

Il mito nell'evoluzione del pensiero psicoanalitico e la sua utilizzazione nel trattamento analitico di gruppo. (Proposta di una lettura bioniana del mito di Prometeo).

In Koinos Gruppo e Funzione Analitica. Rivista semestrale di psicoanalisi di gruppo. Luglio – Dicembre 2005 N. 2

Introduzione

I miti sono tradizionalmente considerati come creazioni collettive della mente umana, permeati di significati profondamente religiosi, filosofici, antropologici, psicologici.

Nell'antico pensiero filosofico greco furono valutati, per un certo tempo - anche a causa dell'influenza del pensiero religioso - mere invenzioni, false e triviali, per trascorrere presto, tuttavia, ad opera degli stessi poeti e filosofi che originariamente li condannavano (Eschilo, Esiodo, Senofane, Platone), in creazioni culturali capaci di una interpretazione più profonda delle cose, della realtà naturale e umana (Adorno F., Gregory T., Verra V., 1982).

Pur potendo individuare le origini del sapere e della narrazione mitologica proprio nella cultura greca, la produzione mitopoietica è stata considerata in tutte le culture, da quelle orientali a quelle delle società arcaiche e primitive, una modalità assai appropriata per l'espressione di credenze e forme di pensiero collettivo.

In molti tra gli studiosi delle diverse scienze umane affermano che il 'pensiero mitico' costituisca addirittura una "categoria della psiche umana" (Caprettini G. P., Ferraro G., Filoramo G., 1980, p. 667).

Nel corso del tempo, gli atteggiamenti e le opinioni sul pensiero mitologico tuttavia hanno continuato ad essere contrastanti.

I critici del **mito** ne sottolineano la tendenza all'occultamento e alla mistificazione della realtà; i sostenitori la funzione di produzione di una verità di tipo normativo e paradigmatico. Secondo questi ultimi, indipendentemente dalla sua falsità o dalla sua perfetta corrispondenza con la realtà empirica, il mito, così come il pensiero scientifico, non registra la verità, ma è capace di produrla.

“Da questo punto di vista il mito trasmette non tanto un sapere concreto quanto un codice che permette di produrre sapere dall'osservazione e interpretazione del reale, [...] stabilisce, per così dire, dei meccanismi di lettura simbolica” dello stesso (ibid., p. 680).

In quanto sistemi di comunicazione, modalità per dare e conservare il senso delle cose e degli oggetti, i miti sono in grado di conferire significato alla vita di chi li accetta e influenzarne la condotta sociale (giustificare le azioni compiute, spiegare quelle in atto, generare quelle future). Per questo motivo le interpretazioni ufficiali che di essi vengono date sono prodotte e controllate dalla società.

Malinowski ai primi del 900 (Magia Scienza e Religione, 1926, Newton Compton, Roma, 1976), fu il primo ad attribuire ai miti la funzione di giustificazione dell'ordine sociale esistente. Una verità ovvia che spiega l'assetto sociale legittimo.

Lèvi-Strauss (1958), invece, ha individuato nei miti strutture significative, dotate di una propria logica, indipendente dalle loro funzioni, strutture che possono essere studiate nelle loro relazioni e collegamenti interni.

In ogni caso sono strumenti che si sforzano di prospettare alternative anche “impossibili” a contraddizioni e opposizioni di particolare interesse per una società: l'opposizione tra uomini e donne, natura e cultura, vita e morte, ecc. Frequenti sono, per esempio, le narrazioni nelle quali, per tentare di risolvere quest'ultima antinomia, un eroe culturale dal regno dei vivi si reca nel regno dei morti per poi fare ritorno in vita, mostrando la possibilità di un rapporto tra queste due antitesi. In sostanza, il pensiero mitico può essere considerato una potente risorsa cognitiva per affrontare le contraddizioni dell'esperienza umana e sociale (Lavenda H. R., Shultz E. A., 1999).

Il mito e le teorie psicoanalitiche

Anche la psicoanalisi, a cominciare da Freud, ha esteso il proprio campo di interesse al mondo del mito, ai temi e alle costruzioni mitologiche quali possibili modelli cognitivi ed ermeneutici, strumenti di interpretazione atti a sostanziare le formulazioni teoriche. Paradigmi per eccellenza sono, ad esempio, il mito di Edipo e le formulazioni freudiane relative alla situazione edipica, ma il mito consente più in generale di esplorare l'ignoto, sviluppare i sistemi di conoscenza e favorire l'evoluzione degli individui e dei gruppi durante il trattamento clinico. Di particolare interesse si sono rivelate le concettualizzazioni teoriche sul mito e il suo uso in psicoanalisi anche di altri importanti esponenti del pensiero psicoanalitico quali Karl Abraham, Wilferd Bion, Francesco Corrao.

