

Il sacrificio dell'io. Dal sistema specchio all'anima.
Augusto Romano, Ferruccio Vigna

Keywords

Abstract

Con il termine *sacrificio* Jung intende sia la volontaria rinuncia all'adesione immediata al mondo pulsionale materno (incesto), sia quella a un mondo di valori e attaccamenti che va logorandosi. In questo modo, l'individuo rinuncia a una quota di energia (libido) a favore dell'inconscio e permette a quest'ultimo di manifestarsi, secondo una dinamica trasformativa.

Nel sistema nervoso centrale il *sistema specchio* si attiva come comunicazione non linguistica tra due individui permettendo loro, attraverso una specie di imitazione automatica delle azioni osservate, di comprenderne il senso e la valenza emozionale. Si tratta di un processo che presenta analogie con ciò che nella prassi analitica viene definito come identificazione proiettiva.

Se non esistessero possibilità di modulazione di questo meccanismo automatico, esso rappresenterebbe, in termini junghiani, uno strumento finalizzato alla ricaduta nella natura istintuale, nel "mondo delle madri": infatti, se un individuo fosse obbligato dai propri neuroni a imitare i suoi simili non esisterebbe libertà.

Invece una modulazione volontaria del sistema specchio esiste. Gli autori suggeriscono che sia possibile paragonarla al concetto junghiano di psicificazione, inteso come inibizione della risposta riflessa automatica e sua trasformazione in un contenuto simbolico.

Premessa

Un prepotente ritorno delle teorie organiciste sta caratterizzando gli ultimi decenni della psichiatria. In fondo, è difficile dare torto a chi afferma che, se considerata una scienza e una tecnica, la psicoanalisi è piuttosto debole. Anche come terapia viene spesso svalutata, nel confronto con gli attuali progressi scientifici delle discipline neurobiologiche e in quello con tecniche psicoterapeutiche più centrate sulla risoluzione del sintomo e perciò considerate dai media più efficaci, più rapide e più oggettive.¹

Forse per questo, come scrive Luigi Zoja,

Molti importanti discepoli di Freud si sono dedicati allo studio delle fasi dello sviluppo psicofisico vicine alla nascita [...]. Più ci si avvicina alla nascita e più importante diventa la "macchina biologica", composta di azioni e reazioni del bambino. Forse la spinta verso questi studi è guidata anche da un'inconscia fantasia di trovare le sicure leggi delle scienze naturali e di sfuggire alla disperante complessità di quelle culturali. [...] L'attenzione crescente alla *psico-nursery* da parte della psicologia del profondo è dunque una delle condizioni che preparano il nuovo primato della biologia negli studi psichiatrici, il distacco dal senso sociale e il trionfo dell'individualismo nella vita di ogni giorno. Nel tentativo di specializzarsi e di tecnicizzarsi [...] anche molti junghiani prendono quella direzione.²

All'opposto, talvolta la risposta alla "seduzione della scientificità" si esprime tramite un risentito distacco. Per esempio, ancor oggi analisti più "puri", anche e soprattutto se non sono medici, sconsigliano "a priori" ai loro pazienti l'assunzione di farmaci. Sono comportamenti forieri del rischio che il pensiero psicodinamico, autoesclusivo dal flusso delle idee e dal confronto clinico, venga rinchiuso colposamente in una polverosa *Wunderkammer* insieme a vecchiumi e stramberie *new age*.

¹ Naturalmente, un giudizio di questo tipo si basa su un modello di salute psichica nel quale l'assenza di sintomi viene considerata preferibile all'autenticità dell'esperienza vissuta (*Erlebnis*).

² L. Zoja, *Carl Gustav Jung come fenomeno storico-culturale*, in R.K. Papadopulos (a c. di) *Manuale di psicologia junghiana*, Moretti e Vitali, Bergamo 2009, p. 549.

A noi pare fondamentale ricordare che Jung è stato un clinico attento ai fenomeni, non un guru. Pensiamo che, se visse oggi, sarebbe interessato alle neuroscienze. Ci sembra pericoloso che si tratti il pensiero junghiano come un corpus intoccabile; temiamo in ciò uno sterile arroccamento difensivo da parte di discepoli ortodossi, che rischiano di trasformare così in lettera morta gli scritti del padre fondatore. Chi si oppone al confronto, solitamente lo fa per timore di contaminazioni e plagi: esprime cioè una fantasia difensiva fondata su un sentimento di inferiorità.

Crediamo che aprirsi al confronto con altre teorie, psicodinamiche e non, certamente non significhi dimenticare le rispettive differenti posizioni di partenza. Le neuroscienze negli ultimi anni hanno viaggiato ben più veloci della loro teoria di riferimento, il cognitivismo. Di fronte alla palese inadeguatezza di questa, esse hanno cominciato a cercare un veicolo migliore, e si sono rivolte alle psicoanalisi. Una teoria è ritenuta migliore delle altre quando riesce a spiegare una maggior quantità di fenomeni verificabili empiricamente: oggi molti neurobiologi affermano che le più recenti acquisizioni neuroscientifiche (la plasticità neuronale, l'esistenza di patterns comportamentali congeniti, le interazioni tra genoma e ambiente, il *mirroring*, per esempio) sono meglio comprensibili alla luce delle teorie psicodinamiche, e ne attestano quindi indirettamente la validità.

