Freud e alle relative influenze sulla sua produzione letteraria/scientifica. Non ho mai approfondito l’argomento, ma di recente ho avuto modo di leggere un saggio [41] che ha illuminato di nuova luce lo stupore che ho sempre avuto di fronte allo stupore dell’oltre settantenne Freud, quando, all’improvviso, come detto sopra, quasi svegliandosi da un lungo sogno, si rese conto dell’ubiquitaria presenza dell’aggressività nel mondo: “Non riesco proprio a capire come abbiamo potuto trascurare la presenza ubiquitaria dell’impulso aggressivo e distruttivo non erotico, omettendo di assegnargli il posto che gli spetta nell’interpretazione della vita” (17, p. 606). La frase, a mio parere, rende tutta la grandezza di Freud, di cui egli era ben cosciente, quindi rende anche tutta la delusione e il dolore per il suo narcisismo onnipotente ormai spezzato: egli, ora, appare come un personaggio eroico e tragicomico assieme, come se avesse visto materializzarsi il fantasma dell’infamia (che è un equivalente del ripudio), evocato nella lettera a Fliess trent’anni prima (vedi nota 7 e testo ad essa relativo). Cosciente della sconfitta, forse, ma allora a maggior ragione, bisogna rendere l’onore delle armi a questo gigante del pensiero, che “è” ancora la psicoanalisi, avviluppato in un’idea, ma senza il quale verosimilmente non ci sarebbe stata la psicoterapia moderna e forse nemmeno la psicologia individuale, almeno nella forma a noi nota.

XIII.1. *Il ripudio assoluto e un po' paranoico di Antigone verso Ismene: o con me, o contro di me*

Analizzo ora brevemente il conflitto tra le due sorelle Antigone e Ismene perché in esso troviamo la dinamica del ripudio che a volte riscontriamo nella clinica, come si vedrà con due esempi. Il carattere altissimo e la purezza cristallina dell'eroina vengono "sporcati" da questo ripudio perché, in effetti, ella si dimostra con la sorella altrettanto assoluta e arrogante come Creonte lo era stato con lei.

Antigone vuole coinvolgere la sorella nella ribellione contro il re, ma Ismene rifiuta e cerca di farla ragionare sull'insensatezza di un tale proposito, sul fatto che così andrebbero incontro a una morte certa, sul fatto che loro due ormai non contano più nulla e che non possono opporsi al potere del re-tiranno. Proprio questi motivi, al contrario, spingono Antigone a insistere nel voler mettere in atto i suoi propositi: l'eroina vuole dare sepoltura al fratello Polinice, votata ormai alla morte, intenzionata a raggiungere i famigliari nell'aldilà. La morte che terrorizza Ismene, esalta Antigone: la prima ha un carattere più pauroso e accomodante ("Siamo nate donne, sì da non poter lottare contro uomini", vv. 61-62; "Per natura sono incapace di agire contro il volere della città", v. 79), mentre la seconda è più decisa, coraggiosa, forse temeraria e un po' paranoica, comunque decisa a morire, tanto che Ismene le dice: "Hai un cuore ardente solo per cose che raggelano" (v. 88).

Ma ecco la sequenza del ripudio. Esso avviene in due tempi. Già nel Prologo, quando Antigone comprende che la sorella non ha intenzione di collaborare, la tratta con disprezzo e la schernisce, dicendole: «asseconda pure i nostri nemici; vivi serena e felice con loro; se dopo ti pentirai e vorrai agire insieme a me, lo rifiuterò» (vv. 69-70). Poi, circa a metà del dramma, quando Antigone viene condannata a morte da Creonte, assistiamo al ripudio vero e proprio: Ismene si pente di non aver collaborato con la sorella; vorrebbe dividerne la responsabilità della sepoltura per morire insieme a Antigone; questa, però, la scaccia (la ripudia) dicendole che non deve attribuirsi un merito che non ha (vv. 546-547) e che non deve fare le cose solo a parole. Antigone completa il ripudio con un tremendo verso quando rigetta Ismene senza appello, dicendole: "Odio chi ama solo a parole" (v. 543).