Mi soffermerò in particolare sul pensiero di Bion, soprattutto in riferimento alla sua concezione del mito quale possibile strumento di indagine e di apprendimento.

Nella sua **Teoria della conoscenza** Bion ipotizza che ogni conoscenza abbia origine da esperienze primitive di carattere emotivo, le quali si sviluppano in relazione all'assenza dell'oggetto. Alcune loro caratteristiche intervengono poi nel corso delle “successive esperienze di scoperta, di apprendimento e di formulazione di nuove idee in qualsiasi campo, sia esso scientifico, estetico, psicoanalitico o altro”, secondo processi di intuizione, astrazione e trasformazione analoghi a quelli che egli suppone abbiano luogo nella mente del lattante nel corso del suo sviluppo. Egli propone “di scoprire le configurazioni simili in esperienze molto dissimili; vale a dire di segnalare le invarianti o le strutture equivalenti ogni volta che l'individuo, il gruppo o la società si vedano alle prese con un problema di conoscenza” (Grinberg, Bianchedi, 1993, pp. 81 - 82).

I miti possono rilevarsi in tal senso degli importanti ausili interpretativi della realtà, in quanto dotati di un alto grado di comprensibilità comune.

Riccardo Romano (2002) ne **Il racconto della mente** riconosce, infatti, l'universale caratteristica dei miti “di essere tutti al contempo simili e dissimili, non soltanto con tutti gli altri miti ma anche in rapporto allo stesso mito”. Rappresentazioni nelle quali “le variabili sono altrettanto importanti delle invarianti”. Ma riconosce anche la loro universale “capacità comunicativa [...], nel senso che i miti sono ritenuti da tutti gli uomini di ogni tempo e luogo, fondamentali per la loro comprensione del mondo” (Romano R., 2000, p. 42).

E lo stesso Bion considera i miti dei possibili modelli atti alla “investigazione e costruzione cognitiva” (Corrao F., 1992, p. 21), allo studio dei problemi emotivi. Egli ipotizza che la loro

invenzione possa trovare origine proprio nell'esperienza emotiva di un individuo, la quale viene poi trasformata in un materiale che può essere immagazzinato, comunicato e alla fine pubblicato, cioè reso noto (Bion W. R., 1996).

Propone di considerare il mito “una forma primitiva di pre-concezione¹ ed uno stadio della pubblicizzazione cioè della comunicazione, da parte dell'individuo, della sua conoscenza privata al suo gruppo” (Bion W. R., 1963, p. 114).

Distingue tra **miti personali** e **privati**, e **miti collettivi** e **pubblici**. I primi sono quelli prodotti dal singolo individuo e possono essere i sogni, i ricordi, le fantasie o anche le asserzioni prodotte dallo psicoanalista su un particolare stato emotivo del paziente, durante il trattamento psicoanalitico. Si tratta, in quest'ultimo caso, di quel genere di affermazioni che i filosofi e il senso comune connotano in senso negativo come “mitologie”, per indicare delle cattive teorie, e che Bion considera invece asserzioni o modelli indispensabili al procedimento psicoanalitico e all'equipaggiamento dell'analista (Bion W. R., 1963).

I secondi sono quelli prodotti dalla collettività e sono considerati dall'autore dei “sistemi di notazione e di registrazione, nello sviluppo dei gruppi” (ibid., p. 84).

Le concezioni bioniane sul mito si discostano nettamente da quelle freudiane. Freud considerava il mito un complesso ideativo frutto di uno psichismo collettivo caratterizzato da modalità di funzionamento universalmente valide, dotato di un unico fondamentale significato, in grado di assumere “un valore di paradigma di verità transpersonale”, e i cui contenuti hanno un'origine storica (Falci A., 2000, p. 60).

Egli, inoltre, in particolare nell'interpretazione della tragedia edipica, pone particolare enfasi alle tematiche relative al parricidio, all'incesto, alla colpa e vi ha rilevato soprattutto gli aspetti sessuali della personalità umana, come se questi costituissero gli unici possibili significati del mito, più che semplicemente alcune delle sue possibili significazioni.

Bion, invece, considera il mito come “qualcosa che appartiene all'Io, in quanto fa parte dell'apparato mediante il quale l'Io prende contatto con la realtà” (Bion W. R., 1963, p. 115) e sostiene che gli sviluppi della psicoanalisi consentano di individuare e dar peso, in questi paradigmi interpretativi della realtà, ad ulteriori e significativi aspetti: la **forma narrativa**, la **catena causale**, i **singoli elementi** del mito (o mitologhemi)².

