

Analisi e destino

CLAUDIO WIDMANN

Psicoanalista, direttore dell'I.C.S.A.T. (Italian Committee for the Study of Autogenic Therapy) – Ravenna

L'UOMO DINNANZI AL DESTINO

Esiste un mitologema sconcertante che attraversa l'immaginario collettivo: quello del destino che insegue un uomo e che rende vani tutti i suoi sforzi per sottrarvisi. Ce ne offre un esempio la leggenda che narra *Le gesta del Buddha*.

Il re dei Sakya, Suddohana, aveva saputo dal veggente Asita che un destino da asceta aspettava suo figlio e che in tal modo si sarebbe estinta la sua dinastia. «Tremando al pensiero che egli potesse ritirarsi [in ascesi] nelle foreste, fece insorgere in lui l'attaccamento ai piaceri» (Asvaghosa, 1997, p. 29), per cui lo circondò di attrazioni e di gratificazioni che lo trattenessero all'interno della corte. Soprattutto cercò in ogni modo di proteggere il figlio dall'incontro con quelle esperienze che certamente avrebbero destato la contemplazione del Sakyamuni: l'esperienza della vecchiaia, della malattia e della morte. Per questo, quell'unica volta che l'ultimo dei Sakya uscì dal palazzo, «con la massima buonagrazia vennero mandati via coloro che erano mutilati nelle membra o colpiti negli organi di senso, nonché i miseri, o vecchi e i malati in primo luogo, e così resero bellissima la via» (*ibidem*, p. 35). Ma gli dei Suddhaivasa «foggiarono un vecchio errabondo, per sollecitare il figlio del re» (*ibidem*, p. 37). L'evoluzione della vicenda è facilmente prevedibile: Siddhata conobbe la vecchiaia, la malattia e la morte e lasciò la casa paterna alla ricerca di una via che lo sottraesse all'impermanenza.

Il tema simbolico è straordinariamente affine a quello delle origini di Parsifal. Figlio di Gahmuret l'Angioino (morto in crociata che lui ancora non era nato) e della regina Herzeloide, anch'egli fu sottratto all'incontro con la realtà, nel tentativo di preservarlo dal destino che lo attendeva. «Questa era stata, il giorno stesso della nascita del bimbo, la richiesta della regina: che nessuno parlasse mai al figlio di cavalleria, di tornei, tenzoni, né venissero ammessi alla piccola corte di Soltane i trovatori con le loro romanze piene di nostalgia per tutto ciò che è lontano, doloroso, impossibile ad aversi. Parsifal cresceva contento, grato del calore e dell'attenzione della madre, e di tutti quei seni, e occhi, e mani sempre amorosamente protesi verso di lui. Tutto del resto gli sembrava perfettamente naturale, giacché quella, la sua, era l'unica esistenza che conosceva» (Risè 1998, p. 16). Non sapeva e non immaginava che quel microcosmo era un angolo artificiale, artificiosamente creato da una regina che aveva già perso il marito e che non intendeva perdere anche il figlio. Per esplicito divieto di Herzeloide, in quel micromon-

do era vietato persino parlare di Dio: «Poiché almeno tre quarti delle morti violente che finivano la vita dei cavalieri avvenivano in nome di Dio, ebbene, che nessuno parlasse di lui al suo fanciullo, prima che questa brama di morte, celeste o demoniaca che fosse, cogliesse anche lui» (*ibidem*, p. 18).

Noi noteremo che in questa struttura simbolica (per Suddohana come per Herzeloide) dietro al destino sta sempre un dio, che si cerca di glissare o persino di imbrogliare. Il finale è simile: Siddhata incontrò un vecchio, un malato e un cadavere e Parsifal incontrò «per caso» dei cavalieri. Il destino di entrambi era segnato. Se il destino è espressione di un dio, sfuggirvi non può essere cosa facile.

Tutto sommato, anche il mito più fondante della psicoanalisi – quello di Edipo – risponde a questo schema narrativo: Tiresia aveva profetizzato che egli avrebbe ucciso il padre per giacere con la madre; per questo motivo Edipo fu esposto dal veropadre. Ma un re pastore, Polibo, lo trovò e lo allevò come figlio proprio. Il resto è noto: la sua strada e quella di Laio convergono un giorno entro uno stretto passo montano dove in due non si passa e l'irruenza di Edipo alza la mano su quel vecchio che non gli dà precedenza (Graves 1979, p. 339). E il suo destino si compie. Non diversamente da Mosè o da Romolo e Remo, altri eroi illustri, analogamente esposti per evitare che si compisse il loro destino, ma con un'aggiunta importante nella struttura simbolica.

Secondo Apollodoro, difatti, Edipo lascia la casa dei genitori adottivi perché viene a conoscenza che egli è destinato a uccidere suo padre (che lui crede essere Polibo) ed è allontanandosi dalla casa di Polibo che incrocia Laio. Egli è il prototipo dell'eroe che cerca in ogni modo di sfuggire a un evento, ma proprio con la sua fuga giunge esattamente là dove in nessun modo voleva arrivare.