Il nocciolo della nostra fedeltà al pensiero di Jung si fonda sulla sua visione umanistica, nella quale l'uomo e la sua biologia non vengono mai separati dal loro *pabulum* culturale. Dando per metabolizzato questo assunto, crediamo di poterci avvicinare senza alcuna ambiguità alle recenti scoperte sul sistema di *mirroring* e domandarci se esso non sia, pur tenendo presente il differente approccio epistemologico, il substrato funzionale dei nostri concetti di *archetipo*, di *sacrificio dell'Io* e di *istinto di riflessione o psichificazione*. Questo è, in sintesi, l'argomento di questo scritto. Per inquadrare il problema, ci sembra essenziale iniziare con una interpretazione del concetto di sacrificio.

Il sacrificio: definizione e modelli interpretativi

Il significato originario del termine *sacrificio* è "*sacrum facere*": ciò accade in particolare quando l'uomo sottrae volontariamente al mondo profano una parte e la offre alla divinità.³

Sulla distinzione tra mondo sacro e mondo profano richiamata in questa definizione basterà ricordare quanto afferma Mircea Eliade⁴ sulla scorta di Rudolf Otto⁵: il sacro, il "numinoso" è il "totalmente altro" (*ganz andere*), la realtà per eccellenza che trascende il mondo delle apparenze fenomeniche e di fronte alla quale l'uomo ha la sensazione della propria nullità. Il mondo profano, al contrario, è il mondo che l'uomo padroneggia e che risponde a leggi che gli sono note.

La storia della cultura occidentale rivela un progressivo depotenziamento dell'esperienza del sacro a vantaggio dell'atteggiamento profano, particolarmente evidente a partire dall'età dell'Illuminismo. Eppure il sacrificio resta una pratica universalmente diffusa e documentata in tutte le religioni, dalle più arcaiche alle più complesse, come il Cristianesimo,⁶ e in quelle religioni laiche che chiamiamo idealismi. Da un punto di vista junghiano questo dato è giustificato dall'ipotesi che il sacrificio abbia, come sosterremo più avanti, una matrice archetipica.

Numerose sono le teorie antropologiche sul significato e la funzione del sacrificio, che possono però essere ricondotte sostanzialmente a due: a) quella del "*do ut des*" e b) quella della "circolazione della potenza" ("*do ut possis dare*").

³ Y. Bonnefoy (a cura di), *Dizionario delle mitologie e delle religioni*, Rizzoli, Milano 1989, p. 1583 sgg.

⁴ M. Eliade, *Il sacro e il profano*, Boringhieri, Torino 1967.

⁵ R. Otto, *Il sacro*, Feltrinelli, Milano 1966.

⁶ Per un'ampia rassegna si veda Y. Bonnefoy (a cura di), *Dizionario*, cit., p. 1583 sgg.; G. van der Leeuw, *Fenomenologia della religione*, Boringhieri, Torino 1960, p. 276 sgg.

Sacrificio come do ut des

L'interpretazione del sacrificio come *do ut des* è esposta efficacemente da Gilbert Durand.⁷ Egli osserva che, come del resto suggerisce anche la filologia, (ad esempio, in latino il verbo *mactare* significa anche arricchire, amplificare), in ogni rito sacrificale vi è un momento in cui il sacrificio diventa beneficio, e nella morte e nella sua espressione linguistica si insinua la speranza di sopravvivere. Scegliendo un esempio fra i tanti, presso gli Aztechi alla fine della mietitura la vergine che rappresenta Toci, “la dea del mais raccolto”, è messa a morte e scorticata. Il senso di questo mito sarebbe che Toci, una volta uccisa, rinasce in suo figlio, il mais secco. Secondo Durand, il significato fondamentale del sacrificio consiste dunque nell'essere un baratto concluso con la divinità. Ogni sacrificio è uno scambio, e perciò è sotto il segno di Mercurio.

Come già aveva affermato la psicoanalista Marie Bonaparte, in quest'ottica il sacrificio è «regolamento di un vecchio conto debitorio verso la divinità nel sacrificio di espiazione, fattura da saldare per un favore già ricevuto nel sacrificio di ringraziamento, infine pagamento effettuato in anticipo nel sacrificio propiziatorio»⁸. Funzione del sacrificio sarebbe allora l'addomesticamento di Cronos, mediante lo scambio del passato contro l'avvenire. Attraverso il sacrificio l'uomo acquisisce per così dire dei “diritti” sul destino, acquisisce cioè una forza che costringerà il destino, fino a modificare ad arbitrio umano l'ordine dell'universo. I rituali sacrificali – osserva Durand – si congiungono così con il grande sogno alchimistico del dominio.

In sintesi, possiamo dire che la teoria del *do ut des* si presenta come l'espressione di un punto di vista più “profano” e secolarizzato, ispirato a una concezione utilitaristica dei rapporti tra uomini e dèi. È una concezione statica, nella quale limiti e poteri di entrambe le parti sono definiti una volta per sempre. Potrebbe anche esser detta pessimistica, giacché in essa l'uomo è visto soltanto come bisognoso e dipendente dagli dèi, che egli deve ingraziarsi attraverso il sacrificio.

In termini mitologici, abbiamo visto come Durand ponga la teoria del *do ut des* sotto il segno di Mercurio, che qui evidentemente è considerato il dio delle transazioni e dei commerci, e che pertanto presiede a quelle relazioni in cui le parti sono nettamente distinte e si pongono in una posizione competitiva.