Francesco Corrao considera i mitologhemi degli “elementi” costitutivi di ogni struttura o componimento mitico, i quali possono essere rivitalizzati o resignificati secondo un procedimento simile a quello che si attua in una stanza d'analisi, individuale o di gruppo (Corrao F., 1992, p. 28). Lo stesso autore ritiene che l'uso dei modelli mitologici per l'indagine psicologica sia efficace nella misura in cui assume come referente costante l'uomo nella sua interiorità e complessità e utilizza per l'indagine dispositivi strutturali complessi come i miti, la cui funzione principale è quella di fornire una forma discorsiva e narrativa ad una verità che non può essere detta e trasmessa attraverso una definizione diretta, ma solo con un linguaggio indiretto e analogico (un “come se”), cioè in modo mitico (Corrao F., 1992).

Sono proprio i singoli mitologhemi, in quanto pre - concezioni, che, secondo Bion, rendono il mito strumento di conoscenza e di trasmissione di verità.

Ed è su questi elementi che, da un punto di vista psicoanalitico, è possibile operare. Egli utilizza a

tal fine lo stesso metodo introdotto da Freud per l'analisi dei sogni, che prevede l'interpretazione nei dettagli e non nella complessità.

L'approccio di Bion allo studio del mito è comunque nuovo rispetto a quello freudiano. Prevede il ricorso a un processo che lo stesso autore definisce di **amplificazione di campo** del mito (Corrao F., 1992, p. 27), al fine di restituirgli tutta la sua complessità e il suo potere. Ciò vuol dire analizzarlo in tutte le realizzazioni e possibili notazioni, per utilizzare ancora delle categorie bioniane, e in tutti suoi elementi costitutivi, sganciandoli da significati predefiniti.

Egli suggerisce, inoltre, di avvicinarsi allo studio dei miti ricercando in essi elementi in relazione con il **legame K³** vale a dire con il problema della conoscenza.

I miti centrali nel suo pensiero, oltre quello di Edipo, sono il mito del Giardino dell'Eden, della Torre di Babele, del Cimitero reale di Ur e di Palinuro. Uno degli aspetti che caratterizza questi miti è la presenza del comune elemento della curiosità, seppur distinguibile tra "una curiosità intesa come genuina tendenza alla conoscenza", propria dei miti di Edipo, dell'Eden e di Babele e una curiosità "stupida e arrogante", individuabile nei miti del cimitero reale di Ur e di Palinuro, peculiare della parte psicotica della personalità (Americo A., 1987, p. 414).

In questo lavoro vorrei proporre una lettura bioniana di un altro mito, quello di Prometeo, nella versione proposta da Jean Pierre Vernant (in "L'universo degli dei e gli uomini. Il racconto del mito", 2001).

Il mito di Prometeo - come vedremo - ci consente di pensare al racconto mitopoietico come a una "funzione" nel senso bioniano di "un insieme di azioni fisiche o mentali, governate da uno scopo o dirette ad esso" (Bion W.R., 1963, p. 17), in virtù della sua capacità di costituire un modello produttivo di pensiero in grado di favorire un'amplificazione del campo della conoscenza. Ne proporrò uno studio alla luce delle concettualizzazioni teoriche espresse da Bion sulla bugia e sulla cesura.

Già Karl Abraham aveva proposto un'interessante analisi di questo mito. Il confronto tra due diverse possibili letture, realizzate a partire da un unico vertice psicoanalitico, penso possa rivelarsi utile all'individuazione sia delle molteplici significazioni che possono trovarsi condensate in uno stesso racconto mitologico, sia della loro determinazione dal contesto, dalle intenzioni del parlante e del destinatario del messaggio (Fornaro, 1990 in Falci A., 2000), e delle loro inevitabili implicazioni anche nell'ambito della pratica clinica.

Il mito di Prometeo in Karl Abraham

Karl Abraham ha esteso al mito la concezione freudiana secondo la quale i sogni e sintomi traggono la loro origine da esperienze, impressioni e ricordi infantili rimossi nell'inconscio dell'individuo. Egli ritiene, in maniera analoga, che i miti abbiano la loro origine in un periodo molto remoto della vita di un popolo che indica come "l'infanzia del popolo", e offrano possibilità di espressione simbolica a impulsi e desideri rimossi attraverso un analogo processo di rimozione che chiama rimozione di massa (Abraham K., 1909, p. 538).

Applica il modello dell'interpretazione dei sogni all'analisi di un mito, la leggenda di Prometeo, con l'intento di dimostrare il dominio, sia nei sogni sia nei miti, di uno stesso simbolismo di natura

sessuale e di evidenziare negli stessi altre importanti analogie psicologiche. Egli individua in questo racconto mitico l'intervento degli stessi processi attraverso i quali si attua il lavoro onirico, cioè la *condensazione*, lo *spostamento*, l'*elaborazione secondaria*, la *raffigurabilità*, così come quello della censura.

