

Max Weber sul lettino

Ovvero: quale etica per quale psicoanalisi?

Ferruccio Vigna

Quando ho cominciato a leggere qualche articolo e a riflettere sul tema dell'etica in psicoanalisi, ho capito che mi ero infilato in un ginepraio. Da un lato potevo proporvi una sorta di manuale normativo su quello che si deve e non si deve fare nel corso di una psicoterapia: del resto, la maggior parte degli articoli che ho letto sono di questo genere. Però, anche trascurando il fatto che ogni teoria psicodinamica si differenzia dalle altre per lo meno nei dettagli del setting, da queste letture io ne ho ricavato poco, e ho pensato che sarebbe stato così anche per voi. E' difficile capire in che cosa i manuali normativi si differenziano dalla semplice prescrizione di buon senso e di onestà intellettuale. E soprattutto quando questi ingredienti mancano non credo possano essere recuperati con la lettura di un articolo.

Dall'altro lato, se mi fossi distaccato da questa rotta ben conosciuta, rischiamo di parlarvi di argomenti eccessivamente astratti, lontani dai problemi che voi ed io dobbiamo affrontare tutti i giorni.

Così ho deciso di volare basso, e per cominciare ho chiesto a mia moglie quale fosse la differenza tra etica e morale. Utilizzo spesso mia moglie come strumento di misura del mio livello di masturbazione mentale, perché mi contrappone una visione del mondo pressoché depurata di aspetti simbolici, metaforici e proiettivi, vale a dire di un pragmatismo assoluto. Doxe pollon: mi ha risposto che etica e morale sono in pratica la stessa cosa. A questo punto ho pensato che valesse la pena, in primo luogo per me stesso, cominciare interrogandoci su quale sia il significato di questi termini, che utilizziamo quotidianamente ma spesso in modo improprio.

D'altronde, se pure il tema di oggi è l'etica in psicoanalisi, dobbiamo ricordare che l'etica psicoanalitica è tutt'altro che un territorio a sé, ma rientra nell'etica generale che regola tutti i nostri comportamenti, e si ispira ai suoi principi. Siamo anche consapevoli che esistono tante etiche almeno quante tradizioni culturali.

E soprattutto, spesso parliamo di etica intendendo morale, e viceversa, anche se la distinzione tra etica e morale è netta. La morale, detto in sintesi, ha sempre un carattere coercitivo: viene prescritto un comportamento e sanzionato il suo rifiuto. Invece l'etica rappresenta una possibile opzione, una scelta, una proposta riguardante un orientamento di valore globale della condotta. In altre parole, dove la morale stabilisce norme, l'etica suggerisce ideali.

Jung coglie una importante differenza nel fatto che una scelta etica debba essere sempre conscia, mentre la valutazione morale di un'azione a suo giudizio *“non dipende sempre dalla consapevolezza, ma funziona anche senza di questa”*.

Neumann preferisce sottolineare l'origine culturale della morale rispetto all'interiorità come topos dell'etica. Scrive: *“La coscienza morale come rappresentante del Super-Io collettivo rappresenta un influsso eteronomo proveniente dall'esterno. (...) All'autorità esterna del Super-Io...si contrappone la “Voce”...come espressione della rivelazione interiore, del nuovo... La Voce ha sempre e inevitabilmente il carattere di “figlio” nei confronti del carattere di “padre” costituito dalla legge, e l'assassinio del padre da parte del figlio rimane un archetipo della storia interiore dell'umanità e dell'individuo”*.

Il valore etico, perciò, è ben più impegnativo di quello morale. Georg Simmel ha scritto che la fedeltà incondizionata a una regola ci mette al riparo dalle contraddizioni e ci esime dalle responsabilità delle scelte. E' per ragioni di comodità che tendiamo a irrigidire le posizioni etiche e renderle definitive. Ma -cito ancora Simmel- *“il male negato ritorna perché, come fanno le religioni dualiste, esso è la faccia nascosta di Dio”*.

Commentando la differenza tra etica e morale, Benedetto Croce scrive in *Etica e politica*: *“...è evidente che le pecche che possa eventualmente avere un uomo fornito di capacità e genio politico, se concernono altre sfere di attività, lo renderanno improprio in quelle sfere d'attività, ma non già*

nella politica. Colà lo condanneremo scienziato ignorante, uomo vizioso, cattivo marito, cattivo padre, e simili; al modo stesso che censuriamo, in poeta giocatore e dissoluto e adultero, il giocatore, il dissoluto e l'adultero, ma non la sua poesia, che è la parte della sua anima, e quella in cui di volta in volta si redime. Si narra del Fox, dedito alla crapula e alle dissolutezze, che, poi che fu venuto in fama e grandezza di oratore parlamentare e di capopartito, tentò di mettere regola nella sua vita privata, di diventar morigerato, di astenersi dal frequentare cattivi luoghi; ed ecco che sentì illanguidirsi la vena, infiacchirsi l'energia lottatrice, e non ritrovò quelle forze se non quando tornò alle sue consuetudini. (.....) Ma con questo non si è detto nulla contro l'opera politica che il Fox compì, e, se egli giovò al suo paese, l'Inghilterra ben gli fece largo nella politica, quantunque i padri di famiglia con pari prudenza gli avrebbero dovuto negare le loro figliuole in ispose. La distinzione che io faccio tra etica e morale è semplice: uno può essere libertino o può autodistruggersi, basta che non faccia del male ad alcuno”.

Torniamo ancora alla domanda di prima: che cosa è l'etica? Trovare in filosofia una definizione univoca di questo termine non è impresa facile. Esistono almeno due diversi approcci al tema.

Il primo, quello storicamente seguito da gran parte della filosofia occidentale, definisce l'etica come la branca della filosofia che si occupa delle scelte pratiche degli esseri umani, le quali sono sempre il prodotto di un conflitto tra differenti beni, diritti e doveri. L'etica dovrebbe quindi offrire basi razionali alle scelte che devono essere effettuate, e dimostrare le ragioni o la mancanza di ragioni di queste scelte.

Da questo punto di vista, l'etica perciò non è particolarmente interessata alle fonti psicologiche del comportamento umano. Piuttosto che interrogarsi su quali siano le condizioni psicologiche in base alle quali si sceglie un bene piuttosto che un altro, essa si domanda se esistono fondamenti razionali al di là delle preferenze psicologicamente determinate per scegliere un bene piuttosto che un altro. In tal senso l'etica, almeno così come si è andata configurando nella filosofia occidentale, per fondarsi mette la psicologia tra parentesi. Il suo punto di vista è che il modo in cui gli individui costruiscono il loro mondo morale interno è assolutamente irrilevante nel giudicare la validità degli argomenti utilizzati per giustificare tale mondo morale, esattamente come i motivi psicologici per cui Einstein formulò la teoria della relatività sono irrilevanti nel giudicare la validità di tale teoria.