Un esempio classico di questo motivo è dato dalla narrazione pseudo-storica sulla morte di Esiodo. «Secondo la leggenda, un oracolo avrebbe avvertito Esiodo di tenersi lontano dal "bel bosco di Zeus Nemeio" perché lì vi avrebbe trovato la morte. Credendo che il vaticinio si riferisse a Nemea nel Peloponneso, il poeta si diresse verso Enoe, località della Locride Ozolia. Lì sarebbe stato accusato di aver sedotto la figlia del suo ospite e in seguito ucciso dai fratelli di lei in una località chiamata appunto Nemea» (Guidorizzi, 1997, p. XXII).

Dall'introduzione a *Il viaggio come metafora dell'esistenza* vorrei recuperare un ultimo esempio di questo tema simbolico; si tratta di *Appointment in Samara* e narra di un soldato inseguito dalla morte e ben determinato a sfuggirla.

Diremo per inciso che la morte, essendo evento imprevedibile, il cui senso sfugge e cui l'uomo non sa sottrarsi, si identifica con il destino; è l'evento più fatale l'uomo immagina. La vicenda di questo soldato è narrata in forma poetica in una ballata di Vecchioni:

*il soldato che tutta la notte ballò
vide tra la folla quella nera signora,
vide che cercava lui e si spaventò.*

Fuggì per due giorni interi; fuggì fino ai confini del regno, fino alla città di Samarcanda e quando già si sentiva al sicuro

*... vide tra la folla quella nera signora
e stanco di fuggire la sua testa chinò.*

In quel momento le parole della Nera Signora gli svelano la dimensione più beffarda del destino:

*«Sbagli, t'inganni, ti sbagli soldato
io non ti guardavo con malignità,
era solamente uno sguardo stupito,
cosa ci facevi l'altro ieri là?
T'aspettavo qui per oggi a Samarcanda
eri lontanissimo due giorni fa,
ho temuto che per ascoltare la banda
non facessi in tempo ad arrivare qua.*

Con la sua forsennata cavalcata per sfuggire al destino, il soldato lo aveva compiuto.

Questi temi simbolici ci dicono che il destino è immaginato come una forza sconosciuta, i cui disegni non sono condivisi e il cui senso sfugge alla comprensione, di fronte a cui l'uomo è impotente e che spesso finisce per assecondare suo malgrado. Dall'*excursus* rapidamente schizzato possiamo, anzi, isolare i seguenti tratti essenziali:

- l'uomo ha sempre immaginato di soggiacere a una forza esterna e onnipotente (gli dei Suddhaivasa, le Moire);
- questa forza superiore persegue un disegno oscuro, il cui senso sfugge alla comprensione umana (il dio che gioca con la vita di Giobbe o di Faust);
- il disegno fatale è delineato fin dall'inizio e talvolta viene rivelato dai veggenti (l'asceti per il Buddha, la cavalleria per il Parsifal);
- l'uomo non è in grado di sottrarsi a questi disegni (gli sforzi di Suddohana sono vani quanto quelli di Herzeloide), al contrario: con i suoi tentativi di sfuggirvi partecipa attivamente alla loro realizzazione (la fuga verso Samarcanda);
- eventi che punteggiano l'intera vita della persona risultano coerenti all'interno del disegno fatale e acquistano senso solo alla luce di esso (l'esposizione di Edipo si collega col suo allontanamento da casa, con la risposta data alla Sfinge, col parricidio, con l'incesto, eccetera).

IL DESTINO NELLA STORIA DEL PENSIERO

Nella storia del pensiero il concetto di destino ha una collocazione difficile, che si è via via modificata nel tempo.

Inizialmente è immaginato come una forza primordiale, anteriore e superiore alle stesse divinità. In questa fase persino gli dei sono assoggettati al destino: nella mitologia nordica, alle radici del frassino Yggrasil le Norne reggono le sorte tanto degli dei quanto degli uomini e fin dall'inizio è scritto nel libro del destino che avverrà il *Ragnarök* e che travolgerà tutti gli dei del Walhalla; nella mitologia greca persino Zeus teme la Moira e non ha alcun potere su di lei. Anche l'originaria concezione dell'astrologia si iscriveva in questa concezione del fato. Qui sottrarsi al destino è desiderabile, ma impensabile persino per gli dei.

Al massimo la divinità può rivelare il destino. Scriveva Isidoro nelle *Etimologie* (8,11,90): *fatum autem dicunt esse quidquid dii fantur. A fando igitur fatum dicunt*» (Dicono che il fato sia ciò che viene detto dagli dei. Dall'esser detto, dunque, traggono la parola fato). Poneva così in evidenza come «fato» derivi da *fari* (dire) e indichi ciò che «viene detto», il dettato

divino, la *vox Iovis* che comunica all'uomo il disegno irrevocabile del destino. Qui il dio è autore del destino solo nel senso che scrive (o meglio trascrive) il destino. Toth in Egitto e Nabu in Babilonia scrivono il libro del fato, avvalorandosi dei sapienziali in virtù di questo compito assai privilegiato.