Se la valutiamo in termini psicodinamici, possiamo accostare con qualche ragione la teoria del *do ut des* alla sublimazione freudiana.⁹ Si potrebbe anche affermare che il rapporto tra l'uomo e la divinità viene qui proposto in modo sovrapponibile a quello freudiano tra l'Io e il super-io. Utilizzando invece un'ottica junghiana, il *do ut des* si avvicina, come vedremo meglio in seguito, al distacco dell'eroe dalla madre, cioè al sacrificio dell'inconscio a favore dell'Io.

Sacrificio come “circolazione della potenza”

L'interpretazione del sacrificio in termini di “circolazione della potenza” è stata sostenuta da Gerardus van der Leeuw¹⁰, il quale, per rintracciare il significato che sta alla base di ogni sacrificio, parte dall'analisi del concetto di dono. Donare significa mettersi in relazione con un altro mediante un oggetto che in realtà non è un oggetto ma una parte, un pezzo dell'Io. Come ha scritto Emerson in *Gifts*:

Dono è soltanto quel che fa parte del tuo stesso essere. Bisogna che tu sanguini per me. Per questo il poeta porta il suo canto, il pastore il suo agnello, l'agricoltore grano, il minatore una gemma. [...] Per essere autentico, il dono deve essere effusione del donatore verso di me, corrispondente alla mia verso di lui.

⁷ G. Durand, *Le strutture antropologiche dell'immaginario*, Dedalo, Bari 1972, p. 309 sgg.

⁸ M. Bonaparte, *Mythes de guerre*, Image publishing, London 1945, cit. in Durand, *op. cit.*

⁹ Su questo meccanismo di difesa dell'Io, Jung esprime un'opinione netta e caustica: «L'idea di sublimazione di Freud: un rapporto sessuale con gli angeli» (C.G. Jung, *Analisi dei sogni*, Bollati Boringhieri, Torino, 2003, p. 106).

¹⁰ G. van der Leeuw, *Fenomenologia*, cit., p. 276 sgg.

Portando nell'esistenza dell'altro un pezzo di sé, si stringe con quello un saldo vincolo. Come ci ricordano i proverbi: «Chi riceve un dono, si unisce a chi lo dà», o anche: «Dono ricevuto può legare». Un dono fa dunque scaturire una corrente che scorre ininterrottamente da chi ha dato a chi ha ricevuto e reciprocamente. Si può anche dire che il dono ha una forza di coesione, un *mana*. I Maori parlano dello spirito (*hau*) di un dono. Vi è, per così dire, una forza mistica inerente al dono, che crea *communio*. Per dirla con Lucien Lévy-Bruhl, donatore e destinatario partecipano al dono, e perciò partecipano l'uno all'altro.

Il sacrificio garantisce questa circolazione della potenza.¹¹ Non è quindi un traffico con gli dèi (nel senso del *do ut des*) e neppure un omaggio al dio, come quello che si rende al sovrano. È un atto al cui centro non sta né chi dà, né chi riceve, ma il dono in sé. Il sacrificio è cioè la *messa in atto* della potenza vitale stessa. L'essenziale non è che qualcuno riceva qualcosa, ma che il fiume della vita continui a scorrere. Invece dell'utilitaristico *do ut des*, dovremmo dire *do ut possis dare*: ti do potenza affinché tu ne abbia e la vita non sia ostacolata o paralizzata per mancanza di potenza. È come se gli dèi fossero in grado di dispensare la loro forza soltanto se questa viene costantemente alimentata. Secondo questa visione, la relazione di dipendenza tra uomo e dio è reciproca.

La teoria della "circolazione della potenza" si situa quindi in un orizzonte di partecipazione tra uomo e divinità, entrambi portatori di una energia che, trascendendoli, li accomuna e si definisce come l'essenza stessa della vita. Essa, circolando ininterrottamente, tiene insieme l'alto e il basso in uno scambio continuo di posizioni.

Potremmo azzardare l'ipotesi che la più arcaica e cosmica teoria della "circolazione della potenza" sia sotto il segno di Eros, il dio che, ferendo con la infallibile freccia, stabilisce nuovi legami rompendo i confini e i limiti di strutture che sembrano in sé conchiuse.

In chiave psicodinamica pensiamo che il sacrificio, inteso come circolazione di potenza, non abbia paragoni nella teoria freudiana, mentre riscontriamo un'ampia sovrapposizione con la relazione bidirezionale proposta da Jung tra l'Io e il Sé. Del resto, come sappiamo, nell'ottica junghiana non esiste solo il sacrificio dell'inconscio nei confronti dell'io (*do ut des*), ma anche la rinuncia, da parte dell'Io, ad una posizione egemone a favore di quell'espressione della totalità che viene rappresentata dalla *complexio oppositorum* nel Sé (*do ut possis dare*). Su un piano clinico, la regressione dell'Io a vantaggio del Sé viene accompagnata dalla *nigredo*, dalla sofferenza depressiva.

Il tema del sacrificio nel pensiero di C.G. Jung

A questo punto è utile domandarci come si traducono, nella vasta produzione junghiana, i due modelli antropologici del *do ut des* e del *do ut possis dare*.

In *La libido. Simboli della trasformazione* il problema del sacrificio è esaminato da Jung in relazione al mito dell'eroe e al problema dell'incesto.¹² Senza voler approfondire in questa sede la complessa elaborazione junghiana di questi temi, è sufficiente ricordare che, per Jung, permanere nel mondo materno significa partecipare a una vita potenziale che in sé racchiude tutte le possibilità di realizzazione, senza essere sottoposti al tormento di dare loro una forma.

