

MAURO MANICA*

Di Alcesti o del potere della dolcezza. Rischio e ignoto in psicoanalisi

Abstract. L'autore propone una riflessione in una prospettiva psicoanalitica sulle categorie del rischio e dell'ignoto, a partire dalla lettura del mito di *Alcesti* (Euripide). Il rischio e l'ignoto vengono considerati nella loro qualità di categorie antropologiche, ma anche nel loro costituirsi come elementi fondamentali del processo psicoanalitico. Il rischio, come il traumatismo, inaugura un tempo altro, ma sorprendentemente potrebbe rappresentare un trauma positivo; mentre l'ignoto è il fattore evolutivo principale del lavoro analitico. In questa direzione, una delle finalità dell'analisi potrebbe essere quella di restituire il paziente a una posizione di innocenza originaria, attraverso la potenza della dolcezza e la ricomposizione di un Patto di Benedizione.

Parole chiave: rischio, ignoto, capacità negative, patto di benedizione, psicoanalisi ontologica

On Alcestis or the power of sweetness. Risk and the unknown in psychoanalysis

Abstract. The author proposes a reflection in a psychoanalytic perspective on the categories of risk and the unknown, starting from the reading of the myth of *Alcestis* (Euripides). Risk and the unknown are considered in their capacity as anthropological categories, but also in their constitution as fundamental elements of the psychoanalytic process. Risk, like traumatism, ushers in another time, but surprisingly it could represent a positive trauma; while the unknown is the main evolutionary factor of analytic work. In this direction, one of the purposes of analysis could be to return the patient to a position of original innocence (Winnicott, 1962), through the power of gentleness and the recomposition of a pact of blessing.

Keywords: risk, unknown, negative capabilities, blessing pact, ontological psychoanalysis

* Psichiatra, Psicoanalista Membro Ordinario con funzioni di training di SPI e IPA

Gli Argonauti

Anne Dufourmantelle, filosofa e psicoanalista francese, ha dedicato un saggio poetico e profondo al tema della “potenza della dolcezza” (2013). Una dolcezza che la stessa Dufourmantelle sembra aver incarnato sino alle estreme conseguenze del sacrificio di sé, come Alcesti, essendo morta tragicamente, all’età di cinquantatre anni, nel tentativo di salvare dall’annegamento due bambini (suo figlio e il figlio di un amico), sulla spiaggia di Pampelonne, nei pressi di Saint Tropez. “Filosofa dei rischi”, è suo anche un saggio dal titolo *Elogio del rischio* (2011) in cui, con parole toccanti e quasi profetiche, aveva scritto:

Rischiare la propria vita significa in primo luogo non morire. Morire stando in vita, in tutte le forme della rinuncia, della depressione bianca, del sacrificio. Rischiare la propria vita, nei momenti decisivi della nostra esistenza, è un atto che ci precede a partire da un sapere ancora ignoto da noi, come una profezia intima: il momento di una conversione (pp. 11-12).

Allora sorge inevitabile la domanda se non è accettando un simile rischio che Alcesti va incontro alla morte, spinta dalla intima profezia della propria dolcezza che predica la fede (fiducia) in un amore che non può che essere senza alcuna condizione. È l’amore incondizionato di cui ha parlato Fairbairn (1940)? Quell’amore materno di cui il neonato ha bisogno per sopravvivere psichicamente, sentendosi amato per il solo fatto di esistere, senza venire esposto anzitempo a qualsiasi richiesta o a qualunque aspettativa da parte dell’ambiente? O è un aspetto evoluto di quella preoccupazione primaria per cui una madre comprende magicamente i bisogni del suo piccolo sulla base di un’empatia che l’ha resa in grado di identificarsi, e quindi di diventare tutt’uno con lui, trascendendo se stessa, come ha sostenuto Winnicott (1965)? Oppure l’amore di Alcesti è semplicemente pervaso da quel “rapporto meravigliato” che la dolcezza ha con il pensiero e che riesce a “levare alle ombre il loro peso”¹? Come dice ancora Anne Dufourmantelle (2013):

La giusta distanza che la dolcezza inventa permette a ciascuno di esistere nel proprio spazio; è il contrario dell’effrazione (p.109).

Può però essere utile non affrettarsi troppo nel tentativo di risolvere quello che il filologo Carlo Diano (1968, 1975) ha definito l’“enigma di Alcesti” e che coinvolge la pluralità di significati che potrebbero essere rintracciati nell’opera di Euripide. E può valere la pena, innanzitutto, di ripercorrerne la storia e la vicenda letteraria.

¹ Dufourmantelle, A. (2013), p. 116.

Prologo

Il mito.