In una fase successiva la divinità viene identificata con il destino e il dio diventa autore del destino nel senso che lo inventa, che lo crea, non solo che lo scrive. Esemplifica egregiamente questo stadio del pensiero il consesso degli dei che, nella credenza babilonese, ad ogni capodanno si raccoglie attorno a Marduk per decidere gli eventi dell'anno che sta per cominciare. Di quest'antica concezione troviamo traccia, diluita in concentrazione omeopatica, nel costume ancora attuale di consultare i vaticini alla fine dell'anno. È facilmente intuibile che quando il dio diventa autore del destino, cambia il modo con cui l'uomo guarda a lui: una relazione particolare col dio può indurlo a modificare il destino. I misteri di Iside (in Egitto e poi nell'area ellenica e latina) o quelli di Mitra (in area persiana) testimoniano gli sforzi dell'uomo per entrare in relazione col dio e fargli volgere in positivo il destino. Egli ha questo potere, basta che lo voglia usare per assecondare l'uomo.

La filosofia cristiana si inserisce in questa cornice, ponendo la Provvidenza nelle mani di Dio ed elaborando riti e prassi di intercessione. Ma costituisce nel contempo un'interessante evoluzione del concetto di destino. Anzitutto nel concetto di provvidenza non c'è soltanto la capacità divina di *pre-vedere*, c'è anche quella di *pro-vedere* nel senso di procurare, di procacciare per tempo. Il destino, cioè, non è integralmente persecutorio e l'uomo non chiede di essere liberato dal destino, ma dagli spiriti maligni che volgono al male le sue azioni. In secondo luogo la filosofia cristiana toglie al concetto di destino parte (ma solo parte!) del suo carattere irrevocabile. Sviluppando un tema che fu centrale nella filosofia platonica, la dottrina del libero arbitrio sancisce che il destino dell'uomo è fin dall'inizio in *mente dei*, ma che ciononostante l'uomo ha sia la facoltà, sia la responsabilità di fare le proprie scelte. Si versarono fiumi d'inchiostro per stabilire se all'uomo venisse in tal modo regalata una porzione di libertà o se essa gli venisse subdolamente sottratta. Dante risolse poeticamente la questione con un ossimoro che attraversò i secoli e di cui oggi viene riabilitata la profondità psicologica:

*a maggior forza e a miglior natura
liberi soggiacete...*(Pg. XVI, 79-80).

Viene ancora riconosciuta la realtà di una forza maggiore cui l'uomo soggiace, lo strapotere di un dio che si permette di giocare col destino degli uomini come quando scommette col diavolo alle spalle di Giobbe o con Mefistofele alle spalle di Faust. Tuttavia all'uomo è riconosciuta la libertà di prendere posizione nei confronti di questa forza: *lume v'è dato a bene e a malizia, e libero voler*. L'attuale psicologia esistenziale vive ancora di quest'intuizione; R. May difatti scrive: «quando la vita è ridotta alla semplice sopravvivenza e nient'altro ha significato, rimane ancora una libertà fondamentale, la libertà di scegliere il proprio atteggiamento verso il destino. Tale scelta probabilmente non cambierà il destino, ma cambierà sensibilmente la persona» (May 1969, p. 41).

L'ultimo vero salto nella concezione del destino avvenne meno di un secolo fa con la psicologia del profondo. Il fenomeno da inquadrare è sempre lo stesso, quello dell'uomo che «subisce passivamente un'esperienza sulla quale non riesce a influire»; ma l'angolatura cambia radicalmente: «la psicoanalisi – scrive Freud – ha sempre pensato che questo destino sia creato da costoro, in massima parte con le loro stesse mani, e sia determinato da influssi che risalgono all'età infantile» (1920 p. 207). Per Freud il meccanismo che sorregge il fatale rincorrersi di eventi sta nel meccanismo della coazione a ripetere: «nella vita psichica esiste davvero una coazione a ripetere la quale si afferma anche a prescindere dal principio del piacere» (*ibidem* p. 209).

Mi piace ricordare che nella prima metà del novecento una parte significativa della ricerca biologica si muove in sintonia con le convinzioni di Freud e matura osservazioni importanti per una riflessione psicologica sul destino. I. H. Schultz (1951) pone quelle osservazioni a fondamento della propria psicoterapia autogena, o bionomica, e del concetto di una «via del destino» che il singolo attua nel corso della propria vita.

Egli muove dalla constatazione di «principi bionomici» (letteralmente: che regolano la vita) altamente vincolanti, che sono presenti *ab initio* nel vivente: fin nel germe del grano – fa notare – sono iscritti principi biochimici grazie ai quali si svilupperà la pianta; fin dall'embrione dell'uomo è scritto se egli sarà maschio o femmina.