Antigone vuole tutto e subito; non ammette dubbi, né ripensamenti; la sua logica è lineare, assoluta, un po' paranoica: *o sei con me, o sei contro di me*. Se le si dice no una volta, non chiede una seconda volta. Per Antigone, la sorella, con il suo modo di dire e di fare, ha tradito la famiglia, la legge del sangue, per cui per lei è come morta, è come se non esistesse più. Dopo questo scambio, in effetti, Ismene scompare di scena; Sofocle non ne parla più, ma non facciamo fatica a pensare che la sua fine possa corrispondere a un suicidio.

La rigidità del comportamento di Antigone, alcuni tratti paranoici e certe espressioni di cui si è detto al punto IX (per non parlare di certe sue eclatanti incoerenze, che non

è possibile analizzare qui), più che al personaggio idealizzato dalla tradizione, fanno pensare a un carattere problematico con tratti difensivi proiettivi, verosimilmente di origine post-traumatica.

XIII. 2. *Un ripudio tra madre e figlia, accusata di aver tradito lo stile di vita e le regole della famiglia*

La paziente ha 30 anni, primogenita di due figli (ha un fratello con qualche problema di droga, senza lavoro); è sposata e ha una figlia di sei anni. I genitori hanno divorziato quando lei era bambina. Il padre è ritenuto bravo, ma superficiale e poco affidabile; non ha mai pagato gli alimenti. La madre è intelligente, psichicamente un po' labile (ha sofferto di crisi depressive), di carattere piuttosto rigida; lavora per un foyer che ospita dei giovani problematici; il suo stile di vita è piuttosto semplice, al limite del trasandato, analogamente alla sua condizione abitativa che è piuttosto marginale.

La paziente, di ottima intelligenza, non ha potuto studiare e ha rinunciato a frequentare l'università per occuparsi della famiglia. Ciò nonostante ha un buon lavoro; la famiglia sta bene economicamente. Buono il rapporto col marito, mentre è più critico quello con la bambina. Chiede una terapia perché da mesi piange in continuazione, sta male, dorme poco, non sa se riprendere i contatti con sua madre, interrotti per l'ennesima volta qualche mese prima: vorrebbe, ma ha paura che finiscano come le altre volte, cioè nell'indifferenza/disprezzo di sua madre verso di lei, verso sua figlia e verso le sue scelte di vita, definite "borghesi". Già più volte nell'ultimo anno ha vissuto lo scacco del riavvicinamento: cerca la madre, nella speranza che la riaccolga e che tornino a vivere la bella relazione che avevano prima. Ogni volta, però, finisce allo stesso modo. È disperata e non sa cosa fare; rischia anche di compromettere la relazione con sua figlia, sulla quale proietta le proprie difficoltà.

L'intensità della dinamica tra la madre e la paziente, nel vissuto di quest'ultima, è quella del ripudio e richiama quanto si può supporre sia stato vissuto da Ismene di fronte al ripudio di Antigone: o tutto o niente, *o sei con me, o sei contro di me*.

La paziente, da bambina e da adolescente, aveva voluto molto bene a sua madre e ne era stata ricambiata; era particolarmente apprezzata perché si era occupata di tutto nei periodi, anche piuttosto lunghi, in cui la madre era stata malata. Si occupava della casa, di una nonna e anche del fratellino; accettava le condizioni disagiate in cui vivevano, anche se l'avevano costretta a tante rinunce sociali e professionali.

La paziente si paragona a una specie di Cenerentola, però apprezzata da tutti, come se fosse stata una Cenerentola-regina, e con questo alimentava il suo sano narcisismo che le permetteva di avere buone relazioni esterne alla famiglia e una buona riuscita scolastica. L'ambiente di casa, per quanto trasandato e marginale, era per lei il suo paradiso da cui uscì sposandosi, ma mantenendo ottimi contatti con la madre, fino alla nascita di sua figlia e al successivo cambiamento degli equilibri famigliari.

Infatti, nel frattempo, anche il fratello era uscito di casa, ma vivendo precariamente, in un modo piuttosto simile allo stile della madre. Dalla convivenza con una donna simile a lui, ha una figlia (di un anno inferiore alla figlia della paziente). Separatosi dalla sua compagna, tornò a vivere dalla madre con sua figlia.