Alceste è la più antica tragedia di Euripide che sia giunta sino a noi, probabilmente rappresentata alle Dionisie del 438 a.C., cioè, in quelle grandi celebrazioni dedicate nella Grecia antica al Dio Dioniso e che costituivano dei veri e propri agoni teatrali. La tetralogia tragica di *Alceste* comprendeva anche le tragedie *Le Cretesi*, *Alcmeone a Psocide* e *Telefo*. Solitamente le tetralogie si concludevano con un dramma satiresco, in questa occasione invece il posto venne occupato da una tragedia a lieto fine: una “fiaba”, come hanno sostenuto alcuni critici, in quanto Apollo, già nel prologo, ne annunciava la conclusione positiva. Secondo il mito, Alceste era figlia di Pelia, re di Iolco, e di Anassibia. E il padre l’aveva promessa in sposa a chi fosse riuscito a mettere al giogo due animali feroci. Il re di Fere, il tessalo Admeto, grazie all’aiuto di Apollo era riuscito nell’impresa e aveva ottenuto Alceste in sposa. Il giovane re aveva infatti ricevuto in dono dal dio del sole un carro tirato da un leone e da un cinghiale. Ma aveva anche ottenuto da Apollo, che gli era grato per l’ospitalità ricevuta, la possibilità concessa dalle Moire di sfuggire alla morte, a condizione che qualcuno accettasse di sacrificarsi in vece sua. Paradossalmente, una volta compiuta l’impresa, lo stesso Apollo aveva chiesto ad Admeto di sacrificare la propria vita per ricambiare l’aiuto ricevuto. E valendosi del dono di Apollo e delle Moire, Admeto aveva allora chiesto ai propri anziani genitori di sacrificarsi per lui; ma tanto il padre, Ferete, quanto la madre avevano opposto il loro rifiuto. In quel momento, allora, Alceste aveva deciso di immolarsi al posto del suo sposo. Per questo, nel *Simposio*, Platone aveva eletto il personaggio di Alceste a emblema dell’amore disinteressato, dell’Eros più autentico, per cui solo chi ama così è disposto a morire per la persona a cui ha affidato il proprio cuore. Comunque, tornando al mito, nell’immediatezza del lutto, Admeto si era trovato a ospitare Eracle impegnato in una delle sue dodici fatiche. Venuto a conoscenza della vicenda di Alceste e commosso sia dal coraggio della donna, sia dall’ospitalità ricevuta, Eracle - comunque, dopo essersi inizialmente ubriacato e comportato senza riguardo per la situazione - aveva deciso di scendere negli Inferi, o comunque di sfidare Thanatos, il Raccoglitore di morti, e di riportarla alla vita.

Nel *Simposio*, Platone aveva considerato Alceste come l’emblema della *charis*, perché la giovane regina aveva superato nell’amore gli stessi genitori di Admeto, e:

[il] gesto da lei compiuto parve così bello non solo agli uomini, ma anche agli dèi, al punto che questi, pur avendo concesso solamente a pochissimi uomini fra i molti che compiono buone azioni il dono

Gli Argonauti

di lasciar tornare l'anima dall'Ade, tuttavia lasciarono tornare la sua anima, meravigliati dalla sua azione (p. 81).

Eracle dunque salva Alcesti, ma fa ritorno alla reggia portando con se una donna velata.



E finge di averla “vinta” a dei giochi pubblici per mettere alla prova la fedeltà di Admeto. Il principe, inizialmente, ha quasi orrore a toccarla e acconsente a guardarla solo per compiacere il suo ospite. Tolto il velo, si scopre che la donna è Alcesti, ora restituita all'affetto dei suoi cari. Eracle comunque spiega che ad Alcesti non è consentito parlare per tre giorni, il tempo necessario per essere liberata da ogni legame con le divinità degli inferi. Forse, come propone Paduano (1993), il silenzio di Alcesti tende a sottolineare nel dramma il carattere solenne e religioso del ritorno dalla morte come evento straordinario, che non autorizza dunque un immediato nuovo contatto tra mondi lontani. Oppure si tratta di una colpa che deve ancora essere espiata? È quello scarto di “nobiltà” (*ariste*) che separa Admeto da Alcesti che deve essere ancora colmato? Lei ha accettato il *rischio* di donare per amore la propria vita, un coraggio che a lui, al consorte, è venuto meno.

CORO Molte sono le forme del divino; molte cose gli dei compiono contro le nostre speranze; e quello che si aspettava non si verificò, a quello che non ci si aspettava diede compimento il dio (Alcesti, 1159-1163).

Già, possono essere molte le “forme del divino” e talvolta ha compimento “quello che non ci si aspettava”. Con quanti enigmi ci confronta allora la

Gli Argonauti

vicenda di Alcesti, stabilendo quella relazione solenne tra amore e morte che viene sancita dalle parole dell'eroina nel saluto al letto nuziale?

“O letto dove ho avuta sciolta la mia verginità dall'uomo per cui muoio, addio. Io non ti odio: hai ucciso me sola, che muoio rifiutandomi di tradire te e mio marito. Un'altra donna ti possiederà, non più virtuosa di me, ma forse più fortunata” (Alcesti, 175-183).