Il senso di questi principi viene ricercato all'interno di una visione unitaria del vivente e di una concezione finalistica, teleologica del comportamento: «essere indirizzati a una meta – scrive Bierens de Haan – è il segno essenziale di ogni attività basata su fenomeni psichici» (in Schultz, p. 60). Rothschi, in particolare, sostiene che «tutte le funzioni nell'organico stanno in una relazione, in una collaborazione reciproca; sono membri di un'unità sopraordinata» e che «chiamiamo 'relazione di piano' questo rapporto di ordine che riconosciamo negli organismi». Nelle piante, per esempio, i processi osmotici delle radici vanno colti nella loro relazione di piano con i processi di fotosintesi delle foglie. Per Plutarco (che di destini si riteneva intenditore, avendo retto per oltre 20 anni il tempio di Apollo a Delfi) l'essenza del destino sta proprio nella connessione: «lo si chiama *heimarméne*, – scrisse – come a voler dire *eiroméne*, cioè connessione» (1993, p. 43).

Questa connessione viene riferita in modo specifico alla dimensione temporale e i biologi del Novecento fanno notare che in molti animali crescono ali o pinne prima che essi siano in condizione di poterle utilizzare e, più in generale, che nello sviluppo di un individuo gli organi si formano prima che ci siano le condizioni per utilizzarli. «In riferimento al futuro, dunque, – scrive Rothschi – l'organismo costruisce i suoi organi» (in Schultz 1951, p. 37).

Il futuro diventa così la dimensione frequente, e spesso la sola dimensione, che conferisce un senso a certi passaggi dello sviluppo vitale. Osservata nella sua prospettiva temporale l'evoluzione procede secondo un disegno o «piano» che è anteriore ai singoli accadimenti, anche se spesso lo si può decodificare solo a posteriori. Se noi ci limitassimo a osservare la realtà contingente di un organismo che è ancora racchiuso dentro un uovo, ci sarebbe difficile cogliere il senso

del formarsi di due ali; questo senso ci appare soltanto se collochiamo la formazione delle ali all'interno di un progetto, di un disegno che prevede fin dall'origine che quell'organismo un giorno si liberi nell'aria. Per cogliere la totalità occorre sempre avere un'ottica che abbraccia il futuro. Hillmann si chiederà: «Che "futuro" sia un altro nome per indicare il destino, e le nostre preoccupazioni circa il "futuro" fantasie del destino? (1996, p. 68).

Quella biologia, dunque, pone a fondamento delle proprie concezioni una visione unitaria dell'organismo: «fin dalle amebe si può riscontrare un *agens* che crea totalità» e nel caso dell'uomo si tratta di «una totalità biologica e psicologica insieme», in modo particolare di una «unità di conscio e inconscio». Il biologo Alvedres, difatti, sostiene che «conscio e inconscio nell'uomo sono da intendere non come opposti, bensì come unità» (in Schultz p. 55). *En passant*, noteremo che questa unità di conscio e inconscio è quanto Jung pone al centro della sua concezione del Sé. Così i concetti di «relazione di piano», di totalità entro cui collocare il senso degli eventi, di unità di senso fra eventi distanti nel tempo vengono a collocarsi all'interno di quella totalità individuale che noi chiamiamo Sé.

Questo rapido *excursus* mostra una progressiva internizzazione del concetto di destino. Inizialmente esso viene concepito come una forza esterna persino agli dei (la Moira); successivamente viene visto come un'imposizione, su cui però gli dei hanno potere discrezionale (il consesso di Marduk); in un momento ancora successivo il destino viene inteso come una volontà divina cui l'uomo partecipa, tuttavia, con una porzione non trascurabile di responsabilità (la provvidenza); infine il destino viene inteso come parte dell'attività umana (l'inconscio).

Questa progressione di convinzioni ci offre gli elementi necessari per riflettere in chiave junghiana sui nostri personali rapporti con il destino.

PER UNA RIFLESSIONE JUNGHIANA SUL DESTINO

Accettando la realtà dell'inconscio, almeno una parte del destino ci risulta comprensibile senza far ricorso a personificazioni esterne. Sono note a tutti le «profezie che si autodeterminano» (per esempio la certezza di sbagliare, il presentimento che una certa prova fallirà in persone che temono il successo); sappiamo anche della dinamica auto-punitiva che sotten-

de molti accadimenti (l'infortunistica stradale è punteggiata di dinamiche psichiche d'autopunizione); conosciamo persino la ricerca coattiva di eventi devastanti della propria vita, come Freud ha illustrato nei *Delinquenti per senso di colpa* e come più estesamente ha dimostrato la ricerca successiva sulla componente psicodinamica di malattie anche letali.

In tutti questi casi la potenza misteriosa e imperscrutabile del fato non sta nell'ultramondo, ma nell'ultraconscio.