Nella vita individuale così come nella storia della civiltà, afferma Jung, il mondo ha origine quando l'uomo lo scopre. Ma egli lo scopre soltanto nel momento in cui sacrifica il suo essere avvolto nella madre primigenia, che corrisponde allo stato inconscio iniziale (per Jung, la "madre" non è solo la madre personale ma è, nella sua essenza archetipica, immagine dell'inconscio). Si pone dunque, per l'individuo che si affaccia alla vita, l'esigenza di sacrificare l'attaccamento all'infanzia e ai vincoli

¹¹ Per "potenza" si deve intendere qui energia, forza, ciò che agisce efficacemente, dunque una sorta di equivalente della *libido*.

¹² C.G. Jung, *La libido. Simboli della trasformazione*, Boringhieri, Torino 1970, p. 384 sgg.

familiari, cioè al rapporto endogamo con i genitori o con figure sostitutive. È su questa strada che egli incontra il tabù dell'incesto, che contrasta appunto l'anelito infantile verso la madre. Il tabù dell'incesto viene quindi visto come espressione dell'istinto evolutivo dell'uomo, contro cui recalcitra l'animale che è in noi con il suo conservatorismo.

Con il sacrificio si realizza una trasformazione di energia. E questo vale non solo per il sacrificio dell'originario attaccamento alla madre, ma anche in tutti i casi in cui un atteggiamento individuale o collettivo è diventato troppo rigido e unilaterale, e perciò inadeguato. Si manifesta allora, spesso attraverso modalità depressive, una esigenza di introversione della libido che avvia un processo di segno opposto, un "ritorno alle madri", il cui fine è quello di attivare immagini collettive (archetipiche), cui appartiene una funzione terapeutica e compensatoria. L'eroe si rigenera attraverso il sacrificio che egli fa di sé rientrando nel grembo originario della madre-inconscio. Per usare un'immagine di Jung, Giona torna a vedere i "misteri" nel ventre della balena e può risalire alla superficie con nuove possibilità di vita.¹³

Nell'illustrare lo schema a lui caro di immersione-riemersione, attraverso il quale viene riaffermata l'esigenza di un costante rinnovamento attraverso ripetuti processi di integrazione di conscio e inconscio,¹⁴ Jung: a) traccia i confini tra Io, inconscio personale, inconscio collettivo; b) postula la necessità di creare dei percorsi nei due sensi tra questi distretti della psiche; c) introduce un'esigenza finalistica che funziona retroattivamente come criterio di legittimità per le rotture di livello.¹⁵

La dialettica dell'evoluzione umana ha perciò come termini estremi, da un lato il divieto di incesto come espressione del superamento della natura puramente istintiva, dall'altro il compimento simbolico dell'incesto come espressione dell'esigenza di rinnovare un'esistenza che si va isterilendo, e che perciò va posta nuovamente a contatto con i contenuti inconsci. In entrambi i casi si tratta di un sacrificio: il sacrificio dell'adesione immediata al mondo pulsionale materno (*do ut des*), oppure il sacrificio di un mondo di valori e attaccamenti che va logorandosi, nella prospettiva che la reimmersione nel "regno delle madri" permetta la costruzione di un nuovo mondo, cioè di forme culturali rinnovate (*do ut possis dare*).

Ne *Il simbolo della trasformazione nella messa*¹⁶ Jung precisa ulteriormente condizioni, caratteristiche e dinamica del sacrificio.

L'azione sacrificale consiste in primo luogo nel dono di una cosa che mi appartiene, a dimostrazione che possiamo disporre di noi stessi.¹⁷ Nel sacrificio inteso in tal senso l'Io diventa oggetto dell'azione morale: io decido secondo un'istanza sovraordinata al mio essere io. Io, per così dire, decido contro il mio io. Questa istanza sovraordinata non è il Super-Io (coscienza morale collettiva), ma il Sé. L'Io sta al Sé come il *patiens* all'*agens*, l'oggetto al soggetto. Nel sacrificio l'Io si rende conto delle sue rivendicazioni e il Sé gli chiede di rinunciarvi.

La differenza con la posizione freudiana è piuttosto netta: quando noi rinunciamo per conformità al codice morale comune, sostituiamo al Sé il Super-Io, che è solo un surrogato dell'esperienza del Sé. Altro è il caso in cui compiamo il sacrificio in nome del Sé, cioè per motivi interiori non classificabili, che non danno particolari soddisfazioni morali, e tuttavia sentendo che dobbiamo inchinarci al potere che reprime le nostre pretese egoistiche. In questo caso il Sé è integrato, cioè ritirato dalle proiezioni e divenuto percettibile come potenza psichica determinante.¹⁸ Esempio

¹³ C.G. Jung, *La libido. Simboli della trasformazione*, cit., p. 408.

¹⁴ *Ibidem*, p. 297.

¹⁵ Analogamente, per A. van Gennepe, «[...] vivere significa disaggregarsi e reintegrarsi di continuo, mutare stato e forma, morire e rinascere; in altre parole, si tratta di agire per poi fermarsi, aspettare e riprendere fiato per poi ricominciare ad agire, ma in modo diverso. Sono sempre nuove le soglie da valicare». A. van Gennepe, *I riti di passaggio*, Bollati Boringhieri, Torino 2002, p. 166.

¹⁶ C.G. Jung, *Il simbolo della trasformazione nella messa*, in *Opere*, vol. 11, Boringhieri, Torino 1979, specialmente p. 245 sgg.

¹⁷ È questo che distingue il sacrificio dalla rimozione, che non è rinuncia volontaria, seppure penosa, a qualcosa di cui l'Io può disporre, bensì sottrazione inconscia di un desiderio che l'Io non può permettersi.