Il luogo in cui si era compiuto il tempo che riassume simbolicamente l'intero mondo dell'esperienza amorosa - la prima notte di nozze - è oltremodo portatore di morte: è l'amore per Admeto, è l'amore per il loro amore che porta Alcesti a scegliere il sacrificio, a scegliere di morire, correndo il rischio di essere sostituita da un'altra donna, ma inaugurando anche la possibilità di affidare quell'amore all'eternità: di trasformare la loro unione in una ierogamia, in un “matrimonio sacro” (*hieròs gàmos*), in una congiunzione (in una *sizigia*) sacra che può elevare l'umano al divino. Come recita il *Qoelet* (3,11): “Egli [Dio] ha fatto bella ogni cosa a suo tempo, ma egli ha messo la nozione dell'eternità nel loro cuore, senza però che gli uomini possano capire l'opera compiuta da Dio dal principio alla fine”. E Alcesti nella profondità e nella dolcezza del proprio sacrificio sembra colmare questo scarto di impensabile, arrivando a comprendere l'eternità. Forse comprende che la nostra vera assenza è rappresentata da quella scintilla di divino che si trova dentro ciascun essere umano. E qui propongo di assumere l'idea della presenza di un “essenza divina” negli esseri umani in una prospettiva che non è religiosa, ma informata dalla psicoanalisi bioniana. E questa prospettiva presuppone che ogni esperienza si declini nel mondo esterno oppure nel mondo interno di ciascuno di noi, ma anche in un terzo mondo che, nella concezione di Bion (1965, 1970), è il mondo di O - “un mondo extraterritoriale rispetto al mondo della realtà psichica e a quello esterno, ma compenetrante a entrambi, un mondo connotato come Verità assoluta (emotiva) sulla Realtà ultima, l'infinito e il caos, e associato ai *noumena*, alle cose in sé di kantiana memoria, alle categorie primarie e secondarie, alle forme ideali platoniche, e alla divinità (essenza divina)” (Grotstein, 2009, p. 62). E la “divinità o “essenza divina” (*godhead*) è l'attribuzione impiegata dall'umanità per personificare e abbracciare l'ignoto ineffabile.

Traducendo questa idea di “divinità” in termini laici si potrebbe pensare che riguardi un nucleo identitario essenziale, “sacro” e “inviolabile” che dovrebbe essere “preservato dalla comunicazione” (Winnicott, 1962a), non nel senso di essere mantenuto al di fuori di ogni comunicazione, ma nel senso di non essere alterato dalla comunicazione e dalle pressioni dell'ambiente (familiare, sociale, culturale): libero di esprimersi spontaneamente, se, quando, e come vuole. E questo vero Sé, se inteso come una delle manifestazioni

di O, è in qualche modo eterno, divino, infinito, ineffabilmente ignoto: non può essere colto da uno sguardo epistemologico, può soltanto essere *essuto* (Manica, 2021) o intuito ontologicamente nelle dimensioni dell'essere e del divenire. In effetti l'*Alceste*, nella sua struttura drammatica, potrebbe costituirsi come una metafora dell'azione psicoanalitica, sottolineata e scandita dai commenti del "Coro". È più una rappresentazione di quella funzione psicoanalitica che appartiene alla personalità, piuttosto che del semplice operare dello psicoanalista. Al più, nel mito di Alceste, lo psicoanalista potrebbe comparire nei panni di Eracle, disposto a scendere agli Inferi, ad andare là dove il paziente si trova. Alla stessa stregua di Eracle, però, è come un ospite ubriaco, uno "scimpanzé con uno Stradivari tra le mani", direbbe Antonino Ferro, che solo se è accecato e spogliato di memoria, desiderio, comprensione e percezione sensoriale (Bion, 1970) può accostarsi all'O della seduta e intuire l'ignoto. È per questi possibili rimandi a linguaggi non soltanto poetici e letterari che il mito di Alceste ha generato tante nuove narrazioni nel corso del tempo (Christoph Martin Wieland, Rainer Maria Rilke, Marguerite Yourcenar, Giovanni Raboni²)? O è perché è un dramma sempre vivo che non può sottrarsi a un incessante divenire? Oppure perché riguarda esperienze emotive estreme e radicalmente umane che richiedono di essere continuamente e ulteriormente risognate? In effetti, il mito di Alceste sembra rappresentare innanzitutto una sfida del postulato dell'irreversibilità della morte, del suo mistero e delle angosce che genera il morire. Per la prima volta nel pensiero umano, la morte diviene una *sliding door* o una porta girevole che, al di là di una fede ad ogni modo progressiva nella reincarnazione delle anime, ammette concretamente la possibilità di un ritorno.

Sul versante opposto, il dramma di Euripide sfida qualunque tesi volta a sostenere la possibilità di compiere la perfetta elaborazione di un lutto. In realtà, come già aveva sostenuto Meltzer (1987), i lutti non si cancellano mai e al più si può sviluppare progressivamente un coefficiente di maggior tollerabilità dell'esperienza luttuosa. In questo senso, nella prospettiva meltzeriana, la teoria di Freud (1917) a proposito del lutto, avanzata in *Truer und Melancholie*, era parzialmente "cinica" in quanto ipotizzava un re-direzionamento pressoché "idraulico" della libido, così come una sostanziale sostituibilità dell'oggetto che rischiava di relativizzarne l'insopprimibile originalità e soggettività. In realtà, il pensiero freudiano è più articolato e problematico di quanto vogliano alcune divulgazioni semplificanti, ma senza dubbio resta l'impressione che Freud fosse ispirato dall'idea, o forse dal mito della possibilità di un lutto perfetto (Manica, 2007). In questo senso non può essere trascurato il fatto che *Lutto e melanconia* (scritto nel 1915 e pubblicato nel

² In *Alceste. Variazioni sul mito*, a cura di Maria Pia Pattoni, Marsilio, Venezia 2006.