Qui iniziano, per la paziente, i problemi, che gradualmente peggiorano fino alla prima rottura con la famiglia d'origine. La madre privilegia il fratello e questo lei lo vive come un'ingiustizia che la tormenta: sente la madre alleata di lui, mentre accusa lei di essere una borghese, di aver scelto uno stile di vita diverso dal loro, quindi l'accusa di aver tradito la famiglia d'origine, ma in particolare, *last but not least*, l'accusa di non voler bene alla nipote (cioè alla figlia del fratello). Lei, però, vuole bene alla nipote, ma non sopporta che sia privilegiata rispetto alla propria figlia. Oltretutto, la paziente disprezza suo fratello che vive a spese degli altri e non accetta che sua madre lo protegga e accusi lei di tradimento, solamente perché non è più disponibile a fare dei sacrifici per aiutare tutti. Accusare lei è il colmo! Proprio lei che da bambina e da adolescente si era sempre sacrificata per la famiglia! È lei che si sente tradita dalla madre e ripudiata. A volte, però, ha ancora paura di essere stata lei a sbagliare, a tradire; pensa che sarebbe dovuta restare lì, con loro, per cui, per una specie di coazione a ripetere, nei pensieri e negli affetti, è sempre attratta dalla casa della sua infanzia, come la falena è attratta dalla luce.

Dopo circa un anno di psicoterapia (una seduta settimanale), la paziente sta meglio, riesce a elaborare meglio i suoi pensieri, ha ripristinato un buon rapporto con la figlia; affettivamente, però, è ancora piuttosto fragile. A periodi (in particolare, in occasione di certe ricorrenze, come ad esempio il Natale, il compleanno della figlia), va incontro a una tristezza che la lacerava; ora non è più rabbia, ma sprofondamento. In questi momenti, lo sguardo bifronte di Giano si fissa sul passato, è invasa dalla nostalgia e piange la sua sorte: si sente sradicata, come se fosse senza storia. Senza storia lei e senza una storia da raccontare alla figlia, con la quale non osa aprire l'album delle fotografie per paura di domande che innanzitutto nei suoi pensieri non hanno (ancora) una risposta rassicurante. A tratti fa trasparire un quadro che ricorda la depressione anaclitica, descritta da Spitz nel 1946, a proposito dei bambini separati dalla madre e istituzionalizzati; a tratti fa pensare a un quadro post-traumatico da sradicamento. La paziente vive una crisi di identità perché il luogo e le persone contro cui si è ribellata "sono" il suo imprinting.

Per alcuni aspetti, ricorda certe relazioni di coppia, in cui chi ha "amato troppo" non riesce a separarsi. A volte, la paziente è divorata da pensieri negativi e dai sensi di colpa; arriva a dire che forse sarebbe stato più semplice superare la tremenda nostalgia in caso di morte o di lontananza fisica... pensa, quasi con invidia, alla condizione degli emigranti che in questo periodo attraversano il Mediterraneo...

XIII.3. *Un ripudio ambivalente tra sorelle*

Faccio ancora un brevissimo accenno a questo caso, perché la paziente (la più giovane di due sorelle) sembra assumere il ruolo di Ismene, motivo per cui viene in terapia, ma alternativamente assume anche quello di Antigone. È difficile che arrivi in terapia chi ripudia apertamente, proprio per la natura difensiva, onnipotente e un po' paranoica del ripudio. La sorella primogenita, di 4-5 anni più grande, ha fatto da mamma alla paziente, a causa del lavoro dei genitori; l'ha curata, l'ha protetta, ma l'impegno l'ha condizionata: era anche un "peso".

La paziente, molto intelligente, ha dei blocchi mentali e pragmatici: a volte fa fatica a pensare e a concludere un impegno. Da una seduta all'altra dimentica quanto avvenuto e ogni volta è come ripartire da zero. Vive (e fa vivere) la sensazione che nulla può cambiare. Inizia a fare dei pensieri, ma attraverso i sogni. Ecco un flash onirico che fa sospettare un'esperienza traumatica: "Una piscina, una culla, lei è dentro, vicino c'è un bambino di 4-5 anni, che trema e che ha come delle pinze da dentista in mano. A un certo punto vede nelle pinze una massa che fa pensare a una lingua".

La paziente è come se non avesse diritto di parola. È come se alla nascita fosse stata evirata sia nel corpo (ha poi fatto una scelta omosessuale) che nella mente (nel senso della dinamica di potere sottesa alla protesta virile). Non può parlare, né decidere: "Mi faccio scegliere", afferma. Ha sempre subito il carattere intraprendente della sorella che, però, sarebbe anche molto confusiva; la odia per questo, perché inaffidabile, ma le è molto legata. Da bambine, ricorda che la sorella "viveva", mentre lei se ne stava in un angolo, come se il suo ruolo fosse di osservatrice passiva del mondo.