Esiste però un secondo approccio al tema dell'etica, proposto da varie correnti filosofiche del Novecento che rifiutano l'impostazione precedente, e negano ogni fondamento oggettivo dell'etica. Secondo queste correnti l'etica si fonda su ed esprime solo “stati d'animo”. Questa posizione, che va da Nietzsche a Wittgenstein, sino agli esiti contemporanei del pensiero debole e del postmodernismo, afferma in altre parole il relativismo etico e, contemporaneamente, nega ogni oggettività all'etica normativa e alla metaetica.

L'etica, così intesa, viene inserita a pieno titolo tra le branche della psicologia e della sociologia, nel senso che non vi sarebbe alcuna possibilità di fondare il comportamento umano su un ragionamento specificatamente morale.

La psicoanalisi appartiene a questa corrente di pensiero: essa ritiene di poter offrire una spiegazione ultimativa e basilare sul perché gli esseri umani scelgano alcuni comportamenti piuttosto che altri, e come definiscano una gerarchia tra diversi beni.

La psicoanalisi però, come del resto ogni altra disciplina scientifica, non è value-free. Anzi, ha il suo proprio sistema di valori, impliciti ed espliciti, e di conseguenza, una sua propria etica, che coincide con la sua metapsicologia. Si potrà pertanto parlare di un'etica comune a tutte le psicologie dinamiche, e di un'etica specifica che nasce dagli assunti metapsicologici di ognuna di esse.

L'etica comune a tutte le psicoanalisi origina dalla convinzione che esistano processi mentali sottostanti alla coscienza e che la comprensione di questi sia un importante elemento nella cura delle malattie mentali. In altre parole, l'etica psicoanalitica si fonda, per così dire, sulla convinzione che esista una verità “oggettiva”, l'inconscio, che il soggetto in qualche modo può cogliere, in tutto o in parte, nel corso del trattamento, e che questa verità abbia una funzione curativa. Verità e bene tendono perciò a coincidere, o, se vogliamo, a sovrapporsi largamente, e la cura diventa così anche una “cura morale”, un insegnare ad amare e ricercare la verità su se stessi piuttosto che

l'autoinganno difensivo. Per questo Freud, e dopo di lui tutti gli psicoanalisti, a qualunque corrente appartenessero, hanno sempre fatto del rifiuto della suggestione e dei metodi suggestivi in terapia un punto irrinunciabile.

Ma soprattutto la psicoanalisi opera un rovesciamento epocale di prospettiva quando afferma che la buona intenzione cosciente è ben lontana dal produrre una azione buona. E' vero che questa affermazione era già ben nota alla cultura greca, che ci racconta di eroi i quali, come Edipo, compivano azioni colpevoli anche se con l'intenzione di compiere il bene, e anche a un cristiano come San Paolo, il quale confessa, nella *Lettera ai Romani*, che *"Io non faccio il bene che voglio, ma il male che non voglio"*. Però la psicoanalisi, con l'introduzione del concetto di inconscio, giunge a una spiegazione psicologica e non metafisica di questo paradosso. Prima della psicoanalisi, Agostino poteva al massimo mettersi a pregare Dio di non considerarlo responsabile dei propri sogni.

Da questo rovesciamento di prospettiva origina il primo ammonimento etico per l'analista: egli non può accontentarsi delle proprie buone intenzioni, ma deve sospettare delle proprie regole e condotte morali finché non se ne possano valutare le conseguenze ultime. *"Dietro le nostre presunte migliori azioni -puntualizza acidamente Jung- c'è sempre il diavolo che ci batte paternamente sulla spalla sussurrandoci: Magnifico!"*

Mi sto appoggiando, come avrete notato, alla fondamentale distinzione che Max Weber compie tra quella che definisce *etica dei principi*, altrimenti detta etica delle intenzioni o delle convinzioni, e l'*etica* detta *della responsabilità*. La prima forma di etica fa riferimento a principi assoluti, che vengono accolti a prescindere dalle conseguenze a cui essi conducono: di questo tipo sono, ad esempio, l'etica del religioso, del rivoluzionario o del sindacalista, i quali agiscono sulla base di ben precisi valori, senza porsi il problema delle conseguenze che da essi scaturiranno. Si definisce invece etica della responsabilità quella in cui si bada al rapporto mezzi/fini e alle conseguenze delle proprie azioni.

Dobbiamo, in altre parole, giudicare le nostre azioni in base alla loro conformità o meno alle leggi, o valutarle in base agli effetti e alle ripercussioni probabili che avranno sul benessere globale?

Kant sobbalzerebbe di indignazione di fronte al secondo atteggiamento, ma in alcune circostanze le conseguenze non sono così irrilevanti come Kant vorrebbe farci credere nel formulare un giudizio morale competente.

E' chiaro che l'etica dei principi e quella della responsabilità rappresentano due visioni opposte e inconciliabili, che fanno capo a due diversi modi di intendere la vita. L'etica dei principi è, in definitiva, un'etica apolitica, come è testimoniato, per esempio, dal cristiano che agisce seguendo i suoi principi e senza chiedersi se il suo agire possa trasformare il mondo.

Al contrario, l'etica della responsabilità è indissolubilmente connessa alla politica, proprio perché non perde mai di vista (e anzi assume come guida) le conseguenze dell'agire. In questo senso sembra essere un punto di vista più adeguato rispetto a un'attività, come la psicoterapia, che si basa su di un'assunzione di responsabilità nei confronti di altri esseri umani, e che viene giudicata per i suoi risultati.

Proviamo allora ad applicarla alla psicoterapia, e domandiamoci se dobbiamo valutare i comportamenti professionali dell'analista come buoni o cattivi in assoluto, oppure è meglio rinviare la valutazione all'eventuale successo che questi comportamenti possono aver prodotto. Per esempio, se un analista compie un gesto seduttivo verso un paziente, questo va condannato in ogni caso, anche quando produce effetti terapeutici positivi?

Probabilmente la nostra risposta verrà condizionata dalla nostra definizione di psicoterapia. Gli analisti più ortodossi intendono la psicoanalisi come un'opera morale, in cui, come dicevo prima, la ricerca della verità è indissolubilmente legata all'efficacia della cura, e comunque la precede cronologicamente, mentre quando parliamo di psicoterapia ci riferiamo a un processo terapeutico che si pone come valore ultimo il miglioramento clinico del paziente, non la ricerca della verità.