Gli Argonauti

1917) sia nato in un periodo in cui Freud era attraversato da dubbi, segnato dallo scoppio della guerra, preoccupato per il destino dei figli al fronte e nella condizione di avvertire l'esigenza di una revisione del proprio pensiero. E non possiamo allora non considerare come significative istanze depressive (uso l'aggettivo in senso kleiniano) condizionassero a quell'epoca la sua creatività, per lo meno nel senso di un suo bisogno di potersi rappresentare il lutto come cancellabile e le ferite della sua anima, così come quelle dell'umanità, riparabili. Pertanto, all'inseguimento di un lutto perfetto e sospinto dalla necessità di difendersi dal dolore si è forse trovato esposto al rischio di produrre una teoria che (con il facile senno di poi) possiamo ritenere in alcuni suoi aspetti sintomale: una sorta di comprensibile microdifesa maniacale che voleva giungere ad affermare la possibilità di un superamento completo e definitivo del lutto, una perfezione della sua elaborazione che potesse giungere alla cancellazione anche delle cicatrici.

In realtà, il pensiero freudiano si è poi sviluppato seguendo direzioni ben più critiche e aperte all'incertezza. E grazie anche a questi sviluppi, oggi siamo più portati a ritenere che non soltanto le ferite provocate da una perdita siano difficilmente rimarginabili, ma che anche le cicatrici lasciate da queste ferite impegnino nel difficile compito di essere pensate. Perché, se è il paziente nevrotico che apparentemente dimentica però soffre per quei ricordi che "non vuole" ricordare, è il paziente grave a mostrarci come sia il fatto di non poter avere ricordi, il fatto che le esperienze traumatiche siano impensabili a eternizzare il trauma e a costringere a ripeterne le deflagrazioni. In effetti, in una lettera inviata a Binswanger nel 1929, Freud aveva scritto:

Si sa, dopo una tale perdita il dolore acuto si attenuerà, ma resteremo inconsolabili, senza mai trovare qualcosa che possa sostituirla. Tutto ciò che ne prende il posto, per quanto possa completamente coprire il vuoto, resta comunque qualcosa di diverso. E in fondo è bene che sia così. È l'unico modo di perpetuare l'amore che non si vuole abbandonare (p. LVIII).

In una prospettiva completamente ribaltata, come vediamo, il discorso freudiano affida qui al lavoro inesauribile del lutto ("resteremo inconsolabili") il compito di non abbandonare e di perpetuare nel fondo del nostro cuore qualsiasi amore che abbia contribuito a dare senso alla nostra esistenza. Qualcosa che con parole alte e irripetibili Euripide fa esprimere ad Alcesti:

Questa è la disgrazia della casa di Admeto; e certo, se fosse morto, per lui sarebbe finita, ma sopravvissuto ha un dolore che non potrà scordare mai (Alcesti, 195-199).

Gli Argonauti

E che con parole altrettanto poetiche fa pronunciare anche ad Admeto:

Porterò il tuo lutto non per un anno, ma finché durerà la mia vita, odiando mia madre e detestando mio padre, che mi volevano bene a parole, ma non a fatti [...] Effigiato da una mano sapiente d'artista, il simulacro del tuo corpo verrà collocato sul letto, e gettandomici sopra, e abbracciandolo e invocando il tuo nome, mi parrà di avere tra le braccia la mia donna, senza averla: fredda gioia, lo so, ma pure capace di alleviare il peso dell'anima. E tu verrai nei sogni a consolarmi. È dolce vedere anche in sogno i nostri cari, per il tempo che si può (Alcesti, 331-355).

E qui la figura di Alcesti sfida ancora un altro principio: quello per cui si vorrebbe che l'amore di un figlio o di una figlia sia successivo e sottoposto all'amore dei genitori.



Alcesti è senza dubbio una madre, ma rispetto ai genitori di Admeto, Alcesti è anche una figlia, appartiene alla generazione dei figli e, per il tramite del marito, viene coinvolta in un *trauma incestuale* (nel senso di Racamier [1995]), dove l'effrazione traumatica riguarda la differenza tra le generazioni e genitori che antepongono i propri bisogni a quelli del bambino: come recita Admeto, "volendo bene a parole, ma non a fatti". Alcesti si sacrifica al posto di genitori che non sono disposti a sacrificarsi. Rinuncia al proprio desiderio per corrispondere al bisogno di Admeto. E possiamo pensare che il diventare oggetto del *desiderio* dell'altro coinvolge la parte nevrotica della personalità, mentre l'essere oggetto (e non soggetto) del *bisogno* dell'altro riguarda il funzionamento della parte psicotica della personalità. Questo è il crinale su cui si gioca il destino di ogni psicoanalisi dove, da un lato, quello del desiderio, è sufficiente un'azione psicoanalitica epistemologica (in K), mentre dall'altro

Gli Argonauti

lato, quello del bisogno, viene richiesta un'azione psicoanalitica ontologica (in O).