¹⁸ A nostro avviso, questo è il caso dell'individuazione "naturale", di cui si parlerà oltre.

tipico è quello di Abramo, che sente di dover sacrificare il figlio. Il Sé è ciò che spinge a sacrificare; si può anzi dire che il Sé è il sacrificante e l'Io il dono offerto. Senza l'oggettivazione del Sé, l'Io rimarrebbe preso in una soggettività senza speranza e potrebbe soltanto girare intorno a se stesso.

Come si è visto, il tema del sacrificio ha in Jung una centralità che è difficile sottovalutare. In sintesi, esso può essere visto come la modalità particolare attraverso cui si attua il rapporto di fecondazione tra Io e inconscio. In altre parole, il sacrificio è lo strumento attraverso cui l'uomo si impegna a nutrire il Sé. Una frase di Erich Neumann esprime efficacemente lo stesso concetto con un'immagine pregnante: «La terra, per essere fecondata, deve bere sangue; dunque se la si vuole, e la si deve, rendere potente, essa va rifornita di nuove forze mediante una donazione di sangue».¹⁹

Il sacrificio come archetipo

Vorremmo ancora approfondire alcune affermazioni di Jung sul sacrificio perché ci pare che esse rappresentino un'apertura a ulteriori possibili significati.

Inizieremo con questa frase: «Il Sé è ciò che mi spinge, anzi, mi obbliga a sacrificare. Il Sé è il sacrificante ed io sono il dono offerto».²⁰ È un'affermazione piena di significato, perché ipotizzare il sacrificio come obbligo che nasce da una imposizione da parte del Sé significa attribuirgli caratteristiche istintuali; anzi, come suggerisce Adriano Pignatelli,²¹ definirlo *tout court* come la componente istintuale dell'archetipo del Sé.

In vari passaggi poi Jung avanza l'ipotesi che in persone bene integrate il sacrificio avvenga in un modo del tutto inconsapevole, che egli definisce «individuazione inconscia o naturale».²² La caratteristica principale dell'individuazione naturale sarebbe quella di svolgersi in assenza di conflitti particolari, quindi con un limitato livello di angoscia. Al contrario, un'angoscia intensa, elevando il processo a un livello cosciente, propone il sacrificio come atto morale. Possiamo distinguere quindi, nell'ambito del sacrificio, due livelli di espressione: conscio e inconscio. Vedremo, a proposito del sistema specchio, che questa differenza può essere significativa.

In ultimo, vorremmo sottolineare questa frase di Jung: «Ciò che io dò via di quel che è mio è già di per sé un simbolo, cioè una cosa dotata di vari significati; ma, essendo io inconsapevole del suo carattere simbolico, esso aderisce al mio Io perché è una parte della mia personalità [citazione de controllare]».²³

Si tratta di un'affermazione che evoca, a nostro avviso, problemi complessi. Per esempio, un problema di tecnica. L'atteggiamento interpretativo favorisce la consapevolezza simbolica attraverso il ritiro delle proiezioni; però in questo modo viene depotenziato il sentimento dell'oggetto come parte di sé. Questo probabilmente affievolisce la spinta a mettere in atto il sacrificio, nei termini di "circolazione di potenza". In un'ottica clinica, l'effetto di un utilizzo eccessivo dell'interpretazione può quindi essere, in termini individuativi, decisamente negativo. Inoltre, quella frase pone anche un quesito sull'efficacia dell'atto sacrificale stesso. Da un lato, potremmo affermare che quanto più si segue il monito junghiano di "fare coscienza", tanto più il

¹⁹ E. Neumann, *Storia delle origini della coscienza*, Astrolabio, Roma 1978, p. 67.

²⁰ C.G. Jung *Il simbolo della trasformazione nella messa*, cit., p. 251.

²¹ A. Pignatelli, *Note sul dispositivo del sacrificio*, in *Rivista di Psicologia Analitica* n° 47, Vivarium, 1993, pp. 87-103.

²² Valga, per esempio, questa frase: «[...] possiamo dire che tutti i processi di iniziazione a noi noti, tratti dalla storia o dall'esperienza, non siano altro che una manifestazione esteriore di un incessante processo naturale interiore che ha luogo nella nostra mente». C.G. Jung, *Lo Zarathustra di Nietzsche*, Bollati Boringhieri, Torino 2011, vol. I, p. 254.

Ancora, nel glossario dei *Tipi psicologici*, Jung definisce l'individuazione come «un processo di differenziazione che ha per meta lo sviluppo della personalità individuale. La necessità dell'individuazione è una necessità naturale, in quanto che impedire l'individuazione, mercé il tentativo di stabilire delle norme ispirate prevalentemente o addirittura esclusivamente a criteri collettivi, significa pregiudicare l'attività vitale dell'individuo». C.G. Jung, *Tipi Psicologici*, in *Opere*, vol 6, Bollati Boringhieri, Torino 1969, p. 463.

²³ C.G. Jung, *Il simbolo della trasformazione nella messa*, cit., p. 246.

sacrificio, la circolazione di energia tra Io e Sé, acquisisce un carattere strutturale, pregnante, individuativo, pur veicolando contenuti più conflittuali e generando quindi più angoscia. Dall'altro, si può dire che più il sacrificio si compie al di sotto del livello di consapevolezza, meno resistenze incontra e quindi più facilmente si realizza. Forse l'individuazione naturale cui accenna Jung esprime una dinamica di quest'ultimo tipo, più favorevole in termini energetici e probabilmente più frequente.