Ciò spiega il carattere esterno ed estraneo (fatale!) degli eventi che attribuiamo al destino, poiché ciò che è conscio viene percepito come «io» e come «mio», ciò che è inconscio viene percepito come «non-io» e come «esterno». L'Io è contemporaneamente la struttura psichica con cui noi ci identifichiamo («sono io») e quella che aggrega il conscio. Ne discende, e la questione in questo contesto è centrale, che ciò che sta al di fuori del conscio non viene percepito come mio, ma come diverso da me, come non-io.

È illuminante a questo proposito l'osservazione del famoso neurochirurgo Wilfred Penfield: «quando facevo sì che un paziente in stato di coscienza muovesse la mano applicando l'elettrodo alla corteccia di un emisfero cerebrale, gli chiedevo spesso cosa pensasse. La risposta era invariabilmente: 'Non sono stato io a muovere la mano, lei ha fatto questo'. Se lo facevo emettere dei suoni, diceva: 'Non sono stato io a emettere quel suono. Lei me l'ha tirato fuori'» (1975, p. 90). Non c'è dubbio che la mano apparteneva al soggetto, che dal suo cervello partiva l'impulso motorio, che lungo sue catene neurali veniva trasmessa la stimolazione. Tutto ciò avveniva però al di fuori della sfera di coscienza e quindi l'evento era percepito come assolutamente estraneo al soggetto: non io, ma Lei ha fatto questo.

Siccome non provengono dal conscio impulsi, per esempio, a farsi male, a non trovare una donna, a incontrare sempre partner che tradiscono, a farsi licenziare eccetera, questi eventi vengono ritenuti estranei a sé, vengono attribuiti a un'entità estranea: il destino. Si crede allora di essersi fatti male per una serie di eventi fortuiti; di non trovare una partner a causa del malocchio; di incontrare sempre partner che tradiscono per l'accanirsi del caso; di essere stati nuovamente licenziati perché segnati dalla sfortuna, eccetera.

Le persone psicologicamente sensibilizzate accettano che eventi di questo tipo siano orditi dall'inconscio più che dal fato. Ma in altri casi sono anch'esse propense a collocare l'origine di un evento fatale nella realtà esterna. In particolare, quando

esso non è materialmente –sia pure inconsciamente – compiuto dal soggetto, si è soliti reinvocare il destino. Se una persona alla guida di un'auto tampona chi la precede, si è relativamente disposti ad accettare che l'evento dipenda dall'inconscio, ma è così anche quando viene tamponata da chi la segue?

Già Freud sollevava la questione, dicendo che «un'impressione più forte ci fanno quei casi in cui pare che la persona subisca *passivamente* un'esperienza sulla quale non riesce a influire, incorrendo tuttavia immancabilmente nella ripetizione dello stesso destino. Si pensi per esempio alla storia di quella donna che si è sposata per tre volte di seguito con persone che dopo breve tempo si ammalavano, e che essa doveva assistere fino alla morte» (*ibidem*, p. 208). Lo stesso Freud invitava a trovare il coraggio di ravvisare la presenza attiva dell'inconscio anche in frangenti di questo genere. L'Autore che forse più dichiaratamente ebbe questo coraggio fu Hillmann.

Con la sua «teoria della ghianda» egli sviluppò il tema di un piano insito nell'organismo e specificamente nell'uomo, sostenendo esattamente questo: che nella ghianda è già scritto il progetto della quercia che essa sarà, è già scritto il piano attraverso il quale essa diventerà quercia anche se non è scritto come essa sarà quercia (in quale modo, con quale forma). Riassuntivamente, scrive Hillman, «la teoria della ghianda dice (e ne porterò le prove) che io e voi e chiunque altro siamo venuti al mondo con un'immagine che ci definisce» (*ibidem*, p. 27).

Le prove che l'Autore porta per taluni sono inconfutabili, per altri sono inconfutabilmente dubbie. Come quella di Manolete, che si nascondeva dietro alla gonna della madre come dietro alla cappa da torero per proteggersi, fin da bambino, da quel toro che a 30 anni lo avrebbe squarciato; come quella di Golda Meir, che a 11 anni organizzò un gruppo di protesta, dando prova di essere già allora un capo di stato laburista; come quella di Gandhi, che da bambino temeva enormemente gli spiriti e il buio, quasi sapesse quanta angosciosa compagnia gli avrebbero tenuto nelle lunghe carcerazioni in celle oscure, popolate dai suoi fantasmi; come quella di Eleanor Roosevelt, che in fantasie così vivide da essere al limite del delirio immaginava tutti i modi di occuparsi del «Padre» e «si preparava così per i più vasti compiti di servizio che la attendevano» in qualità di moglie di un marito paralizzato, del Presidente USA e delle Nazioni Unite (*ibidem*, p. 40).