Il codice etico deve, e qui siamo tutti d'accordo, vietare all'analista di abusare del suo potere professionale, qualunque sia l'abuso: erotico, finanziario o altro; ma d'altra parte il giudizio su un

comportamento non deontologico può essere condizionato dal suo eventuale successo, perché non possiamo nascondersi la presenza nella nostra cultura, a mio avviso piuttosto marcata, di un'etica che definirei *darwiniana*, un'etica del successo.

Anni fa avevo in terapia una paziente borderline, fundamentalmente depressa a causa di una relazione coniugale che la forzava in ruoli materni e normativi, ai quali reagiva con fantasie erotiche compensatorie, che però viveva come inaccettabili e che la lasciavano stremata da senso di colpa e vissuti abbandonici. Spesso manifestava, in seduta, scoppi di aggressività verbale e pantoclastia; peraltro, nonostante la violenza di quelle scene, non produsse mai gravi danni ai miei oggetti in studio. Io, impregnato di una visione per così dire kohutiana del rapporto analitico, tendevo a essere il più possibile "nutriente", come per compensare i suoi vissuti abbandonici. Accettavo minime variazioni del setting senza commentarle, come ritardi, spostamenti della propria poltroncina, abbandoni improvvisi della seduta. Accettai un suo regalo di Natale, e anzi le offesi qualche settimana dopo un soprammobile che lei mi aveva richiesto, e che in seguito utilizzò come oggetto transizionale. Devo dire che in questo tipo di pazienti sono convinto dell'inutilità di un setting rigido, e che non considero affatto tutto quello che ho riferito una trasgressione etica. Però un giorno, mentre gridava disperata che voleva morire perché nessuno le voleva bene, e lanciava per aria riviste e libri appoggiati su un tavolino nei pressi della sua poltroncina, io, preoccupato per i libri e per i commenti dei vicini, accesi uno stereo, che ovviamente non è mai in funzione davanti ai miei pazienti, nel quale era inserito proprio il CD che era stato il suo regalo di Natale. La crisi si risolse in un attimo. La paziente pianse qualche minuto e poi proseguì normalmente la seduta.

Io ero consapevole di aver commesso un'infrazione del setting di qualità diversa rispetto alle precedenti. Sapevo bene, per esempio, che dentro allo stereo c'era il suo disco, e che perciò con quel gesto le avevo trasmesso un messaggio che suonava più o meno così: "vedi che io ci sono e che penso a te anche quando non sei qui?". Avevo compiuto un'intenzionale gesto seduttivo, e ottenuto, da quel che potevo capire in quel momento, un successo terapeutico: la paziente in passato aveva minacciato più volte di interrompere la terapia, e mai come quella sera ci era arrivata vicino, ma ora il pericolo sembrava scongiurato. In fondo, il mio gesto era stato compiuto con le migliori intenzioni e certo non per trarne un qualche vantaggio personale. Per vari mesi non ci pensai più.

Se fermassi qui il racconto, credo che anche voi, come me allora, fareste fatica a giudicarmi troppo negativamente.

Però in seguito questa donna iniziò a manifestare nei miei confronti un transfert erotizzato intensissimo, che ebbe come conseguenza un moltiplicarsi dei suoi sensi di colpa e che non riuscimmo a elaborare simbolicamente in modo adeguato all'interno della terapia: finì per abbandonarla.

Non voglio discutere qui gli aspetti tecnici di questo caso, che sono complessi e che per brevità ho descritto solo in parte. Di fatto, ritengo che quella donna visse in un deserto di rapporti significativi e che la psicoterapia da sola non fosse sufficiente. Se io mi fossi attenuto a un'etica dei principi, probabilmente ella avrebbe abbandonato la psicoterapia molto prima, o almeno è quanto mi dico. Se mi permettete di definire l'atteggiamento di accudimento, con cui avevo cercato di proteggerla dalla sua devastante solitudine nella speranza che nel frattempo il lavoro analitico avrebbe irrobustito le strutture dell'Io, come una scelta compiuta in nome di un'etica della responsabilità, allora dobbiamo giungere alla conclusione che questa etica può condurci a comportamenti rischiosi, perché nessuno può prevedere fino in fondo la catena di conseguenze che derivano da un qualunque gesto, buono o cattivo. Io per esempio non ero assolutamente in grado di prevedere se con il mio gesto seduttivo aiutavo la mia paziente a dirigersi al porto o la dirigevo invece in alto mare, o ancora prolungavo solamente una sofferenza inutile, con tutte le conseguenze di un'ulteriore autosvalutazione. Eppure non avevo nemmeno il diritto, o anche solo la possibilità, di non fare niente. In fondo oggi penso che il mio gesto è stato etico, nel senso che ho scelto un comportamento e me ne sono assunto la responsabilità, ma anche che è stato un gesto indiscutibilmente sbagliato.

I Greci concepivano una punizione del destino non tanto per chi avesse compiuto il male piuttosto che il bene -categorie che essi consideravano astratte, e nelle quali in fondo non credevano- ma per chi si fosse abbandonato all'*hubris*, al non avere limiti, al volere troppo. Il concetto di *hubris* è di origine religiosa, allude al mettersi nei panni della divinità. E' il rischio che corre chi si identifica troppo con l'etica dei principi. Si può definire, in termini junghiani, come un'inflazione della Persona, e, per quanto riguarda l'analista, un identificarsi incauto nel ruolo di guaritore onnipotente. Al polo opposto i greci situavano *Metis*, la divinità che suggerisce la scelta del momento e del tono opportuno, che mantiene viva la consapevolezza del limite, e *Kairos*, la divinità dotata di bilancia, per pesare i pro e i contro di ogni nostra azione: sono queste, dal mio punto di vista, le divinità patronne dell'etica delle responsabilità. Questa polarità è fondamentale per aiutarci a capire cosa manca ai concetti weberiani per poterli utilizzare in campo psicoanalitico. Etica dei principi ed etica della responsabilità si incontrano in un solo caso: quando, utilizzando la prima, la relazione terapeutica viene adeguatamente protetta dalla presenza di *Hubris*, cioè dall'inflazione dell'archetipo della Persona, e quando, utilizzando la seconda, la relazione terapeutica viene protetta dall'Ombra di *Metis*, cioè dagli agiti inconsapevoli in analisi.

Continuiamo.

Scopo dell'etica psicoanalitica è la ricerca della verità, ma senza dimenticare, a livello più pragmatico, quello di impedire ogni abuso di potere dell'analista derivante dal suo ruolo. Qui più che altrove etica dei principi e delle responsabilità possono divergere.