Le piacerebbe ribellarsi alla sorella ed essere più autonoma, ma non ci riesce. Oscilla tra passività e rabbia esplosiva: in ogni caso si blocca. Accumula doppiamente rabbia: contro la sorella e contro se stessa, perché non riesce a liberarsene. Una volta, andò a trovarla per mettere bene in chiaro i loro rapporti: si preparò mentalmente ma, giunta davanti, fu come se avesse dimenticato tutto e parlò d'altro, come se il suo cervello si fosse "spento" dinnanzi all'oggetto traumatizzante che riaccendeva il suo vissuto di impotenza, come se fosse entrata in uno stato dissociativo. Dopo, ormai in strada, come uscendo da uno stato di *trance*, si rese conto dell'accaduto... e si ripromise di chiarire le cose con la sorella all'incontro successivo.

Si potrebbe pensare, in questo caso, a un doppio che oscilla nel vissuto della paziente, tra l'essersi sentita ripudiata, cioè emarginata e annullata, e il volersi ribellare, con rancore e rabbia, ripudiando la sorella, come condizione per emanciparsi: un'oscillazione tra impotenza, onnipotenza e ripudio che la tiene bloccata o irrigidendone la mente, o facendola girare a mille, senza però produrre pensieri, cioè facendola girare a vuoto; in ogni caso va in *blank*, come in uno stato mentale "bianco", "vuoto".

IX. Conclusioni

La casistica presentata è una piccola parte esemplificativa rispetto a quella che si può derivare dal teatro classico e dalla mitologia, e rispetto a quella che ho incontrato in clinica, dove, sempre ci confrontiamo con tematiche legate al principio di potere, tra impotenza e onnipotenza, a volte con le dinamiche del ripudio, nelle costellazioni relazionali più disparate, intrafamigliari ed extrafamigliari, nelle quali il paziente è rimasto intrappolato: nelle quali, cioè, le sue finzioni non sono più funzionali a mantenere un buon equilibrio esistenziale.

Al nostro studio professionale potrebbe bussare uno dei personaggi dell'*Antigone* (ma anche dell'*Edipo Re*) e, per ognuno di essi, il terapeuta deve individuare il modo migliore per accoglierlo e per fornirgli degli strumenti per riequilibrare i tre compiti vitali, adlerianamente intesi. Il terapeuta, cioè, deve essere in grado di identificarsi empaticamente con la sofferenza di Antigone, di Ismene, di Creonte ecc., e per/con ognuno di essi deve elaborare il mito del potere, dell'impotenza, delle finzioni onnipotenti ed eventualmente del ripudio, ben sapendo che dietro l'impotenza si nascondono fantasie compensatorie onnipotenti e che dietro l'onnipotenza si nascondono angosce di annullamento, come avviene anche nel caso del tiranno Creonte.

Questi, all'inizio del dramma, si presenta in scena sicuro di sé e arrogante (tracotante, affetto da *hybris*, come dice Sofocle) e ripudia Antigone, ma alla fine sprofonda nell'impotenza più oscura di fronte ai suicidi del figlio e della moglie, come ripudiato dalla vita. Ritornato in scena per l'ultima volta, con in braccio il figlio morto, egli dice ai servi una frase che fa pensare all'espressione di un moderno nichilismo radicale: "Portatemi via, io non sono altro che nulla" (v. 1325).