Pensiamo perciò che esistano forti affinità tra il concetto di individuazione naturale e quello di "educazione". Più avanti cercheremo di ipotizzarne alcuni meccanismi neurobiologici. Per ora ci limitiamo a ricordare che Jung pone come indispensabile alla psicoterapia delle nevrosi anche l'educazione, che anzi deve precedere cronologicamente l'individuazione,²⁴ dato che «le strade della nevrosi diventano altrettanto pervicaci abitudini, che nessuna comprensione riesce a far scomparire finché non siano sostituite da altre abitudini, acquisibili unicamente con l'esercizio».²⁵ L'educazione, afferma, consiste nell'integrare le norme collettive, laddove l'individuazione si pone costantemente in conflitto con queste ultime. Per inciso, come vedremo più avanti, oggi le neuroscienze ripropongono, in un altro contesto, gli stessi concetti, utilizzando una terminologia neurobiologica: *sistema di default* per l'integrazione di norme collettive, *sistema specchio* per la loro modulazione in termini individuali. Noi analisti rischiamo, considerandola un valore minore, di non dare spazio, nelle psicoterapie, all'umile "educazione"; eppure, come ci ricorda Jung, nessun terapeuta può accompagnare il paziente oltre il punto in cui è arrivato egli stesso.

Neurobiologia del sacrificio

La scoperta dei *neuroni specchio* prova in maniera indubbia che gli esseri umani sono dotati di un tessuto di intersoggettività precognitiva e preriflessiva che consente loro di comprendersi e di identificarsi reciprocamente; si tratta di un canale di comunicazione intuitivo e immediato, di tipo empatico, che sembra attivarsi soprattutto in rapporto allo stato di sofferenza dell'altro. In termini psicodinamici, si potrebbe parlare di identificazione proiettiva.

È evidente che l'esistenza di questo canale comunicativo risolve definitivamente il dibattito sull'empatia tra intuizionisti e cognitivisti, dando piena ragione ai primi: senza neuroni specchio il mondo interiore degli altri sarebbe misterioso e imperscrutabile. Se introspezione e cognizione possono indubbiamente affinare la capacità empatica, certamente non la producono.

Il sistema specchio contribuisce poi a depotenziare il modello freudiano del conflitto pulsionale, e orienta le teorie sulla psiche e i modelli psicopatologici che ne conseguono a riferirsi in primo luogo a un bisogno di appartenenza e di integrazione sociale primario, geneticamente determinato, e in secondo luogo all'empatia, come emozione correlata a tale bisogno. Del resto, già da qualche lustro la psicoanalisi relazionale ha preso le distanze dalla teoria del conflitto. Jung, *ça va sans dire*, lo aveva già fatto cento anni fa.

Però il sistema specchio, così come lo conosciamo oggi, presenta anche, intuibilmente, un potente "lato d'ombra". Il desiderio di integrazione sociale è un fattore di umanizzazione, ma è anche determinante nell'indurre omologazione culturale, vale a dire la condivisione e l'interiorizzazione di codici normativi che definiscono, all'interno di una cultura, i suoi valori collettivi. Ci dobbiamo chiedere quanto il desiderio di integrazione sociale possa indurre una riduzione della varietà dei

²⁴ «L'individuazione non può essere in alcun caso l'unico obiettivo dell'educazione psicologica. Prima di potersi proporre come scopo l'individuazione, occorre raggiungere la meta educativa dell'adattamento al minimo di norme collettive necessario per l'esistenza: una pianta che debba essere portata alla massima possibile fioritura delle sue peculiarità deve anzitutto poter crescere nel terreno in cui è piantata.

L'individuazione è sempre più o meno in contrasto con le norme collettive, giacché essa è separazione e differenziazione dalla generalità e sviluppo del particolare; non però di una particolarità cercata, bensì di una particolarità già a priori fondata nella disposizione naturale». C.G. Jung, *Tipi psicologici*, cit., p. 464.

²⁵ C.G. Jung, *I problemi della psicologia moderna*, in *Opere*, vol. 16, Bollati Boringhieri, Torino 1981, p. 77.

modi di sentire, di pensare e di agire nel singolo individuo, provocandone un impoverimento culturale.

Se il sistema specchio funzionasse in modo rigido, verrebbe negata l'idea stessa di *libero arbitrio*. Nella nostra cultura si è sempre ritenuto che il determinismo biologico del comportamento individuale venga contrastato dalla visione di un soggetto umano capace di innalzarsi al di sopra della propria struttura biologica per definire se stesso attraverso le proprie idee e i propri codici sociali. Tuttavia, per ora la ricerca sui neuroni specchio ha soprattutto suggerito che i nostri codici sociali siano in ampia misura dettati dalla nostra biologia. Per tutti noi, credo, l'idea di un sistema specchio inteso come meccanismo neurobiologico che regola deterministicamente i nostri comportamenti e le nostre emozioni è del tutto sgradevole e opposta ai valori umanistici di libertà e autodeterminazione. Però, come sognò una volta uno di noi, "ogni rovescio ha la sua medaglia". Una caratteristica fondamentale dell'umanesimo junghiano è la proposta, come fattore individuativo, della completezza, mentre esso diffida dell'ideale antagonista della perfezione. E la completezza è il prodotto della tensione tra gli opposti. Nel sistema uomo possiamo serenamente accettare un fondamento neurobiologico che spinge verso l'omologazione e il conformismo, perché l'esperienza clinica ci indica tutti i giorni l'esistenza di una equivalente spinta biologica verso la differenziazione. Del resto, il bisogno di appartenenza ha una tale potenza – basti considerare il consenso universale che ha raccolto la teoria dell'attaccamento – che se nel cervello umano non esistesse un istinto che promuove la differenziazione individuale, la personalità umana sarebbe omologabile a quella di un automa culturalmente programmato.