Ascoltando attentamente le biografie di pazienti o guardando alle nostre non è difficile costatare che un piano organico inquadra al proprio interno eventi lontani. Ricordo personalmente due compagni d'infanzia e ricordo due loro sogni precocissimi. Il primo avrà avuto 4 anni quando mi narrava l'intricato sogno di un uomo che lo aveva portato con sé in aereo. Del secondo ricordo poco le immagini, ma ricordo distintamente che parlava di vertigini. Il primo compagno d'infanzia prese il brevetto di pilota a 19 anni ed è pilota di professione. Del secondo ricordo la sua passione per la velocità, la vertigine inebriante che sempre cercò nella velocità, fino a un ultimo brivido esaltante e fatale che lo stroncò a 24 anni. Dei miei sogni non dirò, ma mi pare significativo che quelli di compagni così piccoli si siano fissati nella mente di chi avrebbe fatto del lavoro sul sogno la propria professione e la propria via all'introspezione.

A voler usare il termine destino, potremmo dire che esso è scritto dall'inizio e che, a saperlo leggere, un piano preciso e coerente corre attraverso l'esistenza. Talvolta le anticipazioni sembrano singolari coincidenze e cogliere in esse la trama dell'inconscio ci dà quel brivido che solo la percezione del *tremendum* ci riserva. Verso il 1970 una giovane artista cantava così la sofferenza esistenziale sua e di tutta una generazione:

*Le lacrime di maggio già non le capisco più ...
Ti sei uccisa ieri... non ce la facevi più...
le lacrime di giugno, almeno, non le piangi più.*

Circa venticinque anni più tardi Mia Martini si toglieva la vita: era il mese di maggio. E qualcuno sapeva esattamente cosa significa morire in quella stagione, al punto di scrivere e cantare:

*Ninetta mia morire di maggio
Ci vuole tanto, troppo coraggio
Ninetta bella, dritto all'inferno
È meglio andarci a finire d'inverno.*

Circa trent'anni più tardi, era il 1999, Fabrizio de Andrè moriva l'11 gennaio alle 2.30: nel cuore della notte, nel cuore dell'inverno.

«Questo si chiama lo svolgersi della Via», scrive il *Dao-dejing*. Se preferiamo usare i termini di Hillman: il *daimon* di Mia Martini e quello di Fabrizio de Andrè avevano cantato con decenni di anticipo l'epilogo cui ciascuno di loro si stava incamminando. Osservazioni di questo tipo, resuscitando l'immagine impenetrabile del fato, sollecitano una riformulazione del concetto di destino alla luce della psicologia analitica.

In un certo senso è ancora sostenibile che un destino (d'ora innanzi questa parola potremmo intenderla solo come metaforica) sia scritto *ab initio* nella psiche umana. Esso corrisponde all'insieme dei principi bionomici che regolano lo sviluppo: le leggi dell'istinto, la dinamica delle pulsioni, l'intreccio degli archetipi, ma anche lo spirito del tempo, lo stadio evolutivo della psiche collettiva, il costellarsi di temi archetipici nell'in-

conscio collettivo. Ciascuno di noi sarebbe una persona diversa se fosse nato secoli fa o in un altro continente o se portasse impresse su di sé altre stigmate congenite. In questo senso il destino ricorda la Moira: una legge che è al di sopra di qualunque possibilità di scelta, di intervento, di soggettività.

Ma *ab initio* è rintracciabile anche un disegno individuale: il «piano di vita» di cui parla Schultz, o il *daimon* di Hillman sembrano attivi fin dall'origine in Manote o in Mia Martini o in un anonimo bambino che già in età prescolare sogna di volare e finisce col volare per tutta la sua vita. Questa visione rimanda al mito di Er, narrato da Platone nel X della Repubblica e che necessita ormai essere rievocato.

Er il Panfilico, per incarico degli dei, torna in vita per narrare cosa accade là dove si giocano i destini umani. Le anime dei defunti giungono dinanzi alla dea *Ananke* che regge sulle ginocchia il luminoso fuso cosmico («in effetti tale luce è il legame del cielo, la forza che tiene unita la volta celeste»). Ad un'estremità il fuso termina con un fusaiolo il cui bordo superiore ha l'aspetto di otto cerchi concentrici. Su ciascun cerchio siede una Sirena che emette una sola nota, «cosicché da tutte otto risulta un'unica armonia», mentre tutt'intorno siedono Lachesi, Cloto e Atropo – «le Moire di bianco vestite» – che, sull'armonia delle Sirene, cantano l'una il passato, la seconda il presente e la terza il futuro.

Uno Ierofante prende dalle ginocchia di *Ananke* «i paradigmi delle vite», molti più di quanti siano i presenti e li getta fra le anime, dando loro un avvertimento che suona pressappoco così: «Anime caduche, eccovi giunte all'inizio di un altro ciclo di vita. Non sarà il *daimon* a scegliere voi, ma voi a scegliere il *daimon*. Ognuna sceglierà la vita alla quale sarà poi tenuta di necessità (*ananke*). La responsabilità, pertanto, è di chi sceglie. Il dio non ne ha colpa». E appena un'anima ha scelto, un suo personale *daimon* le diventa compagno, custode e garante della vita scelta. Egli la accompagna sotto al fuso di Cloto e in tal modo il destino scelto diventa irreversibile. L'anima si avvia così verso la pianura di Lete, alle cui acque beve e, mano a mano che beve, perde completamente la memoria di questi eventi.