E per concludere, come ultima sfida, uno dei temi del mito di Alceste potrebbe essere rappresentato dalla necessità di sfidare la volontà degli dei e il potere del fato. Alceste, in qualche modo, proprio realizzandolo, si oppone al dono fatto da Apollo ad Admeto, mostrando come in realtà si tratti di un inganno o di una maledizione. Mentre con l'aiuto di Eracle sfida Ade, si sottrae al suo terribile possesso e fa ritorno dal regno dei morti. Da questo punto di vista, sfidare gli dei è sfidare l'inganno di una promessa di immortalità, è non temere l'ignoto della morte, e forse è soprattutto non temere l'ignoto della vita che si ha da vivere. Come ci ha indicato Bion - rispondendo a uno dei partecipanti al seminario tenuto a Roma il 17 luglio 1977, che gli proponeva il caso di un paziente affetto da una malattia mortale (una leucemia acuta):

Questa morte del paziente non mi interessa di più che la sua nascita. Quel pezzettino piccolo tra nascita e morte - quello sì mi interessa [...]
Si dice che questo particolare paziente stia morendo. Ancora una volta questo non mi impressiona; noi tutti stiamo morendo, dal momento che in effetti stiamo vivendo. Ma mi interessa se la vita e lo spazio che ci restano sono tali che valga la pena di viverli oppure no [...] allora bisogna focalizzare l'attenzione sul problema, c'è qualche scintilla lì sulla quale si potrebbe soffiare fino a che diventi una fiamma in modo che la persona possa vivere quella vita che ancora ha, possa usare quel capitale che ha in banca? Quanto capitale vitale ha questa persona? E potrebbe essere aiutato ad usare quel capitale a buon fine (Bion, 1977, pp. 119-120)?

E ancora:

[...] Chi pensa che sia l'analista? È qualcuno che lo aiuta a vivere o a morire?

[...] È possibile che il paziente possa sentire che questa particolare persona delegata ad aiutarlo è più interessata al fatto che egli viva una vita che valga la pena di essere vissuta piuttosto che ai vari rituali e procedure che sono appropriati per il morire. In questo caso il paziente potrebbe sentire che questo oggetto col quale viene in contatto - anche se non è un contatto fisico - è possibile che sia amichevole e soccorrevole (Ivi, pp. 120-121).

È la dolcezza di Alceste - "amichevole e soccorrevole" - che trasforma una scintilla di vita nella fiamma dell'esistenza che ancora si ha a disposizione perché, come abbiamo visto, rischiare la propria vita significa in primo luogo non morire (Dufourmantelle, 2011). Anzi, rischiare la propria vita, nei momenti decisivi della nostra esistenza, è un atto che ci precede a partire da qualcosa che ci è ancora ignoto. L'istante della decisione, quello in cui

il rischio viene preso, inaugura un tempo altro, come il traumatismo; ma sorprendentemente si tratta di un trauma positivo. D'altra parte, "il rischio è [anche] una capacità negativa" (Dufourmantelle, 2011, p. 180). Io ritengo, una specifica capacità negativa, necessaria per tollerare e affrontare l'ignoto senza sviluppare troppa persecutorietà. Forse tutto questo risuona nell'immagine di Alceste che ritorna dalla morte velata e silenziosa, e quel silenzio va rispettato, va protetto dal rumore prodotto dall'eccessiva turbolenza delle emozioni: colpa, lutto, sacrificio, effrazione traumatica. E, a volte, è incerto il confine che distingue il rischio dal sacrificio, come ci viene indicato dalla vita e dalla morte di Anne Dufourmantelle. Grotstein (2004) ha sostenuto l'esistenza di un "complesso del sacrificio", riferendolo a tutte quelle situazioni in cui il bambino si assume le colpe dei genitori e le proietta in uno spazio altro. E senza dubbio, oltre che nella vicenda di Alceste, la condizione che definisce il persecutore inconscio si trova al centro della storia della Passione di Cristo nel Vangelo di Luca: "Padre, perdona loro, perché non sanno quello che fanno" (Luca, 23:34) dove, se intendiamo restituire a questa frase il suo vero sapore, è necessario tradurla attraverso una parafrasi. E allora potrebbe recitare così: "Padre, ti perdono la tua colpa, mi perdono la mia colpa³, e spero che ci sia qualcun altro in grado di assumerla e di emendarla". È questo il compito dell'analisi e dell'analista? Si tratta di creare un campo intersoggettivo in cui la colpa (il vuoto, la perdita o l'effrazione traumatica) può essere elaborata per procura da un terzo analitico, come Alceste, velato e silenzioso? In questo caso una delle finalità dell'analisi potrebbe essere quella di restituire il paziente a una posizione di innocenza originaria, a quella normale innocenza evolutiva di cui Winnicott (1962a, 1965) è stato il più schietto sostenitore, vedendo il bambino come un ostaggio innocente di una madre che non è stata sempre "sufficientemente buona".

Come ha scritto Grotstein:

La perdita di innocenza si verifica [...] nel collasso della fede e fiducia nei suoi oggetti, quando essi criticamente deludono, trascurano oppure violentano il bambino o quando delle circostanze casuali spingono traumaticamente il bambino a credere che il mondo è insicuro (Grotstein, 2000, p. 294).

Mentre:

L'esperienza dell'innocenza è associata all'assegnazione genitoriale di una "benedizione". Questa benedizione è un diritto di nascita che dà al bambino un vissuto di protezione benigna e onnipotente, un senso di sicurezza in un mondo retto da Dio, il garante della giustizia e del-

³ Rappresentazioni emblematiche di questa costellazione traumatica sono i personaggi di Admeto e di suo padre Ferete, mirabilmente creati da Euripide.