Qualcosa di analogo è stato dimostrato nel sistema specchio. Una spinta alla differenziazione è dimostrabile dall'esistenza, nel sistema, di specifiche preferenze. Come scrive Mario Jacoboni,

il tasso di attivazione dei neuroni specchio non è lo stesso per le azioni del sé e per quelle degli altri. Come abbiamo avuto modo di vedere molto spesso, di fatto in tutti gli esperimenti condotti sui neuroni specchio, si verifica una scarica molto più forte per le azioni del sé che per le azioni altrui. Quindi i neuroni specchio traducono sia l'interdipendenza del sé e dell'altro, dato che si attivano per le azioni di entrambi, sia l'indipendenza che simultaneamente percepiamo e di cui necessitiamo, dato che si attivano con maggiore forza per le azioni del sé.²⁶

Jacoboni sostiene, in sintesi, che autoriconoscimento e imitazione procedono di pari passo perché i neuroni specchio si formano, in una fase iniziale della vita, quando l'altro imita il sé.

Ma c'è di più. Esiste nel cervello umano – non è ancora chiaro se anche in quello animale – un ordine superiore di neuroni specchio, definiti "neuroni specchio super", che si collocano gerarchicamente come uno strato neuronale funzionale posto al di sopra dei neuroni specchio classici, capace di controllarne e modularne l'attività.

Alcune di queste cellule mostrano uno schema di attivazione neuronale molto particolare: aumentano la loro attività mentre il paziente esegue l'azione, come avviene nelle scimmie; però, in netto contrasto rispetto ai neuroni specchio delle scimmie, cessano interamente di scaricare quando il paziente osserva solamente l'azione. Un tale schema di attivazione permette di ipotizzare che queste cellule svolgano un ruolo inibitorio durante l'osservazione dell'azione. Tale meccanismo non può non ricordarci il funzionamento dell'*istinto di riflessione* junghiano.²⁷ Con il loro disattivarsi, i neuroni specchio "super" potrebbero indurre i "classici", e a catena i neuroni motori che da questi

²⁶ M. Jacoboni, *I neuroni specchio. Come capiamo ciò che fanno gli altri*, Bollati Boringhieri, Torino 2008, p. 117 sgg.

²⁷ Jung definisce gli istinti come «forze motivanti dell'accadere psichico». In essi distingue un fattore extrapsichico, a cui tocca il ruolo di puro stimolo, e un fattore psichico: la sua assimilazione a una complessità psichica già esistente, o "psichificazione". Ne elenca cinque: la fame, la sessualità, l'impulso di attività, l'impulso di riflessione e quello creativo. Per quanto riguarda l'istinto di riflessione, afferma: «Reflexio significa ripiegamento, e nell'ambito psicologico si definirebbe con questo termine il fatto che il processo del riflesso, il quale convoglia lo stimolo nello scarico istintuale, è interrotto dalla psichificazione [...] l'impulso viene deviato in un'attività endopsichica prima di scaricarsi all'esterno». C.G. Jung, *Determinanti psicologiche del comportamento umano*, in *Opere*, vol. 8, Boringhieri 1976, p. 135 sgg.

dipendono, a non imitare l'azione osservata. Inoltre, poiché marcano una differenza tra le medesime azioni se compiute in prima persona o da altri, potremmo definirli il fondamento neurale della distinzione fra il sé e l'altro. Per quanto nessuna ricerca finora ci autorizzi ad affermarlo, è suggestivo ipotizzare che la loro azione, ben più conflittuale e ansiogena di quella dei neuroni specchio classici, si estrinsechi perciò a un livello di vigilanza più elevato, in sintonia con l'atto della psicificazione junghiana. Il rapporto tra l'azione dei neuroni "super" e quella dei "classici" ricorderebbe a questo punto quello tra sacrificio dell'Io consapevole da un lato e individuazione naturale o educazione, dall'altro.

Per quanto la ricerca sui neuroni specchio "super" sia solo all'inizio, essa ha una particolare importanza, perché fornisce una teoria convincente in merito al fatto che ogni personalità inevitabilmente si differenzia dalle altre, pur in presenza di meccanismi universali originari che condizionano il soggetto all'imitazione, e quindi all'omologazione. I neuroni specchio "super", inibendo l'imitazione dettata dall'empatia, potrebbero essere correlati al bisogno di opposizione/individuazione che sembra tipico della natura umana. Però, anche in questa visione idealistica risiede un potente lato d'ombra.

Per cominciare, dovremmo domandarci quanto intensamente i neuroni "super" possano inibire l'empatia. Nell'adolescenza, per esempio, l'empatia è certamente e fisiologicamente parzialmente inibita, allo scopo di promuovere la differenziazione della personalità. Tutti conosciamo, per averli vissuti, quei lati violenti e solipsistici dell'adolescenza. Ma nel caso della violenza imitativa, nonostante anch'essa sia tipica degli adolescenti, non ci viene in mente di utilizzare l'aggettivo "fisiologica".