Cominciamo con l'etica dei principi. La psicoanalisi di stampo freudiano, più delle altre, ha tentato di imporre una serie di principi rigidi e articolati nei riguardi del rapporto terapeuta-paziente. Eppure siamo tutti d'accordo sul fatto che essi non rendono giustizia alla complessità del problema. Per Freud era vietato qualunque contatto con il corpo, o anche una semplice stretta di mano col paziente, per prevenire un agito sessuale. Ma in certe culture è normale l'assenza di una stretta di mano, mentre in altre, compresa la nostra, no: se mi comportassi sempre così riuscirei solo a offendere o far sentire a disagio un certo numero di pazienti.

Frida Fromm Reichmann, psicoanalista tedesca emigrata in America poco prima dello scoppio della seconda guerra mondiale perchè ebrea, raccontava che inizialmente era impressionata dalla facilità con cui le donne americane scoppiavano in pianto durante le sedute, passando magari subito dopo a discorsi leggeri, mentre si ricomponivano e rifacevano il trucco davanti all'analista. Si era fatta l'idea che fossero tutte isteriche, e come tali le curava, ma poi le venne spiegato che gli americani consideravano un gesto di coraggio il mostrarsi sempre adeguati e sorridenti anche dopo gli eventi più tragici.

Per questo gli esponenti delle correnti psicoanalitiche più recenti, consapevoli di non poter imporre principi così specifici, seguono oggi strade più generali. Per esempio, il principio suggerito un po' da tutti è che sia vietata a analista e paziente ogni forma di rapporto personale, non solo durante l'analisi, ma anche dopo, per periodi più o meno lunghi, o anche per sempre. E' un principio semplice e del tutto condivisibile, perché il transfert può proseguire assai più a lungo della durata dell'analisi. Ma, se vogliamo essere onesti, non esiste società psicoanalitica in cui esso venga rispettato, perché le cosiddette analisi didattiche avvengono appunto tra persone che mantengono, all'interno della società, un rapporto personale. Insomma, il principio è giusto, ma di regola non viene osservato.

Proseguiamo con l'etica della responsabilità. Potremmo cercare di stabilire, caso per caso, quando, in base alle conseguenze, è accettabile assumersi la responsabilità di tradire un principio. Ma ci siamo già detti che, assai facilmente, è facile scivolare in un'atto di superbia intellettuale, o peggio di ipocrisia morale, perché nessuno può sapere fino in fondo quali siano le conseguenze di una simile scelta.

In una lettera del 1956, Jung scrive che l'etica *“dipende da una decisione estrema della coscienza cristiana, e la coscienza stessa non dipende solo dall'uomo, ma anche dal suo antagonista, ovvero Dio. Alla fine la questione etica si riduce al rapporto tra Dio e l'uomo. (...) Il grosso ostacolo è rappresentato naturalmente dalla 'Volontà Divina'. Dal punto di vista psicologico essa appare*

all'esperienza interiore come forza superiore e determinante, cui possiamo dare nomi diversi quali istinto, destino, inconscio, fede ecc. Il criterio psicologico che definisce tale volontà divina è sempre stato una superiorità di tipo dinamico. Si tratta del fattore che decide quando tutto è detto e fatto, essenzialmente qualcosa che non conosciamo in anticipo. Lo si riconosce solo in seguito e si impara a farlo molto lentamente, nel corso della vita. Bisogna aver vissuto una vita molto piena e consapevole per tanti anni prima di essere in grado di distinguere la nostra volontà dalla sua".

E' quindi psicologicamente vero che la voce della coscienza viene da Dio, come ricorda Neumann in vari punti dei suoi scritti, e anche in uno che ho citato in precedenza. E "se la voce della coscienza è la voce di Dio, questa dovrebbe godere di un'autorità senz'altro maggiore di quella della morale tradizionale", propone Jung, ma continua così: "per il fatto stesso che nel Pater noster continuiamo a ripetere 'non ci indurre in tentazione' viene ad essere minata proprio quella sicurezza che il credente dovrebbe avere per ubbidire, nelle tenebre di un conflitto di doveri, alla voce della coscienza". Dice Giovanni: "esaminate le ispirazioni, se sono da Dio". Appunto. Quello che per ora mi sento di poter affermare sul nucleo più autentico dell'opzione etica è che si presenta sostanzialmente sempre in una forma bipolare: falsa voce-vera voce, come ci accade di osservare solo negli archetipi. Ma di questo parlerò dopo.

Tornando a Max Weber, a dire il vero egli limitò, nei suoi enunciati, la responsabilità degli effetti di una scelta etica a "quando questi sono prevedibili". Ma, per esempio, Galimberti ci ricorda che la scienza e la tecnica producono tipicamente effetti "imprevedibili", e qui dunque anche l'etica della responsabilità è costretta a gettare la spugna. Oggi non possediamo un'etica che sia efficace per controllare lo sviluppo della tecnica la quale, in fin dei conti, non tende ad altro scopo che non sia il proprio potenziamento. La tecnica non ha fini da realizzare, ma solo risultati su cui procedere, risultati che non nascono da scopi che ci si è prefissi, ma che scaturiscono dalle risultanze delle sue procedure.

Si può quindi affermare che abbiamo a disposizione soltanto un'etica che si limita a regolare il comportamento dell'uomo tra gli uomini. Ma non sono sicuro che questa definizione copra adeguatamente il campo che oggi ci interessa, la psicoanalisi.

Abbiamo bisogno, infatti, di un'etica che si occupi anche delle relazioni tra le varie componenti della psiche, proiettate o no. Per questo sono costretto a chiedere aiuto a Neumann, il quale ci ricorda, nel libro *Psicologia del profondo e nuova etica*, che nel verso "ama il tuo prossimo come te stesso, Io Jahvé" la parola ebraica "il tuo prossimo" va sostituita da "Il tuo male", parola che si pronuncia allo stesso modo, ma si scrive diversamente. La frase va dunque letta così: "ama il tuo male come te stesso, Io Jahvé", e l'interpretazione recita: "come tu ti comporti, così mi comporto anch'io, Jahvé", il che significa: *Se tu ami il tuo male, anch'io lo amo.*

Vorrei considerare inoltre il problema della volontà, o forza di carattere, come la preferiamo talvolta definire. Spesso trattiamo la volontà come una variabile energetica, una espressione quantitativa dell'energia dell'io. Ma nel caso più tipico che riesco a immaginare, lo scontro tra valore etico e valore pulsionale, si parla di volontà solo quando vince il primo. Se vince la pulsione si parla di pervicacia, testardaggine, perversione, forse di cattiva volontà, non di volontà. Perciò dobbiamo definire volontà solo l'energia finalizzata alla realizzazione etica.