La figura di Prometeo condensa, infatti, in se tre significati. Egli è: il fuoco, il dio del fuoco, l'uomo. Inoltre, ogni parola del racconto è "sovradeterminata", proprio come nel sogno ogni evento può essere determinato in più modi. Nello stesso nome Pramantha (Prometeus), proprio di una precedente stratificazione culturale del mito, per esempio, sono condensati due significati determinati dall'omologia tra il sostantivo "matha" (che indica il membro maschile) e la radice del verbo "math" (prendere, rubare): Prometeo è sia "colui che produce, mediante sfregamento, il fuoco e l'uomo"; sia colui che "ruba il fuoco per portarlo agli uomini", "colui che provvede". Prima di assumere la forma nella quale ci è stato tramandato questo mito ha subito, inoltre, significative modificazioni, attraverso un processo di *elaborazione secondaria* analogo a quello che ha luogo quando cerchiamo di ricordare un sogno e/o lo raccontiamo a qualcuno. Si tratta di un processo comune a tutti i miti, infatti, quando nei diversi periodi della vita di un popolo veniva meno la corrispondenza tra una tradizione e le concezioni di una generazione, questa attuava un'elaborazione secondaria del mito.

Lo *spostamento* più importante risiede, invece, nel fatto che nella versione greca del mito Prometeo non è più dio e, a causa della riprovazione per il furto del fuoco, deve sottomettersi alla volontà di Zeus. In questo modo, diviene egli stesso il rappresentante dell'uomo, il quale pure si ribella abbastanza spesso alle decisioni degli dei.

Sempre in analogia alle teorizzazioni freudiane che riconoscono quale significato centrale del sogno l'appagamento di un desiderio, Abraham formula la *teoria del mito come desiderio*.

Egli individua in tutte le formazioni fantastiche dell'uomo, compresi i miti, lo stesso carattere egoistico che Freud aveva individuato nei sogni.

Tale egoismo si esprime attraverso gli stessi meccanismi e processi, che sono appunto quelli dell'appagamento dei desideri, dell'identificazione (del sognatore con il personaggio principale del sogno, in un caso e del popolo con la figura centrale del mito, nell'altro), che si esprime attraverso un'analogia, e del complesso di grandezza.

Quest'ultimo non è proprio solo dell'infanzia dell'individuo ma anche dell'infanzia di un popolo. Non si esprime, dunque, solo nelle patologie mentali, nelle idee deliranti, nei sogni, ma può essere rinvenuto, secondo Abraham, anche nei miti. Il desiderio dell'uomo è infatti quello di avere origine da un essere divino e di essere egli stesso divino.

In questa costruzione mitologica, che corrisponde al racconto biblico della creazione del primo uomo, Prometeo 'crea' gli uomini; egli è, però, nelle precedenti stratificazioni del mito anche "colui che perfora, che concepisce e allo stesso tempo il dio del fuoco" (Abraham K., 1909, p. 541). Si ha, cioè, un'identificazione tra l'uomo e la divinità che è espressione del carattere egoistico del mito. Data l'analogia esistente tra il concepimento e la produzione del fuoco, Abraham ha, dunque, dimostrato come la leggenda di Prometeo abbia tratto la propria origine "da una fantasia sessuale dell'uomo" (ibid., p. 563). E, inoltre, come il popolo ponga al centro dei propri miti il popolo stesso, il quale sperimenta in queste creazioni l'appagamento dei suoi desideri. Lo dimostra la fantasia di desiderio in virtù della quale i greci interpretarono il loro Prometeo come il "provvido". Crearono, in sostanza, una figura di semidio che rispondeva a un desiderio attuale dell'umanità: l'esistenza di un essere che si prende cura.

Il mito di Prometeo da J. P. Vernant a W. R. Bion

Nella versione proposta da Jean Pierre Vernant, invece, Zeus affida a Prometeo l'importante compito di separare il modo degli uomini da quello degli dei, cioè di differenziare la condizione umana da quella divina.

Il racconto colpisce sia per la complessità della narrazione e delle immagini figurative evocate, sia per la pluralità dei mitologemi che lo compongono: la sfida, la bugia, il fuoco, il ramo di ferola (nel quale Prometeo nasconde il fuoco rubato a Zeus per portarlo agli uomini), il fegato di Prometeo, il tempo, la donna.

In effetti, in questi elementi, così come in tutta la storia, negli esiti delle vicende e nei significati che veicolano, coesistono e sono contenuti, proprio come nella personalità umana, aspetti contraddittori in grado di differenziare l'apparenza dalla realtà, l'interno dall'esterno.

Il fuoco, per esempio, ha un carattere ambiguo: ha un'origine divina, poiché è stato rubato agli dei da Prometeo, ma ha anche un'impronta bestiale, poiché quando si scatena arde come una bestia affamata che niente riesce a saziare.