Un chirurgo deve probabilmente anestetizzare anche la propria empatia, oltre al paziente, prima di impugnare il bisturi, e tutti noi dobbiamo dimenticare, prima di metterci a tavola, l'origine della bistecca che abbiamo nel piatto, o come minimo perderemmo l'appetito. Ma di fronte a comportamenti nello stesso tempo fortemente vantaggiosi e fortemente immorali (non dimenticando l'ampia gamma delle sensibilità individuali, che rendono, a giudizio di alcuni, immorali anche gli esempi appena citati) come si comporteranno i nostri circuiti neurali? A volte, come nel disturbo asociale di personalità.

Vorremmo aggiungere un altro sgradevole dato neurobiologico. In alcuni esperimenti con la risonanza magnetica funzionale si è notato che, alla vista di esseri umani deformi, i nostri neuroni specchio non scaricano. Non c'è empatia, ma solo rifiuto. L'impulso all'omologazione culturale, al conformismo e all'empatia, biologicamente correlato al sistema specchio classico, non obbligatoriamente vale nei confronti di esseri umani più sfortunati di noi.

Insomma, tra neuroni specchio classici e super è difficile riconoscere quali siano i cattivi e quali i buoni. Ciò che conta è semplicemente la loro relazione dinamica: la tensione degli opposti, per utilizzare un linguaggio a noi più familiare.

A ciò si aggiunge una complicazione: alcuni ricercatori hanno recentemente rilevato l'esistenza di un sistema neurale parallelo a quello dei neuroni specchio. Mentre i neuroni specchio si attivano su temi che riguardano principalmente gli aspetti fisici del sé e dell'altro, questo sistema, definito "sistema di default",²⁸ si attiva invece per gli aspetti più astratti della relazione tra il sé e l'altro, in particolare quando il soggetto dell'esperimento agisce ruoli e patterns comportamentali che gli sono abituali²⁹. Ci piace ipotizzare, per il sistema di default, un ruolo di substrato neurale delle immagini archetipiche e del complesso a tonalità affettiva in quegli aspetti che possono essere definiti, utilizzando un concetto proposto da Fordham, meno deintegrati. In quest'ottica il sistema specchio, che rende possibile una "simulazione incarnata" delle azioni nostre e altrui, diventerebbe per così dire lo strumento con cui attuare, in chiave esperienziale e probabilistica, la deintegrazione dell'archetipo.

²⁸ M. Jacoboni, *I neuroni specchio*, cit., p. 221.

²⁹ In altre parole, l'attività mentale interna autoriflessiva.

Conclusioni

Fin qui abbiamo provato a descrivere una serie di relazioni polarizzate, con lo scopo di mostrare che esse presentano tra loro più di un punto in comune, anche se appartengono a campi epistemologici differenti. Le riassumiamo brevemente. In ambito neurobiologico, la relazione dinamica tra sistema specchio e sistema di default e, nell'ambito del sistema specchio, tra neuroni super e classici. In ambito clinico, la relazione tra inibizione e disinibizione dell'empatia. In ambito antropologico, quella tra *do ut possis dare* e *do ut des*. In ambito junghiano, tra sacrificio dell'Io (al Sé) e sacrificio degli istinti (all'Io). Ma anche quella tra Io e Sé; tra individuazione naturale o inconscia (educazione) e individuazione conscia; tra meccanismi istintuali riflessi deterministici e impulso di riflessione junghiano, che spegne l'arco riflesso e induce l'attività simbolica.

In tutti questi modelli vengono a contrapporsi, da un lato, istanze psichiche geneticamente determinate, portatrici di *patterns* comportamentali collettivi (archetipici), finalizzate alla conservazione dell'individuo e della specie, che non di rado richiedono un sacrificio sul piano istintuale in nome di esigenze che definiremmo "educative" (come nel sacrificio dell'inconscio all'Io); dall'altro, istanze individuali, potenzialmente individuative, che propongono la rinuncia ai modelli precedenti, e quindi sia ai loro aspetti omologativi sia ai loro aspetti protettivi, in nome di un nuovo assetto etico, nel quale anche l'Io accetta di relativizzarsi, di traversare una *nigredo*, (come nel sacrificio dell'Io al Sé). Parafrasando Pierre Janet (citato in Jung), il significato ultimo di questo processo «*c'est un reculer pour mieux sauter*». Abbiamo volutamente evitato di utilizzare, in tutto il discorso neurofisiologico, la classica distinzione tra processi inconsci o istintivi, e processi consci. Ci sembra più realistico considerare "inconsci" tutti i processi che non sono sottomessi alla volontà, anche nel caso siano ben noti all'Io. E al posto di "conscio", diventa preferibile il termine "intenzionale". Il differente grado di intenzionalità rappresenta infatti, secondo noi, la vera distinzione tra il *do ut des* e il *do ut possis dare*.

Se il sacrificio del vecchio mondo non viene fatto intenzionalmente, spesso sarà l'inconscio, levato contro di noi, a farci crollare rovinosamente. Se invece il sacrificio è volontario, esso non significherà più crollo e distruzione di tutto ciò che un tempo fu sacro, ma trasformazione e conservazione. Citando un'ultima volta Jung,

Colui che è costretto a percorrere la via del declino lo faccia con gli occhi bene aperti. [...] A ogni declino segue un'ascesa. Le forme che svaniscono si ricompongono e, alla lunga, una verità è valida solo quando è suscettibile di mutamento e testimonia di sé in nuove immagini, in nuove lingue, come un vino nuovo che viene messo dentro botti nuove.³⁰

³⁰ C.G. Jung, *La libido. Simboli della trasformazione*, cit., p. 349.