S.Agostino, nelle *Confessioni*, racconta: "...in me due volontà, una vecchia, l'altra nuova, la prima carnale, la seconda spirituale, si scontravano e il loro dissidio lacerava la mia anima. 'fra breve', 'ecco, fra breve', 'attendi un pochino'. Però quei 'breve' e 'breve' non avevano breve durata, e quell' 'attendi un pochino' andava per le lunghe... Eppure da giovinetto, ben misero, sì, misero proprio sulla soglia della giovinezza, ti avevo chiesto la castità. 'dammi, ti dissi, la castità e la continenza, ma non ora', per timore che, esaudendomi presto, presto mi avresti guarito dalla malattia della concupiscenza, che preferivo saziare, anziché estinguere".

Devo dire che l'aspetto più inquietante di Agostino è che si prende spietatamente sul serio. Ai santi questo sarà forse possibile senza cadere preda di Hubris, ma se noi lo seguissimo troppo da vicino forse diverremmo autoperfezionisti compulsivi infelici invece che deboli di volontà solo mediamente infelici.

Ulisse, che è un saggio ma non un santo e di queste cose ha una certa esperienza, non commette l'errore di sopravvalutare la propria forza di carattere: neppure la rocciosa volontà di un eroe come lui potrebbe resistere al canto delle sirene: così prende le contromisure adeguate che sappiamo.

Con questo gesto ci insegna che gusto morale (cioè etica) e volontà sono variabili indipendenti, e che probabilmente è ingiusto giudicare il primo quando spesso si tratta di un difetto della seconda.

Anche Antonio Valdecantos, in *Contra el relativismo*, ci dice, a proposito delle credenze, qualcosa di simile, che vale certamente anche per i gusti morali: *"anche ammesso che si possa dire che le mie credenze mi appartengono...quel che non si può dire è che mi appartiene anche il loro futuro"*.

A questo punto dovrei concludere che non basta formulare una scelta etica responsabile, bisogna anche avere una adeguata forza di volontà. Ma probabilmente Freud mi risponderebbe che sto solo parlando, con altra terminologia, del conflitto tra valori consci e valori rimossi.

Né sarebbe molto diversa la risposta di Jung. L'uomo, scrive in una lettera del 1957, *"è in grado di compiere il bene e non può evitare il male, benché la sua etica lo spinga a mettere alla prova la propria forza di volontà in tal senso. (...) Ora, visto che il male è inevitabile, non ce ne si può mai liberare del tutto, ed è tale realtà che dobbiamo riconoscere. (...) Il suggerimento contenuto nel Logion christi, 'se sai ciò che fai...', mostra la via per un superamento in senso etico del problema: so di non volere il male, ma lo compio comunque non per scelta mia ma perché esso mi colpisce con forza superiore. (...) Mi trovo quindi nella condizione di chi, nel bel mezzo di una situazione pericolosa, ha una paura infernale e vorrebbe fuggire, ma si riprende per gli altri facendo coraggio a sé stesso e a loro, il che potrebbe, alla fine, salvare la situazione"*.

Detto in altri termini, chiunque abbia gusto morale corre dei rischi a causa della mancanza di volontà, rischi che non corre chi non è dotato di metapreferenze; ma sono rischi che vale la pena di correre. Jung, sempre corrosivo, ha scritto che: *"Chi si sottomette a priori alla legge sotterra il suo talento"*. Nietzsche senza dubbio intendeva la stessa cosa, quando scriveva che senza esposizione al dolore, anche volontaria come nei casi in cui interviene il gusto morale, non c'è felicità possibile.

Titubante per le complicazioni incontrate strada facendo, torno per l'ennesima volta al mio rovello iniziale: etica dei principi o etica delle responsabilità?

Jung non ci aiuta molto in questo dilemma, quando scrive: *"...nessuno sa ciò che è bene e ciò che è male. Tutto sarebbe terribilmente semplice, se ci si potesse regolare sulla base del decalogo, o del codice penale, o di qualsiasi altro codice morale, perché tutte le colpe in essi catalogate sono ovviamente così prive di significato, o così morbose, che nessuna persona ragionevole potrebbe fare a meno di vedere quanto esse siano fatue. La decisione etica ha a che fare con cose molto più complicate, cioè con conflitti di dovere, le cose più diaboliche mai inventate e allo stesso tempo le più solitarie mai sognate dal più solitario di tutti, il Creatore del Mondo. Nei conflitti di dovere un codice ti dice "Alt!", e l'altro "Vai!", e tu non ne sai certo più di prima. E' un dato di fatto che ciò che è un bene per uno a un altro appare un male."*

E sembra dare addirittura il colpo di grazia a qualunque ragionamento sull'etica, quando scrive ancora: *"Se la decisione etica non è in ultima istanza qualcosa di insito nella natura umana, allora il caso è completamente senza speranza, perché nessun libro di leggi ha resistito alla lunga distanza. Soggettivamente sono assolutamente convinto del fattore interno che decide, e la mia pratica con i pazienti mira esclusivamente a portare questo fattore interno alla coscienza. Ciò che si può imparare da codici morali, da manuali di moralità o da codici penali, sono cose di ordine pratico, che nessuna persona intelligente trascurerà. Ma non è mai stato scritto nessun libro di leggi per conflitti di dovere, ed è soltanto lì che comincia il vero problema etico. Soltanto lì si può imparare la responsabilità etica. Ogni altra cosa è regolata dall'adattamento o dal sano buon senso. Per il momento non considero come un particolare merito morale il fatto che una persona eviti tutto ciò che è consuetudine considerare peccato. I valori etici riguardano soltanto quelle decisioni raggiunte in situazioni di supremo dubbio."*

Se l'etica è un fattore interno alla natura umana, come dice Jung, dove la possiamo situare, per così dire, topograficamente? Possiamo escludere con certezza, secondo me, che essa corrisponda a qualche contenuto del conscio o dell'inconscio collettivo. Il collettivo è per definizione il topos

della morale. Gli studi di Marie Louise Von Franz sull'Ombra e il male nelle fiabe ci dicono che un atteggiamento etico in fondo è sempre presente in questi prodotti collettivi, ma che da questo non è possibile dedurre leggi universali del comportamento umano, vale a dire che non se ne ricava un insegnamento chiaro su ciò che è bene e ciò che è male. Nelle fiabe a volte si suggerisce di evitare il male, altre di combatterlo. A volte in esse è premiata l'onestà, o la sincerità; altre volte per evitare un pericolo si suggerisce di mentire. L'inconscio collettivo, quindi, non è in grado di proporre verità morali univoche. Del resto le cose non vanno meglio se volgiamo lo sguardo all'inconscio personale. Anche a voler prescindere dall'immagine freudiana dell'inconscio come deposito del rimosso, degli scarti psichici, dei valori morali inaccettabili, Jung ci ha appena ricordato che etico può essere solo l'atteggiamento cosciente. L'uomo, quando diviene cosciente della complessità e delle contraddizioni reali presenti nelle proprie radici psichiche, può cercare solo in sé stesso le risposte. L'etica risiede nella coscienza individuale.