Bibliografia

1. ADLER, A. (1908), Der Aggressionstrieb im Leben und in der Neurose, *Fortschritte der Medizin*, 26: 577-584, in ADLER, A., *Guarire ed educare*, Newton Compton, Roma 2007.
2. ADLER, A. (1912), *Über den nervösen Charakter*, Bergmann, Wiesbaden 1912, tr. it. *Il temperamento nervoso*, Newton Compton, Roma 1971.
3. ADLER, A. (1920), *Praxis und Theorie der Individualpsychologie*, Bergmann, München 1920, tr. it. *Prassi e teoria della psicologia individuale*, Newton Compton, Roma 1970.
4. ADLER, A. (1927), *Menschenkenntnis*, Hirzel, Lipsia 1927, tr. it. *Psicologia individuale e conoscenza dell'uomo*, Newton Compton, Roma 1975.
5. ADLER, A. (1931), *What life should mean to you*, Little, Brown & Co., Boston 1931, tr. it. *Cos'è la psicologia individuale*, Newton Compton, Roma 1976.
6. ADLER, A. (1933), *Der Sinn des Lebens*, Rolf Passer, Vienna-Lipsia 1933, tr. it. *Il senso della vita*, De Agostini, Novara 1990.
7. ANSBACHER, H. L. & ANSBACHER, R. R. (1956), *The Individual Psychology of Alfred Adler*, Basic Books, New York 1956, tr. it. *La psicologia individuale di Alfred Adler*, a cura di U. Sodini e A. Teglia Sodini, Martinelli, Firenze 1997.
8. ELLENBERGER, H. F. (1976), *The Discovery of the Unconscious*, Basic Books, New York 1970, tr. it. *La scoperta dell'inconscio*, I-II, Boringhieri, Torino 1976.
9. FASSINO, S. (2016), Il sentimento sociale del terapeuta ri-attiva quello del paziente, *Riv. Psicol. Individ.*, 79: 27-43.
10. FERENCZI, S. (1931), "Le analisi infantili sugli adulti", *conferenza per il 75.mo compleanno di Freud*, in FERENCZI, S. (a cura di CARLONI, G. e MOLINARI, E.), *Fondamenti di Psicoanalisi*, I-III, Guaraldi Editori, Rimini 1974: 397-414.
11. FERENCZI, S. (1932), Confusione delle lingue tra adulti e bambini (Il linguaggio della tenerezza e il linguaggio delle passioni), in FERENCZI, S. (a cura di CARLONI, G. e MOLINARI, E.), *Fondamenti di Psicoanalisi*, I-III, Guaraldi Editori, Rimini 1974: 415-427.
12. FOUCAULT, M. (1983), *Discourse and Truth. The problematization of Parrhesia*, lezione tenuta nel 1983 all'Università di Berkeley, California, tr. it. *Discorso e verità nella Grecia antica*, Donzelli Editore, Roma 1996.
13. FREUD, S. (1887-1904 [1985]), *The Complete Letters of Sigmund Freud to Wilhelm Fliess, 1887-1904* (Masson J. M., ed. and transl.), Belknap Press of Harvard Univ. Press, Cambridge 1985, tr. it. *Lettere a Wilhelm Fliess, 1887-1904*, Bollati Boringhieri, Torino 1986.
14. FREUD, S. (1899 [1900]), L'interpretazione dei sogni, introduzione di C. Musatti, in FREUD, S., *Opere*, 3, Boringhieri, Torino 1966.
15. FREUD, S. (1920), Al di là del principio di piacere, in FREUD, S., *Opere*, 9, Boringhieri, Torino 1977: 189-249.
16. FREUD, S. (1922), Una nevrosi demoniaca nel secolo decimosettimo, in FREUD, S., *Opere*, 9, Boringhieri, Torino 1977: 521-558.