Gli Argonauti

la lealtà. Quando l'esperienza del trauma è criticamente intensa, cioè quando lo scudo (Freud, 1920) viene perforato, il senso di innocenza, protezione e lealtà viene avvertito come abrogato. (Ivi, pp. 295-296).

Se l'analisi è un campo bi- o multipersonale in cui tanto l'analista quanto il paziente proiettano le proprie soggettività individuali in una terza soggettività collettiva, questo *mixtum compositum* (Jung, 1946) o questo *mysterium coniunctionis* (Jung, 1955/1956), come misteriosa (terza) connessione tra paziente e analista, crea le condizioni per l'esorcismo dei demoni del paziente (i suoi inclusi tossici) che traspirano nello spazio potenziale (transizionale o intermedio), nel *tra* della relazione analitica (Manica, 2016). La cura, o il transfert nel senso di Meltzer (1978), è il trasferimento del dolore mentale dal paziente all'analista. Ma è anche la ricomposizione di un patto di "benedizione"⁴ in cui la soggettività innocente dell'analista *integra* la soggettività del bambino innocente sepolto nel paziente, restituendolo a una posizione di innocenza originaria (a un "diritto di nascita") in cui si può amare spietatamente e senza colpa; si può distruggere per creare gli oggetti e la realtà; si può sperimentare il rischio come un trauma positivo e vitale; e si può incominciare a tollerare la paura dell'ignoto.

Un frammento clinico

Alessio, un paziente precocemente e gravemente deprivato, ormai cinquantenne, al sesto anno di un'analisi faticosa e sofferta, riesce a sognare due temi fondamentali per il processo psicoanalitico che da sempre è stato costretto a evitare, perché troppo traumatici per il corso della sua esistenza: e cioè, la possibilità di affacciarsi sull'*ignoto* e l'eventualità di accettare il *rischio* non solo come pericolo ma come categoria antropologica (Agazzi, 1992).

Il rischio come categoria antropologica

Il rischio è profondamente inerente alla natura e all'azione umana. Lo è in modo radicale e profondo, secondo due sensi diversi e complementari: per un verso si deve riconoscere che l'uomo è il solo essere autenticamente capace di rischiare; per un altro verso si è costretti ad

⁴ Definirei il *Patto di Benedizione*, in appoggio a Grotstein, come quel patto in cui il bambino si impegna a sopravvivere se il suo ambiente gli offre un senso di protezione, di giustizia e di lealtà tali da fargli sperimentare il mondo come un luogo sufficientemente sicuro e in grado di rispettare il suo diritto a vivere in una posizione di innocenza. Lo stesso patto ha, *a fortiori*, una notevole rilevanza per l'analisi, dove diviene necessario garantire al paziente la possibilità di rinascere in una condizione di spontaneità senza colpa, per tutto il tempo che gli è necessario prima di giungere al momento in cui sviluppa la capacità di preoccuparsi (Winnicott, 1962b).

Gli Argonauti

ammettere che egli non può mai sfuggire al rischio, che è inevitabilmente soggetto al rischio. (Agazzi, 1992, p. 200).

Nel primo sogno è in compagnia di una donna, durante un volo aereo, quando si rende conto che il velivolo ospita anche un voluminoso ordigno esplosivo che potrebbe rappresentare un grave pericolo per il viaggio. L'aereo non è una macchina da guerra e quindi non dispone di un congegno predisposto per lo sganciamento di una bomba. Alessio però si accorge di un'apertura - "un buco", dice - presente nel pavimento del velivolo e che comunica con l'esterno. Pensa allora di poter gettare l'ordigno attraverso il foro, nel momento in cui l'aereo si trovi a sorvolare un luogo disabitato. Realizza però che l'operazione potrebbe essere molto pericolosa perché il fondo dell'aereo è composto di vari livelli e la bomba dovrebbe riuscire ad attraversarli tutti, senza urtare nessuno degli strati, altrimenti esploderebbe. Si tratta di un'operazione di precisione e molto rischiosa. "Sono indeciso sul da farsi - prosegue Alessio - potrei accettare di proseguire il volo con la bomba a bordo, sperando che non esploda, oppure dovrei correre il rischio di liberarmene". A questo punto la donna che lo accompagna, "con estrema dolcezza", si offre di aiutarlo a gettare l'ordigno attraverso l'apertura del pavimento. Con grande trepidazione Alessio accetta, e l'operazione "miracolosamente" riesce, l'ordigno viene sganciato senza causare danni, e l'aereo prosegue il volo.