Jung ritiene che *“come tutte le facoltà creative, anche l'ethos sgorga empiricamente da due fonti: il conscio razionale e l'inconscio irrazionale. E' un caso particolare -scrive- di quella che ho chiamato funzione trascendente, cioè un confronto e una collaborazione di fattori consci e inconsci, o, per esprimersi in linguaggio religioso, di ragione e grazia”*.

Egli propone di ridurre la nozione di *Vox dei* all'ipotesi dell'archetipo, per noi più accessibile e comprensibile. Ma quale archetipo? Alcuni junghiani si sono domandati se l'etica sia un'espressione dell'archetipo del Sé. Se fosse così, credo che dovremmo intendere allora come etico ogni passo compiuto nel senso dell'individuazione, termine che definisce il processo di avvicinamento al Sé tipico di ogni evoluzione spirituale. Il Sé per gli junghiani è l'archetipo del senso della vita e del resto mi sento tentato di definire l'etica come una ricerca del senso.

Però il senso della vita, come l'araba fenice, sfugge alle nostre ricerche, e soprattutto fine e mezzo, senso e ricerca del senso, non coincidono affatto. Ciascuno di noi, per esperienza personale o per averlo appreso dalla storia, è al corrente di quanti e quali delitti ci si può macchiare nel nome di un ideale, di un'autorealizzazione, di un gesto creativo, o nel nome di Dio. Si potrebbe argomentare che abbandonare, in nome di una nuova passione o di una fede al proprio destino i figli o un partner non sufficientemente autonomo, (vedi il caso di Niklaus von Flüe, che abbandonò la moglie e dieci figli piccoli per farsi eremita); o anche solo ridurre la propria disponibilità verso di loro in nome di un'impegno sociale, sono, a dir poco, fraintendimenti del Sé.

Del resto, la *Voce* ci chiede spesso di tradire i valori collettivi sui quali si fonda la nostra appartenenza al gruppo, sia esso la coppia, la famiglia, la comunità sociale, eccetera.

In *Sogni, ricordi, riflessioni* Jung racconta che nella sua vita molte scelte significative sono avvenute grazie alla “spinta” di un demone e che questo lo ha indotto spesso a tradire. Un piccolo esempio di scelta “etica”, che comportò il venir meno alla parola data e il “tradimento” di un amico, è quello del viaggio in bicicletta in Italia settentrionale, programmato con un amico, che Jung abbandonò dopo pochissimi giorni per rientrare a Zurigo, perché gli erano venute in mente nuove idee da mettere nel libro sulla “libido”, che egli stava scrivendo in quel tempo. Non riesco a immaginare che l'amico si sia potuto accontentare delle spiegazioni di Jung.

Del pari interessante è la lettera che Jung scrisse il 20 agosto 1945 a Olga Frobe: *“Sono le collisioni tra doveri che rendono così difficile la necessità di sopportare e di agire. Aver consacrato il vostro tempo a Eranos era inevitabile e giusto. Tuttavia, questo è entrato in contrasto con i vostri doveri di madre, che sono anch'essi inevitabili e giusti. Sia l'una che l'altra cosa hanno diritto a esistere. si tratta semplicemente di sopportare pazientemente i contrari che sono caratteristici della vostra natura [...] Si è crocifissi tra i contrari e si subisce il supplizio sino a quando non prevale la terza figura. Non dubitate della giustezza dei vostri due aspetti e lasciate che avvenga ciò che deve avvenire. Date ragione a vostra figlia quando dice che siete una cattiva madre ma difendete anche Eranos nei confronti dei vostri doveri di madre. Questo conflitto apparentemente insopportabile è la prova della giustezza della vostra vita. Giacchè una vita senza contraddizioni interiori è soltanto una mezza vita, oppure una vita nell'aldilà - una vita riservata agli angeli”*.

Da questi esempi si può forse trarre l'ammonizione che il processo individuativo in sé non rappresenta ancora un valore etico adeguato, né sufficiente. Jung, in *Tipi psicologici*, ci avverte: *“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 mèta 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”*.

Anche Neumann sottolinea che uno sviluppo etico progressivo dell'individuo deve includere anche l'effetto che il suo atteggiamento etico produce sulla collettività. Il singolo individuo non è secondo lui responsabile soltanto per sé stesso o del fatto di riuscire o meno a ottemperare ai propri compiti; nella misura in cui egli generalizza tale atteggiamento, deve anche includere nella propria responsabilità gli effetti inconsci che da quell'atteggiamento derivano in coloro che si trovano ad un livello spirituale ed etico più limitato.

In altre parole Jung e Neumann sottolineano che presupposto dell'etica è l'intersoggettività. E' quest'ultima, secondo me, è la base archetipica dell'etica.

Sappiamo bene, oramai da qualche anno, che la ricerca sui *neuroni a specchio* ha dimostrato che l'intersoggettività ha una base genetica, perciò, dal punto di vista junghiano, archetipica. Permettetemi una piccola digressione per giustificare quanto affermo.

E' stato dimostrato che, nell'osservare una determinata azione compiuta da altri, in noi si attivano alcuni neuroni siti nelle medesime zone cerebrali che l'altro ha dovuto attivare per compiere quell'azione. L'attivazione in noi di questi neuroni determina due effetti: 1) un meccanismo di imitazione, che permette di sintonizzare il nostro comportamento con quello dell'altro 2) la comprensione delle motivazioni e dei fini dell'azione che l'altro ha iniziato prima che sia stata completata.

Il meccanismo di imitazione è presente già alla nascita, e certamente gioca un ruolo essenziale nei rapporti tra il bambino e la madre, nel senso del favorire, con risposte adeguate, l'attaccamento. Esso prescinde sia dallo sviluppo di una esperienza soggettiva del mondo sia dallo sviluppo del linguaggio: è automatico, inconscio e pre-riflessivo, come ci ricorda Gallese, lo scopritore dei neuroni specchio. Possiamo legittimamente sospettare che costituisca la base biologica del modello dell'attaccamento di Bowlby e Fonagy.

La comprensione delle motivazioni dell'altro a prescindere dal completamento delle azioni che ne conseguono, indica che nel nostro cervello sono presenti a priori gli engrammi comportamentali che l'altro manifesta: una solida dimostrazione, direi, della teoria archetipica. Il bambino, quindi, ha una vita psichica molto prima che ci sia una coscienza organizzata, come del resto Jung ha sempre sostenuto.