Il ramo di ferola ha una struttura opposta a quella degli altri alberi: è umida e verde all'esterno e completamente secca all'interno ed è questa sua struttura che permette a Prometeo di nascondervi il fuoco.

Lo stesso può dirsi anche di tutti i personaggi del mito. Nello stesso Prometeo, così come negli uomini, per esempio, coesistono caratteristiche apparentemente incoerenti e contrapposte. Egli ha una natura ambigua, bizzarra e un ruolo incerto: appartiene al mondo gerarchizzato creato da Zeus, del quale condivide alcuni tratti come l'intelligenza, il temperamento e l'astuzia, ma ha anche un rapporto di complicità con gli uomini ed una condizione simile a quella umana. Anche gli uomini, infatti, convivendo dapprincipio con gli dei, possiedono sia un aspetto divino, sia un aspetto animale (Vernant J. P., 2001).

Da un punto di vista psicoanalitico, mi sembra interessante rilevare la dimensione collettiva e gruppale che caratterizza sia il contesto narrativo generale del mito, sia le vicende e le gesta di Prometeo, con le loro ripercussioni sulle condizioni esistenziali del genere umano e sull'evoluzione della vita psichica individuale e collettiva.

Egli, infatti, svela agli uomini tutti i progressi della tecnica, trasmette loro la civiltà, pertanto rappresenta e favorisce il passaggio da condizioni di vita primitive e naturali ad altre culturalmente e psichicamente più evolute.

In riferimento alle concezioni bioniane, Prometeo, il cui nome significa, tra l'altro, "colui che prevede", rappresenta l'elemento pensato del gruppo, il mistico, il "genio". Il mistico è colui che è in contatto diretto con gli dei, che mette le sue idee, i suoi pensieri, i frutti del suo lavoro alla portata dei membri ordinari del gruppo, che stabilisce insomma un legame, un ponte tra questi e la divinità (Bion W. R., 1981, pp. 20 - 25).

Le idee e i pensieri di cui Prometeo si serve per realizzare il suo compito di scissione e differenziazione tra il mondo degli dei e quello degli uomini, sono le *menzogne* e gli inganni. Di particolare interesse si rivelano le formulazioni teoriche di Bion relative a questi concetti. Bion sostiene che "la falsità è la caratteristica del pensiero all'interno dell'individuo, che tutto il pensare e tutti i pensieri siano espressione di falsità e menzogna, una volta formulati da un pensatore" (Bion W. R., 1981, p. 29). Ciò che varia è solo il grado e la natura della falsità. Si ha un pensiero falso quando tra il pensiero in quanto realtà assoluta - il pensiero non pensato - e il

pensatore c'è una relazione utile perché in grado di favorire la crescita e l'evoluzione di entrambi, una relazione che definisce *simbiotica*⁴⁾.

Ne derivano pensieri formulati, che saranno falsi perché contengono una restrizione se confrontati con la verità originale. Questa verità viene colta dall'intuizione e trasformata, dando luogo a rappresentazioni, simboli, concetti nuovi (Grinberg L., Bianchedi E. T., 1993).

Egli aveva, inoltre, rilevato quanto l'individuo possa utilizzare difensivamente la bugia, contro il rischio di un cambiamento psichico che potrebbe essere da lui avvertito come un tumulto emotivo così improvviso e impreveduto da essere vissuto come una catastrofe (Corrao F., 1981, p. 10). E pur considerando la verità essenziale allo sviluppo dell'apparato psichico e alla crescita mentale, aveva sottolineato il possibile uso terapeutico della bugia, dell'informazione sbagliata, dell'affermazione deliberatamente falsa (Bion W. R., 1981, p. 92), la sua capacità di mutare le situazioni e favorire un cambiamento positivo negli individui.

Tali formulazioni, ed altre che proporrò in seguito, possono trovare chiara ed efficace esemplificazione nel modello mitologico in esame.

Come rileva lo stesso Vernant, gli inganni agiti da Prometeo, il cui ruolo e la cui funzione possono essere paragonati a quelli assolti dall'analista nel piccolo gruppo analitico, rispondono in realtà alle opposte condizioni ed esigenze degli uomini e degli dei: preservando come invarianti le caratteristiche relative alla loro autentica e rispettiva natura, sanciscono in maniera definitiva la mortalità dei primi e l'immortalità dei secondi e producono persino un mutamento evolutivo delle condizioni del genere umano.

Penso sia utile, a questo punto, estendere all'interpretazione di questo mito le concettualizzazioni di Bion relative alla nozione di *cesura*, da lui utilizzata in riferimento al meccanismo di separazione tra diversi stati mentali (conscio/incoscio, prenatale/postnatale, ecc.) che accompagna lo sviluppo emotivo della persona.