17. FREUD, S. (1929 [1930]), Il disagio della civiltà, in FREUD, S., *Opere*, 10, Boringhieri, Torino 1978: 555-630.
18. FREUD, S. (1937), Costruzioni nell'analisi, in FREUD, S., *Opere*, 11, Boringhieri, Torino 1979: 537-552.
19. HEGEL, G. W. F. (1807), *La fenomenologia dello spirito*, Einaudi, Torino 2008.
20. HEIDEGGER, M. (1942), *L'inno der Ister di Hölderlin*, Mursia, Milano 2003.
21. KIERKEGAARD, S. (1843), *Il riflesso del tragico antico nel tragico moderno*, Il Melangolo, Genova 2012.
22. LEOPARDI, G. (1819), L'infinito, in LEOPARDI, G., *Canti*, BUR, Milano 1998.
23. LIVIO, M. (2013), *Cantonate. Perché la scienza vive di errori*, BUR, Milano 2013.
24. MAIULLARI, F. (1978), Simbolo e sogno nell'età evolutiva alla luce della psicologia individuale, presentazione di F. Parenti, Edizione *Quaderni della Rivista di Psicologia Individuale n. 2*, Milano 1978.
25. MAIULLARI, F. (1993), *Edipo e Teseo. Storia di un doppio mimetico. Violenza e creatività all'origine della famiglia e dell'individuo*, Edizione Alice, Comano (Svizzera) 1993.
26. MAIULLARI, F. (1999), *L'interpretazione anamorfica dell'Edipo Re. Una nuova lettura della tragedia sofoclea*, prefazione O. Longo, IEPI, Collana filologia e critica diretta da B. Gentili, Pisa-Roma 1999.
27. MAIULLARI, F. (2000), Il concetto di omertà a partire dalla Grecia antica, *Quaderni di Storia*, 51: 77-109.
28. MAIULLARI, F. (2005a), "La morte e l'incesto. Esperienze di psicoterapia", *relazione al Convegno "Legami di sangue, legami proibiti"*, Università di Lettere e Filosofia, Torino, 27-29 aprile 2005.
29. MAIULLARI, F. (2005b), "Antigone vive", *relazione al XXIII Congresso Internazionale Adleriano (IAIP) "Potere e dimensione culturale"*, Torino, 26-29 maggio 2005 (la relazione è stata pubblicata sulla *Rivista di Psicologia Individuale*, anno XXXV, n. 61, gennaio-giugno 2007, pp. 17-32).
30. MAIULLARI, F. (2008), Andromaca e Antigone. Due storie post-traumatiche in Omero e Sofocle, in MAIULLARI, F., *Il trauma e la cura, un eterno ritorno*, Carocci, Roma: 109-154.
31. MAIULLARI, F. (2011), Un altro Edipo. Lettura anamorfica della tragedia di Sofocle e critica dell'interpretazione freudiana, *Psicoterapia e Scienze Umane*, 45, 2: 199-226.
32. MAIULLARI, F. (2013), *L'inferiorità e la compensazione*, Mimesis, Milano-Udine 2013.
33. MAIULLARI, F. (2015a), Epilogo. Il drammatico destino di Ferenczi, in MAIULLARI, F., *Dialoghi in libertà*, Mimesis-Jouvence, Milano 2015: 303-307.
34. MAIULLARI, F. (2015b), Foucault e l'Edipo Re, *Psicoterapia e Scienze Umane*, XLIX, 3: 377-394.
35. MAIULLARI, F. (2016), Andromache, a post-traumatic character in Homer, *Quaderni Urbinate di Cultura Classica*, n.s. 113, 2: 11-27.
36. MAIULLARI, F. (2017a), "Strategie retoriche e non, per conquistare Troia. Ri-

flessioni psicoterapeutiche a partire dal Filottete di Sofocle”, Incontro internazionale sul tema “*La comunicazione medico-paziente*”, organizzato dal Dipartimento di Filologia Classica e Italianistica di Bologna, 4-5 maggio 2017.

37. MAIULLARI, F. (2017b), “L’onnipotenza di Antigone e l’impotenza di Ismene: il senso del ripudio dal mito alla clinica”, *relazione al terzo Simposio adleriano sul tema generale “The role of power in psychotherapy”*, Berlino, 12-13 maggio 2017.

38. MAIULLARI, F. (2017c), Antigone, una scena psicoanalitica rimossa, *Psicoterapia e Scienze Umane*, 51 (3) (in stampa).

39. OMERO (VII sec. a.C.), *Odissea*, (a cura di R. Calzecchi Onesti), Einaudi, Torino 1963.

40. PLATONE (427-347 a.C.), Simposio, Repubblica, Filebo, in PLATONE, *Opere complete*, Laterza, Bari 1982-84.

41. ROMANO, C. (2006), Freud e la cocaina, *Medicina delle tossicodipendenze*, XIV, 50: 7-29.

42. ROMANO, C. (2017), Freud lettore della Neue Freie Presse. Un ‘interessato’ silenzio su due casi di infanticidio di fine secolo?, *Psicoterapia e Scienze Umane*, 51 (3) (in stampa).

43. SHAKESPEARE, W. (1603), *Amleto*, (tr. it. di E. Montale), Mondadori, Milano 1988.

44. SOFOCLE (496-406 a.C.), *Edipo Re, Antigone, Edipo a Colono*, (a cura di D. Del Corno), Mondadori, Milano 1982.

45. SOFOCLE (496-406 a.C.), *Filottete*, (a cura di E. Savino), Garzanti, Milano 1999.

46. STEINER, G. (1984), *Le Antigoni*, Garzanti, Milano 2003.

47. VIRGILIO (70-19 a.C.), *Eneide*, (tr. it. di L. Canali), Mondadori, Milano 1991.

Franco Maiullari
Via Dell'acqua 1
6648 Minusio (Svizzera)
E-mail: fmaiullari@bluewin.ch