Affacciarsi sull'ignoto

L'unica cosa importante in ogni seduta è l'ignoto. Non si deve permettere a niente di distrarre dall'intuizione di esso. (Bion, 1992 p. 288)

Nel secondo sogno Alessio si trova in una località di montagna. È notte. Sta nevicando. E' seduto all'interno della propria macchina - la prima macchina che ha posseduto da ragazzo - e pensa di dover fare retromarcia per andare a recuperare Luca, un vecchio amico d'infanzia, obeso e pasticciona, della cui presenza spesso si vergognava. Luca, "come al solito", è rimasto indietro e fatica a salire a piedi per raggiungerlo in macchina. Alessio non riesce però a innestare la retromarcia e la vettura incomincia a muoversi da sola scivolando in avanti lungo una strada in discesa. L'automobile prende progressivamente velocità ma Alessio riesce a controllarla. Procedo spedito finché si trova di fronte a un bivio. Non sa dove svoltare e l'indecisione gli crea una certa inquietudine. Sceglie, ad un certo punto, di imboccare la via che piega verso sinistra perché gli sembra un percorso più conosciuto e già sperimentato in altre occasioni. Ma, dopo alcuni chilometri, finisce in un vicolo cieco e non può procedere oltre. Ricorda di come gli sia capitato altre volte di ritrovarsi nella stessa situazione. Decide allora di tornare al bivio e scegliere l'altra strada. La via che piega a destra però è nuova e sconosciuta e

tutto quanto è sconosciuto lo spaventa. Indugia a lungo, fatica a prendere la decisione. Incomincia però a pensare che non è più possibile tornare indietro. Ricorda tutte le occasioni in cui mi ha parlato del suo desiderio di poter tornare nel passato per poterlo cambiare. Ricorda anche di come io gli avessi sempre risposto che era impossibile cambiare il passato e che era solo possibile provare a trasformare il presente con la speranza di cambiare il futuro. Alessio è ancora spaventato, incerto, dubbioso. Ma all'improvviso nel sogno si trova a prendere una decisione: "Va bene! svoltiamo a destra!... Fa paura, fa tanta paura...ma prendiamo la via dell'ignoto".

Discussione

La potenza della dolcezza (Dufourmatelle, 2013) è qualcosa di cui parla il mito di Alceste. Qualcosa che ci restituisce le dimensioni essenziali del *rischio* e dell'*ignoto* che abitano la vita, abitano l'amore e la morte e, dunque, abitano ogni esperienza psicoanalitica. È la *charis* di Alceste che rende narrabile (sognabile) l'impensabile e che può trasformare anche il morire nella "favola bella della morte", così come declinata nella felice interpretazione di Davide Susanetti (2001).

Scrivo ancora Anne Dufourmatelle (2013):

La dolcezza è ciò che capovolge l'effrazione traumatica in creazione. Ciò che sulla notte infestata getta la luce, sul lutto un volto amato, sul tracollo dell'esilio la promessa di una riva a cui approdare. È così che entra la luce, segno più forte della voglia di tornare indietro, più forte dell'oggetto perduto, della malinconia o della rinuncia (p. 107).

E di fronte all'incadescenza di queste parole, che cosa ci dicono allora i sogni di Alessio? I sogni sognati in quell'unico e irripetibile campo analitico? Accanto a una pluralità di significati, parlano senza dubbio del rischio e dell'ignoto come categorie antropologiche che, appartenendo all'umano e alla vita, inevitabilmente appartengono e sono costitutive del processo psicoanalitico. Il rischio introduce all'ignoto e non c'è ignoto che non comporti un rischio. Ma è la dolcezza a garantire che non si tratti di una sfida sprezzante (onnipotente) del pericolo. L'ordigno esplosivo che compare nel primo sogno di Alessio può allora riguardare la presenza nella sua mente e nel campo analitico di un'intrusione materna mortifera (di un'eccessiva intrusività dell'analista), di trapianti estranei (Ferenczi, 1933), di un mandato transgenerazionale che la abitano sin dalle origini, e sin dalle origini del trattamento terapeutico. E dice anche degli effetti di un contenitore negativo (Bion, 1962), di un oggetto ostruente (Grotstein, 2007), prodotto dalla combinazione di cattive cure genitoriali (e forse anche analitiche) con la distruttività infantile che ha dovuto soppiantarle. Ma dice altrettanto di come il lavoro analitico

condiviso possa averne disinnescato il potenziale catastrofico. È con l'ingresso del femminile dell'essere (Winnicott, 1971), della capacità alfabetizzante dell'anima (Jung, 1934/1954, 1938/1954) che il maschile trova il coraggio di fare, che l'*animus* prende vita e che la loro unione - come in un "miracolo" (Jung, 2009) - viene ad opporsi alla progressione traumatica.

Non è la ricostruzione del passato - come dice il secondo sogno di Alessio - a interrompere la traumatofilia o la ripetizione tanatica della coazione a ripetere. È il *dreaming ensemble*, il sognare insieme di paziente e analista che conduce l'analisi ad affacciarsi sull'ignoto, su qualcosa di impensato e che non era mai stato sognato o pensato prima. Conscio e inconscio vengono così trascesi (Jung, 1957/1958), perché vengono trascese le individualità separate di paziente e analista. Insieme abbandonano la via vecchia per la nuova, una via sconosciuta a entrambi, incerta, ma che conduce alla possibilità di essere sempre più se stessi nella propria esistenza. Si può riuscire e si può fallire, ma ne vale la pena.

La dolcezza velata di Alcesti ci dice che non si è vivi se si è morti psichicamente e che siamo vivi sino a quando ci è data la possibilità di usare la nostra mente.