Si tratta, in sostanza, di scissioni non - patologiche, necessarie all'evoluzione psichica dell'individuo, ma anche a quella dei gruppi.

“La sopravvivenza, la vita di relazione nei diversi gruppi umani nei quali si sviluppa la personalità - scrivono, infatti, Grinberg e Bianchedi -, impongono la necessità di stabilire e mantenere determinate cesure” (Grinberg L., Bianchedi E. T., 1993, p. 113). Queste, essendo caratterizzate da un potenziale di cambiamento dinamico, possono essere, tra l'altro, fonti di nuovi sviluppi e scoperte.

In questa narrazione mitica abbiamo visto come sia stata proprio la separazione (o cesura) tra mondo degli dei e mondo degli uomini, la loro differenziazione, a favorire la crescita mentale e il progresso culturale degli uomini.

Il fuoco portato sulla terra da Prometeo rappresenta, infatti, il simbolo della cultura umana. Vernant lo definisce un fuoco “tecnico” (Vernant J. P., 2001, p. 61), in quanto non essendo più eterno, come quello di Zeus, per la sua accensione e alimentazione è stato necessario il ricorso ad un metodo la cui invenzione ha richiesto l'intervento di un processo intellettuale e quindi lo sviluppo, in esseri un tempo privi di qualunque cognizione, di un'attività di pensiero, unico elemento in grado di distinguere gli uomini dalle bestie.

Altrettanto importante è, tuttavia, per Bion, la possibilità di trascendere la cesura, di dissolverla, per poter accedere all'esperienza della continuità.

Persino l'arrivo della donna nel mondo degli uomini ha prodotto una cesura: ha sancito una duplice

natura dell'umanità, la quale non è più rappresentata solo dal genere maschile, ma da due sessi differenti, entrambi necessari alla creazione della progenie.

Ne è conseguita l'istituzione sociale del matrimonio al quale gli uomini hanno dovuto, da quel momento, ricorrere per garantirsi discendenza e continuità.

Anche la donna e il matrimonio sono simboli e espressioni della civilizzazione dell'umanità e della sua evoluzione da condizioni di vita più naturali. Insieme al fuoco rappresentano gli elementi di congiunzione, il legame, tra due oggetti, tra natura umana e divina, delle quali sono estensioni e racchiudono tutte le caratteristiche come totalità.

Le situazioni apparentemente avverse e catastrofiche determinate dalle decisioni ostili di Zeus nei confronti degli uomini, così come dagli inganni e dalle astuzie di Prometeo, e le conseguenti novità introdotte nella struttura sociale umana pre - esistente, hanno avuto, pertanto, come esito una trasformazione in senso evolutivo della stessa.

Hanno prodotto, in sostanza, quel genere di fenomeno che Bion definisce “cambiamento catastrofico”, inteso non nel senso di una vera calamità, quindi di un evento negativo irreversibile - anche se è così che i singoli individui, i gruppi o le società coinvolte possono, in un primo momento, percepirlo - ma come il punto di partenza di un radicale cambiamento e di uno sviluppo della conoscenza (Grinberg L., Bianchedi E. T., 1993).

Tuttavia, l'elemento che, in questo racconto, esprime ed assolve più pienamente una funzione di connessione è Prometeo.

In effetti lo stesso Vernant fa notare come l'eroe mitico abbia una funzione di mediatore tra il mondo degli uomini e quello degli dei. La battaglia tra lui e Zeus si conclude con lo scacco che quest'ultimo gli infligge: Prometeo viene imprigionato in uno stato intermedio tra cielo e terra su una montagna, a metà di una colonna. Rappresenta, dunque, l'elemento di cesura, ma anche di congiunzione fra il tempo dell'immortalità, in cui uomini e dei vivevano indifferenziati, e quello della mortalità, in cui gli uomini sono separati dagli dei e sottoposti alla morte e al tempo che passa. Un esame comparativo delle interpretazioni che di questo componimento mitico hanno proposto Karl Abraham e Jean Pierre Vernant mi sembra offra la possibilità di cogliere significative analogie e differenze.

Nella versione proposta da Vernant è possibile individuare l'intervento degli stessi processi che presiedono alla costruzione del sogno già individuati da Abraham.

Il processo di **condensazione**, per esempio, è attivo nei molteplici mitologhemi presenti. Di alcuni di questi abbiamo già avuto modo di parlare, ma di particolare efficacia esplicativa mi appare, in questo senso, un riferimento al fegato di Prometeo, un mitologhema che condensa in sé una pluralità di significati.