La conclusione di Platone è che per fare delle scelte dotate di senso bisogna scendersene all'Ade avendo convincimenti ben saldi, retti su principi etici chiari e sulla consapevolezza del proprio passato. Molte anime difatti (Er cita alcuni, interessanti esempi) scelgono sulla base delle loro esperienze precedenti. A noi interessa mettere in adeguato rilievo che la scelta del proprio paradigma di vita è opera dell'uomo e non del destino. Questa parte del mito, difatti, viene rubricata dal filosofo come paragrafo della «responsabilità individuale nella scelta del paradigma di vita».

Resisteremo alla tentazione di dare una lettura estesa di questo mito (lo fece D. Baumann in una serie di seminari milanesi), limitandoci a pochissime annotazioni pertinenti al nostro tema.

Esso ci parla di un'antica fantasia secondo cui ciascuno nasce con un «paradigma di vita» che giace nel suo inconscio; è «un'immagine che lo definisce», un'impronta della propria soggettività e del proprio piano di sviluppo.

Quest'immagine primordiale, questo paradigma di vita è coperta dall'oblio (inconscia) e può soltanto essere «rivelata» all'uomo. Termine singolare questo «rivelare», su cui lungamente si sono diffusi gli alchimisti, perché sta a dire che una conoscenza viene «velata di nuovo» e nel contempo portata alla luce. In quest'ambiguità di messaggio sta la magia delle «immagini che ci definiscono», il mistero dell'inconscio che contiene al suo interno conoscenze che ci appartengono, ma che ci sono doppiamente velate. Si disse prima che nella mitologia esistono dei sapienziali come l'egizio Toth, il quale conosce esattamente il destino e lo rivela all'uomo attraverso vaticini, premonizioni, immagini. In termini psicologici questo potrebbe corrispondere a quelle immagini che vengono dall'inconscio e che in maniera molto oscura, ambigua e criptica parlano all'uomo del suo progetto, glielo rivelano. I sogni e le immagini non differiscono in ciò dalle profezie.

Parlare di destino in senso analitico significa necessariamente parlare di simboli e di immagini; soltanto attraverso lo sviluppo della vita simbolica individuale, soltanto attraverso la personale mitopoiesi, si possono leggere in filigrana le linee del «piano». Dopo Jung chiamiamo «processo d'individuazione» quella concatenazione di eventi che costituiscono il «piano» di un'esistenza. Ciò che è centrale cogliere è che questo piano appartiene alla totalità di conscio e inconscio e non alla consapevolezza dell'Io. In questo senso il destino è sostanzialmente oscuro, impenetrabile, ignoto; l'inconscio è tale esattamente perché non è conosciuto e rimane tale soltanto finché è inconoscibile.

Ciò non significa che nell'inconscio non giaccia una forma di conoscenza, se non addirittura di saggezza; biologi e fisiologi del primo novecento parlarono di «saggezza biologica» e di «coscienza sprofondata in strati subconsci di dormiveglia simili al sogno» (Schultz 1951, p. 62). Il nostro destino giace, cioè, nel paradosso di una «coscienza dell'inconscio», di una conoscenza sconosciuta.

Ciò apre una questione di «politica interna», ovvero di rapporti che intercorrono fra la dimensione conscia e quella inconscia. Questo problema si biforca immediatamente in due corni: l'Io può opporsi ai disegni dell'inconscio oppure può parteciparvi.

Cosa significhi opporsi non ha bisogno di essere illustrato: è ciò che prevalentemente facciamo nella nostra esistenza. Nei casi più illuminati prestiamo una qualche attenzione all'inconscio per poterlo meglio contrastare. Aderiamo cioè a una visione imperialistica del conscio, nella fondamentale convinzione che l'inconscio vada portato alla luce per assoggettarlo al volere dell'Io. Questa visione è ben riassunta nell'espressione freudiana «là dov'era l'Es, lì sarà l'Io».

Tuttavia, il mito di Er dice con chiarezza che la potenza del piano scritto nell'inconscio ci vincola di necessità (*ananke*) e vincola l'Io a una partecipazione attiva e respon-

sabile. Non è il destino a scegliere voi, – disse lo Ierofante – ma siete voi a scegliere il destino. Così, al fondo dell'uomo sta una via del destino, quella che per il *Daodejing* è semplicemente «la» Via.