L'intersoggettività, delle cui radici archetipiche spero di avervi convinto, è alla base del senso etico, ci segnalava Jung poco fa. Il senso etico ha quindi di conseguenza una radice archetipica.

Vorrei a questo punto lanciarmi a ipotizzare, utilizzando le teorie di Fordham, che la differenza tra i concetti di morale e di etica origini da differenti livelli di deintegrazione dell'archetipo della *relazione* o dell'intersoggettività, che noi junghiani preferiamo chiamare Eros.

Sintetizzando molto la visione di Fordham, ogni archetipo si attiva (si deintegra) nel promuovere una auto-organizzazione, che segue le dinamiche di un ampliamento della coscienza mediante processi di compensazione. Ciò equivale a dire che la costellazione di un archetipo rappresenta l'integrazione di contenuti che non avevano finora raggiunto il livello della coscienza per motivi diversi, compreso quello di una rimozione legata ai valori morali, o al canone culturale dominante. Nel caso dell'archetipo della relazione, la sua costellazione si esprime con il passaggio da atteggiamenti relazionali di base, più elementari, simili a quelli che gli etologi definiscono “istinti di sopravvivenza della specie”, collettivi, vale a dire sufficientemente accettabili per il gruppo tanto da entrare a fare parte della Persona ed essere accessibili alla coscienza, in estrema sintesi, *morali*, ad atteggiamenti più complessi, prodotti dall'integrazione di contenuti meno accettabili, e perciò più

distanti dalla Persona, che rispecchiano un punto di vista più soggettivo, richiedono una partecipazione più diretta della coscienza e anche un suo ampliamento: sono prodotti di una tensione tra opposti, mediata dalla funzione simbolica, che nuovamente, in estrema sintesi, definirei *etici*.

A questo punto, dopo aver affermato che l'etica è il risultato della costellazione dell'archetipo della relazione quando questo si innalza nel livello di consceità, non posso che concordare con chi, come Guggenbuhl-Craig, la intende come un patrimonio dell'Io; in specie un tentativo eroico di fissare le regole dell'interazione tra noi e il nostro prossimo e tra i vari archetipi in azione in noi.

Così intesa, l'etica appare qualcosa di più naturale, un fattore di regolazione nel rapporto tra opposti, per esempio cuore e ragione. E' come quando prepariamo lo zaino per una gita in montagna. Da un lato vorremmo portare con noi mille cose potenzialmente utili, come cibo, indumenti, attrezzi da arrampicata, farmaci di pronto soccorso, macchine fotografiche e così via, un po' come vorremmo sempre, nel nostro lavoro, avere a disposizione un manuale per psicoanalisti - un Bignami- che ci dica come comportarci quando siamo in difficoltà, vale a dire, per quanto mi riguarda, molto spesso. Dall'altra, più carichiamo lo zaino più la nostra gita diventa prevedibilmente breve, perché lo sforzo si fa improbo e ci resta al massimo la possibilità di un'escursione in territori vicini e quindi già noti. Al limite, caricando troppo finiremmo per non riuscire nemmeno a partire, come quando in certe psicoterapie ti accorgi di una prevedibilità eccessiva dei discorsi, di una monotonia e addirittura di una noiosità delle interpretazioni, tutte ragionevoli e insipide.

Quando riusciamo a considerare il bene e il male come le metà di un intero, ci ricorda Romano, si produce inevitabilmente una relativizzazione del problema etico, che ci obbliga a non dare niente per scontato, a disidentificarci con il bene e metterci nella situazione di dover riconoscere a Bene e Male uguale dignità. Solo a queste condizioni la decisione etica può diventare un atto creativo. In proposito Jung ha anche detto: *“Si può mancare non soltanto la propria felicità, ma anche la propria colpa decisiva, senza la quale un uomo non raggiungerà mai la propria totalità”*. Questa frase mi è piaciuta al punto che, come sapete, l'ho inserita al centro della home page del nostro sito da molti anni. E ancora: *“Dobbiamo imparare a trattare col male, perché esso vuole la sua parte nella vita. Non dobbiamo più soggiacere a nulla, nemmeno al bene. Un cosiddetto bene, al quale si soccombe, perde il carattere etico. Il riconoscimento della realtà del male relativizza sia il bene che il male, tramutandoli entrambi nella metà di un contrasto, i cui termini formano un tutto paradossale. Una volta che sappiamo quanto incerto è il fondamento del bene e del male, la decisione morale diviene un atto soggettivo, creativo. Niente può risparmiarci il tormento di una decisione morale (qui la parola 'morale' può essere tranquillamente sostituita con 'etica'). In certe circostanze dobbiamo avere la libertà di fare ciò che è considerato male, se la nostra decisione morale lo richiede. Non dobbiamo soccombere a nessuno dei due opposti.”*

Neumann, in *Nuova etica del profondo*, si esprime in sintonia con il suo maestro: *“L'analisi psicologica di ogni normale sviluppo -scrive- mostra che per diventare adulti occorre compiere o assimilare una certa quantità di male ed essere capaci di superare i conflitti che ne derivano. La conquista dell'autonomia è legata alla capacità dell'Io non solo di adottare i valori della comunità, ma anche di assicurare il soddisfacimento dei bisogni dell'individuo che si trovano in contrasto con i valori collettivi, e ciò significa fare del male.*

Nello sviluppo psichico dell'individuo si ripresenta a ogni momento il problema che la “voce”, in contrasto con la “coscienza morale”, richiede che si compia il “male” e che si accetti con tutte le sue difficoltà il conflitto esterno e interiore che ne deriva. Con sorprendente frequenza, evitare il male e il conflitto che il male porta con sé diventa un fatto “immorale” dal punto di vista della “Voce”.”

Da queste frasi più o meno si evince -al fine di distinguere l'atteggiamento psicopatico da quello adeguato e individualizzante- l'importanza:

- a) della consapevolezza della paradossale legittimità di entrambi gli opposti;
- b) che l'Io non si senta coartato, per motivi complessuali, a muoversi in una direzione piuttosto che in un'altra;

c) che l'Io sia disposto a pagare i prezzi (in termini di senso di colpa, solitudine, riprovazione sociale etc.) della sua scelta;

d) che l'Io resti sempre, come atteggiamento di fondo, nell'orizzonte della convergenza degli opposti (da cui l'importanza, per esempio nei sogni, dei simboli unificatori).

Seguire l'etica in psicoterapia non è, in altre parole, semplicemente evitare di fare qualche cosa di sbagliato, ma soprattutto fare tutto quello che puoi per aiutare il tuo paziente, a costo di addentrarti in territori sconosciuti, nei quali corri il pericolo di non sapere bene come comportarti. Ma *“dove c'è il pericolo, lì c'è anche la salvezza”*, scrive Jung, citando Holderlin.