In espiatione alla punizione inflittagli da Zeus, questa parte del corpo di Prometeo viene divorata ogni giorno dall'aquila e si rigenera durante la notte affinché all'animale non venga mai meno il suo pasto. La sua consumazione e continua rigenerazione ha prodotto la nascita di tre differenti tipologie di tempo: il tempo eterno degli dei; il tempo lineare degli uomini, che scorre in senso evolutivo dalla nascita fino alla morte; il tempo circolare - suggerito proprio dal **fegato di Prometeo** - simile ai movimenti degli astri che si iscrivono nel tempo e permettono, con la loro circolarità, di misurarlo. Pertanto, anche il fegato, occupando una posizione intermedia tra il tempo lineare degli umani e quello eterno degli dei, svolge un ruolo di mediazione fra il mondo divino e quello umano (Vernant J. P., 2001).

Come parte del corpo rappresenta, inoltre, lo strumento di espiatione più idoneo per Prometeo che nella spartizione tra mondo divino e mondo umano, servendosi del sacrificio rituale di un bovino, aveva riservato agli uomini la parte commestibile della bestia, cioè la carne, e agli dei le ossa non commestibili. Prometeo, in sostanza, viene punito con le stesse armi con cui ha peccato, viene punito sul suo corpo proprio come egli stesso aveva usato il corpo per ordire il suo inganno agli dei. Gli effetti dell'**elaborazione secondaria** sono individuabili nel nuovo compito che in questa versione viene affidato a Prometeo: egli non è più il creatore degli uomini, come nel racconto analizzato da Abraham, ma colui che deve differenziare gli uomini dagli dei. Quelli dello spostamento sono, invece, evidenti nel mutamento del significato del suo nome da “colui che provvede”, quale espressione di un desiderio dell'umanità dell'esistenza di un essere che si prende cura, a “colui che prevede”, che può essere considerato espressione di un desiderio dell'esistenza di un essere dotato di un'attività mentale più sviluppata - l'attività di pensiero - e capace di trasmetterla agli uomini.

Abraham, come Freud, focalizza, tuttavia, la sua analisi su alcuni specifici aspetti del mito, in particolare sul simbolismo e sulle fantasie di natura sessuale che lo caratterizzano e dalle quali trae la sua origine.

L'interpretazione che ne fa Vernant invece sembra avvicinarsi di più all'approccio proposto da Bion. Egli analizza il mito nella sua complessa trama di vicende, relazioni, sentimenti, rivolgendo attenzione a tutti gli elementi che lo costituiscono, ognuno dei quali è espressione di un’“amplificazione del campo del mito”, uno strumento in grado di rappresentare la realtà e produrre un'estensione del campo della conoscenza.

In sostanza Vernant propone il mito come un modello in grado di stimolare e sviluppare l'attività di pensiero, e in questo senso può essere considerato un ponte, un legame, tra pensiero e conoscenza.

Funzione ponte dei miti e fattori che contribuiscono alla loro produzione nel piccolo gruppo analitico

La **funzione ponte** del mito era già stata proposta da Bion. Egli definiva il mito come un ponte tra l'individuo e il gruppo.

Più recentemente, Riccardo Romano amplia questa definizione, formulando l'ipotesi che “il mito **trasmetta** la funzione ponte” (Romano R., 2002, p. 43).

Egli sottolinea l'importanza dell'uso della mitopoiesi come modello trasformativo della conoscenza e l'essenzialità della funzione mitopietica, in quanto meccanismo mentale indispensabile, alla trasmissione delle culture, alla comunicazione, alla costituzione e evoluzione dei gruppi, e, ancor più, alla costituzione degli individui, alla loro crescita e capacità di relazione.

Riconosce al mito una duplice funzione: una **strutturante**, in quanto riorganizzatore della vita mentale; una **operante**, in quanto è in grado di incidere nella vita degli individui, delle coppie, dei gruppi, orientandone in senso positivo o negativo le scelte e i comportamenti. Ribadisce, tuttavia, l'importanza della funzione ponte (o di legame), che è una funzione di natura affettiva e relazionale, capace di connettere due o più elementi separati e diversi: l'individuo e il gruppo, il tutto e la parte, le variabili e le invarianti, due parti della personalità. E considera, pertanto, di vitale importanza per la mente riuscire a contenere in sé questa funzione, proprio perché consente l'oscillazione e la relazione tra questi elementi, tra la parte che fa

l'esperienza e chi conosce e apprende. “Il raccontare miti - scrive Romano - permette di trasmettere, nel senso di riconfermare laddove si presente, di riparare laddove sia danneggiata, di attivare laddove sia mancante, la funzione psichica di ponte, di connessione, senza la quale c'è la scissione e la frammentarietà” (ibid., p. 42).

Interpretare certe esperienze concrete alla luce dei miti e dei sogni, esperienze che possono essere da questi ultimi appropriatamente rappresentate, consente ai pazienti di comprenderle e apprendere da esse (Bion W. R., 1996).