Bibliografia

- Agazzi, E. (1992), *Il bene, il male e la scienza*, Rusconi. Milano.
- Bion, W.R. (1962), *Apprendere dall'esperienza*, tr.it. Armando, Roma 1972.
- Bion, W.R. (1965), *Trasformazioni, Il passaggio dall'apprendimento alla crescita*, tr.it. Armando, Roma 1973.
- Bion, W.R. (1970), *Attenzione e interpretazione*, tr.it. Armando, Roma 1973.
- Bion, W.R. (1977), *Seminari italiani*, tr.it. Borla, Roma 1985.
- Bion, W.R. (1992), *Cogitations. Pensieri*, tr.it. Armando, Roma 1996.
- Diano, C. (1975), Introduzione all'Alcesti, *Rivista di Cultura Classica e Medievale*, Anno XVII, 1-2.
- Dufourmantelle, A. (2011), *Elogio del rischio*, tr.it. Vita e Pensiero, Milano 2020.
- Dufourmantelle, A. (2013), *La potenza della dolcezza*, tr.it. Vita e Pensiero, Milano 2020.
- Euripide, *Alcesti*, a cura Carlo Diano, Neri Pozza, Venezia 1968.
- Euripide, *Alcesti*, a cura di Davide Susanetti, Marsilio, Venezia 2001.
- Euripide, Wieland, Rilke, Yourcenar, Raboni, *Alcesti. Variazioni sul mito*, a cura di Maria Pia Pattoni, Marsilio, Venezia 2006.

Gli Argonauti

- Fairbairn, W.R.D. (1940), Fattori schizoidi nella personalità, tr.it. in *Studi psicoanalitici sulla personalità*, tr.it. Bollati Boringhieri, Torino 1970 e 1992.
- Ferenczi, S. (1933), Confusione di lingue tra gli adulti e il bambino, *Opere*, vol. IV, Raffaello Cortina Editore, Milano 2002.
- Freud, S. (1915 [1917]), *Lutto e melanconia*, OSF, 8.
- Freud, S. (1920), *Al di là del principio di piacere*, OSF, 9.
- Freud, S., Binswanger, L., *Lettere, 1908-1938*, tr.it. Raffaello Cortina Editore, Torino 2016.
- Gay, P. (1988) Freud. *Una vita per i nostri tempi*, Bompiani, Milano.
- Grotstein, J.S. (2000), *Chi è il sognatore che sogna il sogno?* tr.it. Edizioni Magi, Roma 2004.
- Grotstein, J.S. (2007), *Un raggio di intensa oscurità*, tr.it. Raffaello Cortina Editore, Milano 2010.
- Grotstein, J.S. (2009), *Il modello kleiniano-bioniano. Teoria e tecnica*, vol. I, tr.it. Raffaello Cortina Editore, Milano 2011.
- Jung, C.G. (1921/1928), *Il valore terapeutico dell'abreazione*, OCGJ, 16.
- Jung, C.G. (1934/1954), *Gli archetipi dell'inconscio collettivo*, OCGJ, 9*.
- Jung, C.G. (1938/1954), *Sull'archetipo, con particolare riguardo al concetto di Anima*, OCGJ, 9*.
- Jung, C.G. (1946), *La psicologia della traslazione (illustrata con l'ausilio di una serie di immagini alchemiche)*, OCGJ, 16.
- Jung, C.G. (1955/1956), *Mysterium coniunctionis*, OCGJ, 14.
- Jung, C.G. (1957/1958), *La funzione trascendente*, OCGJ, 8.
- Jung, C.G. (2009), *Il Libro rosso. Liber novus*, tr.it. Bollati Boringhieri, Torino 2010 e 2012.
- Manica, M. (2007), *La musica della psicoanalisi. Teorie per la clinica e cliniche per la teoria*, Borla, Roma.
- Manica, M. (2016), *L'arte di guarire. Breviario di psicoanalisi contemporanea*, Franco Angeli, Milano.
- Manica, M. (2021), *E quindi uscimmo a riveder le stelle. Il dialogo di Bion con la psicoanalisi*, Armando, Roma.
- Meltzer, D. (1978), *Lo sviluppo kleiniano*, 3 voll. tr.it. Borla, Roma 1982.
- Meltzer, D. (1987) *Teoria del conflitto estetico e sviluppo della personalità*, Seminari Novaresi, Novara, 10 gennaio'87.
- Paduano, G. (1993), Amore e morte, in Euripide, *Alceste*, Fabbri, Milano.

Gli Argonauti

Platone, *Simposio*, Bompiani, Milano 2008.

Racamier, P.-C. (1995), *Incesto e incestuale*, tr.it. Franco Angeli, Milano 2003.

Susanetti, D. (2001), La favola bella della morte, in Euripide, *Alceste*, Marsilio, Venezia.

Winnicott, D.W. (1962a), Comunicare e non comunicare: studio su alcuni opposti, tr.it. in *Sviluppo affettivo e ambiente*, Armando, Roma 1970.

Winnicott, D.W. (1962b), Lo sviluppo della capacità di preoccuparsi, tr.it. in *Sviluppo affettivo e ambiente*, Armando, Roma 1970.

Winnicott, D.W. (1965), *Sviluppo affettivo e ambiente*, tr.it. Armando, Roma 1970.

Winnicott, D.W. (1971), *Gioco e realtà*, tr.it. Armando, Roma 1974.