In altre parole ci dobbiamo tutti confrontare, nel valutare i nostri comportamenti in terapia, con una severa riflessione di Kierkegaard, che suona così: *“Vi sono due vie: una è soffrire; l'altra è diventare professore di ciò che un altro soffre”*.

Per questo penso che parlare di etica della psicoterapia significhi parlare della capacità di prestare attenzione alla qualità della relazione, e di indirizzarla verso il suo scopo naturale, la crescita interiore del paziente.

Sono consapevole che si tratta di una definizione dai contorni nebulosi. Io la intendo come un tentativo di ottenere pace e armonia. In un certo senso, come abbiamo visto prima e come ci ricorda Guggenbuhl-Craig, a questo compito è deputato Eros, l'archetipo della relazione. Eros è la divinità in grado di armonizzare le forze interne ed esterne che sono attive in noi. Attiva le relazioni positive tra gli archetipi e con l'ambiente circostante.

“Ama Dio, e poi fa ciò che vuoi”, proclama Agostino, incredibilmente sicuro, perfino troppo sicuro, ai nostri occhi, che l'archetipo della relazione, Eros, coincida con il “fattore interno alla natura umana” di Jung, da cui origina l'etica. E che, quando il dio compare, il nostro unico dovere sia seguirlo.

Ma le cose non sono affatto così semplici, anche se decidiamo di credergli: se pure amare è il primo comandamento cristiano, nessuno può imporselo. Eros, lo sappiamo bene, è un dio imprevedibile. Appare e scompare, non si dà a richiesta, non è al nostro servizio: si comporta anzi come se fossimo noi al suo.

Per questo motivo l'Io farà bene a non fidarsi mai totalmente di Eros. Guggenbuhl-Craig ci ricorda che l'Io deve poter disporre di uno strumento capace di vicariare le funzioni dell'archetipo della relazione, quando questo venga a mancare. E questo strumento, secondo lui, è la morale: l'istanza che, in assenza di Eros, può funzionare al suo posto nel gestire la relazione terapeutica.

Jung è molto incisivo nel sottolineare i rischi che corriamo nel rapporto analitico, quando non siamo più sorretti dall'archetipo della relazione, se non ci sottomettiamo alle regole collettive. Scrive: *“Dove regna l'amore non c'è volontà di potenza; e dove la volontà di potenza è grande, manca l'amore”*.

Per questo in psicoterapia eros e regole, etica e morale, si intrecciano continuamente; si può affermare che sono due facce della stessa medaglia. Quando Eros è presente, possiamo comunque esprimerlo solo attraverso un linguaggio comune, vale a dire nell'ambito di ruoli e modelli collettivi, già codificati. E tra questi naturalmente sono presenti i codici deontologici delle varie società psicoanalitiche. E' infatti esperienza comune che Eros, quando viene proposto al di fuori di modelli comunicativi condivisi, non trova mai un reale accoglimento, viene al massimo frainteso. Provate a rivolgere per strada la parola a un passante, anche solo per augurargli buon giorno. Nel migliore dei casi non vi risponde, ma è più probabile che vi risponda male e che controlli di avere ancora il portafoglio. Non va meglio in psicoterapia. Anni fa, ho proposto a uno studente indigente un contratto psicoterapeutico economicamente assai vantaggioso per lui, perché mi colpiva la fatica che faceva a mantenersi. Non venne. In seguito un collega mi riferì di averlo in cura: si era presentato a lui perché, gli disse, chiedevo troppo poco per essere un bravo analista.

Se poi riflettiamo sulle situazioni, purtroppo frequenti, in cui Eros a un certo punto ci abbandona - non posso di certo immaginare che non sia presente almeno all'inizio, perché in questi casi non è saggio iniziare una psicoterapia- il miglior comportamento possibile per ciascuno di noi consiste nell'accettare le regole sostitutive della morale, che è, lei sì, un prodotto squisitamente collettivo,

dato che l'esperienza di tutta una vita non basta certo per aiutare il singolo individuo a adeguare il proprio comportamento. L'uomo medio può, in tutta umiltà e con profitto, adeguarsi al canone morale collettivo della sua cultura. Noi junghiani chiamiamo *Persona* questo adeguamento, questa recita del ruolo assegnatoci all'interno del gruppo, e non siamo così pazzi da svalutarlo.

Per questo, sia l'analista che non trova dentro di sé sicurezze sulla rotta da seguire con il proprio paziente -e mi permetto di ripetere che non devono essere figlie di Hubris, ma di Metis e Kairos, cioè rispettare i principi del buon senso e dell'opportunità-, sia l'analista che ha la fortuna di potersi affidare a Eros, nel dirigere la rotta in sintonia con i codici deontologici e con la propria morale faranno la cosa più opportuna. Le eccezioni a questa regola non danno mai buoni frutti.

Talvolta accade, per esempio, che si rifiutino le regole collettive in nome di un valore etico, o di una ricerca individuale, ma così facendo si rinuncia all'utilizzo di un linguaggio comune e alla possibilità di fare tesoro dell'esperienza altrui: in altre parole ci si espone al rischio concreto di solitudine e fallimento.

Altre volte, invece, si accolgono le regole collettive, ma in senso letterale, senza comprendere il loro valore etico. Per esempio, una persona priva di Eros, come genericamente potremmo definire uno psicopatico, può seguire con attenzione, anzi "recitare" un ruolo perfettamente integrato nella società quando, come spesso accade, fa propri i comportamenti morali del gruppo di appartenenza. Poi però sovente li infrange con grande facilità, e, ciò che più stupisce, per motivazioni apparentemente minori, che in qualche caso non gli danno nemmeno un reale vantaggio.

In fin dei conti si può affermare che un comportamento corretto, "morale", ma non sorretto da Eros, cioè dall'etica, non ha una grande solidità e può facilmente annullarsi, là dove invece la presenza di Eros può stimolare comportamenti forse non sempre limpidi, ma tutti fortemente motivati e radicati nel Sé, cosicché generalmente sono caratterizzati da grande stabilità e affidabilità.

Vorrei concludere con una frase di Guggenbuhl-Craig: *"La psicoterapia -afferma- ha sempre a che fare con qualcosa di poco pulito. Noi analisti e psicoterapeuti ci muoviamo sempre in un terreno fangoso e sporco; entriamo nell'antro del drago, ma non siamo uccisori di draghi, dovremmo anzi tentare di stare con il drago nella sua sordida tana. Oppure, per dirla in modo paradossale, può darsi che proprio i puri di cuore siano capaci di divenire amici del drago, anche nella sua forma sessuale"*.