Partecipare al proprio destino significa in primo luogo partecipare alla conoscenza del proprio piano; rendersi permeabili alle intenzioni dell'inconscio. Con la forza del linguaggio simbolico miti e racconti ci dicono che quando l'Io agisce in opposizione all'inconscio perde: la vana cavalcata verso Samarcanda ne è un esempio. Ma altri esempi sono sotto gli occhi di tutti: si pensi alle molte storie di chi non segue la propria Via a vent'anni e la rincorre coattivamente a cinquanta. Non di rado tocca ammettere che molte cose che ci si impone (intenzioni, costrizioni, veti) cercano invano di sostituirsi a un ascolto intimo e profondo della propria soggettività:

*solo quando la grande Via venne dimenticata
apparvero la moralità e la giustizia* (Daodejing, p. 49).

Schultz diceva che l'adesione al piano è autogena: ovvero che le leggi della vita si impongono a noi per via naturale, autonoma. Riecheggia in lui sia il Platone del *Fedro* che dice: «il destino è una legge conforme alla natura dell'universo», sia il Platone del *Timeo* che dice «è una legge divina inviolabile, poiché procede da una causa di cui nulla e nessuno può intralciare gli effetti (Plutarco, 1993, 35).

Partecipare al proprio destino significa allora rispetto della soggettività. Qui è in gioco un punto che riguarda l'essenza dell'uomo, il mistero della propria, individualissima esistenza. Seguire la Via è un imperativo categorico, impone il rispetto del progetto occulto, misterioso, inviolabile e incoercibile che ciascuno porta dentro di sé. «Far crescere, non dirigere: questo è il tao» scrive Lao Tse (*ibidem*, p. 33), questo è il modo di seguire la Via.

I Cinesi invitano al *wu wei*; Schultz chiede il rispetto dell'autogenia; Rogers invoca la non-direttività, Freud introduce il principio di astinenza. Jung e Hillman trovano essenziale captare la voce del *daimon* e sintonizzarsi sulla sua lunghezza d'onda. Per tutti coloro che hanno cercato di penetrare il segreto di come trasformare la sopravvivenza in una vita dotata di senso è chiaro che il disegno dell'inconscio va accettato con grande reverenza.

Riformulare il concetto di destino in termini di psicologia del profondo significa riportare la sede del fato dall'ultramondo

al regno dell'inconscio; significa sottrarre la trama del destino a un qualche dio esterno per ritrovarla nella totalità umana di conscio e inconscio; significa riconoscere nelle espressioni dell'inconscio e non nei vaticini dei profeti le «immagini che ci definiscono»; significa riaffermare la partecipazione e la responsabilità dell'Io al progetto esistenziale del Sé.

È compito dell'Io prestare ascolto alle voci enigmatiche dell'inconscio; coglierne il senso non per sopprimerlo, ma per esprimerlo; mettere a disposizione del «piano» individuale le proprie capacità di coscienza, di scelta, di operatività. Spetta all'Io il faticoso compito di trasformare la ghianda in quercia, di diventare, alla fine di un lungo processo, quel che fin dall'inizio si è: *Ecce Homo*.

L'*homo* di cui parla Nietzsche percepisce la dimensione inconscia del Sé, avverte distintamente la voce del *daimon* che detta all'Io il suo proclama esistenziale, che impone il suo slancio verso l'avvenire, che esercita un richiamo forte, senza accettare opposizioni e senza ammettere repliche:

E come venti vigorosi noi vogliamo vivere al di sopra, ... vicini alle aquile, vicini alla neve, vicini al sole: così vivono i venti vigorosi.

E simile a un vento voglio soffiare un giorno tra loro e, con il mio spirito, togliere il respiro al loro spirito: così vuole il mio avvenire.

...E tale è il consiglio [di un vento violento] ai suoi nemici e a tutto quanto sputa e vomita: guardatevi dallo sputare contro vento!...(Nietzsche, 1888, p. 846).

BIBLIOGRAFIA

- ASVAGHOSA, *Le gesta del Buddha*, Milano, Fabbri, 1997.
 FREUD S. (1920), «Al di là del principio di piacere», in *Opere*, vol. IX, Torino, Boringhieri, 1977.
 GUIDORIZZI G., «Nota biografica», in Esiodo, *Opere e giorni*, Milano, Mondadori, 1997.
 HILLMAN J. (1996), *Il codice dell'anima*, Milano, Adelphi, 1997.
 ISIDORO DI SIVIGLIA (622- 633), *Etimologie*, Torino, UTET, 2004.
 LAO TSE, *Daodejing*, Stampa Alternativa, s.l., 1994.
 MAY R. (1969), *Psicologia esistenziale*, Roma, Astrolabio, 1970.
 NIETZSCHE F. (1888), «Ecce Homo», in *Opere*, Roma, Newton, 1993.
 PENFIELD W. (1975), *Il mistero della mente*, Firenze, Vallecchi, 1991.
 PLATONE, «Repubblica», in *Tutti gli scritti*, Milano, Rusconi, 1991.
 PLUTARCO, *Moralia*, Milano, Mondadori, 1993.
 RISÉ C., *Parsifal*, Como, Red, 1999.
 SCHULTZ I.H. (1951), *Psicoterapia bionomica*, Milano, Masson, 2001.