Francesco Corrao osservava che il linguaggio e i pensieri espressi nel piccolo gruppo a funzione analitica manifestano una forte tendenza alla costruzione estemporanea di “neoformazioni simboliche” (Corrao F., 1998, p. 40), come possono essere, appunto, le fantasie, i sogni, i miti. Egli aveva postulato l'esistenza di funzione mentale - di gruppo -, definita *funzione gamma*⁵⁾, che presiederebbe a questa attività di pensiero e sarebbe, per il gruppo, l'analogo della *funzione alfa*⁶⁾ per l'individuo, postulata da Bion.

Tuttavia, la recente ricerca psicoanalitica ha proposto l'intervento specifico di un altro fattore nella creazione dei miti di gruppo.

Giorgio Corrente, nel suo lavoro “*Ensoñacion e Gunzione Gamma del Gruppo nella costruzione di Sogni e Miti*”, scrive che i miti di gruppo, costruiti quali esiti di questi complessi processi trasformativi operati dalla funzione gamma, “da una parte informano degli aspetti più inconsci dell'esperienza, compresi gli assunti di base, e dall'altra, si propongono come interpretazione, costruzione e conoscenza dell'esperienza umana” (Corrente G., 2002).

In riferimento ai fattori che concorrono alla formazione dei miti, egli ci parla dell'intervento del fattore denominato *ensoñacion* - già teorizzato dagli psicoanalisti argentini del Gruppo Sygma - che, insieme al fattore di contenimento, sarebbe interno alla *rêverie* di gruppo. Tale processo corrisponderebbe al fenomeno di sospensione della funzione alfa descritto da Corrao come caratteristico del processo di regressione personale che si verifica nel piccolo gruppo analitico e rende impossibile la produzione del pensiero.

Riconoscendo la sospensione e l'inversione come tipiche di altri processi trasformativi, egli preferisce, tuttavia, parlare di “addormentamento della funzione alfa” e propone quest'idea in riferimento al fattore *ensoñacion* (Corrente G., 2000, p. 83; 2002).

Descrive lo stato mentale di *ensoñacion*, come l'esperienza di una sensazione di beatitudine, di quasi addormentamento, di felicità simile a quello che può sperimentare un bambino quando è tenuto in braccio dalla madre nei primi mesi di vita. Questo stesso stato viene esperito nei gruppi terapeutici quando si ha un calo della tensione a beneficio dell'addormentamento della funzione alfa. La condivisione di questo stato da parte del gruppo promuove la produzione dei miti e favorisce altre operazioni della funzione gamma.

Dunque, come in un circuito di influenzamento reciproco, il fattore di *ensoñacion* e la funzione gamma favoriscono la produzione dei miti. Il mito, che è alla base della nascita, sviluppo e trasformazione del pensiero, è in grado, a sua volta, di attivare la funzione gamma e promuove l'alfatizzazione dei partecipanti.

I miti, come i sogni, alimentano la mente del gruppo favoriscono la sua evoluzione, trasformazione e il cambiamento dei suoi membri.

La creazione e il reperimento delle narrazioni mitiche permette, infatti, a coloro che partecipano a un'analisi di gruppo di superare quelle crisi di “depersonalizzazione” e “frammentazione” o “crisi della presenza” - come la definisce Claudio Neri, nella sua introduzione al testo "Orme" di Francesco Corrao (Claudio Neri, 1998, p. XV) - inevitabilmente e ripetutamente esperite, per effetto di particolari eventi che pongono il gruppo e i partecipanti nella momentanea impossibilità di mantenere attiva la capacità di pensiero, e mette in funzione il necessario processo di strutturazione delle loro stesse identità.

Conclusioni

A conclusione di questo discorso mi sembra possibile dire che i miti possono essere considerati delle risposte cognitive elaborate dalla culture e dai popoli di fronte ai grandi dilemmi umani, risposte capaci di trascendere le profonde contraddizioni che caratterizzano l'esistenza, di intensificare l'esperienza dell'umanità e darle senso, “teorie inventate dall'essere umano come strumenti di autointerpretazione”, come scrive Laplace (“Tra il mito e l'ideologia”. Rassegna stampa - il Manifesto 6 Marzo 2002 -). Siano pubblici o personali non costituiscono una proprietà privata né del popolo né della persona da cui sono stati prodotti, possono bensì essere trasmessi a culture diverse e condivisi tra individui appartenenti a uno stesso gruppo. Gli si possono riconoscere, come abbiamo visto, molteplici usi e funzioni, sia in ambito metapsicologico sia nell'ambito della pratica clinica. Possono, infatti, essere utili all'individuazione di possibili relazioni tra concettualizzazioni teoriche e problematiche affrontate in analisi. Sottoposti ad indagine possono essere assunti come modelli cognitivi per l'esplorazione e l'interpretazione analitica, poiché sono in grado di favorire la comprensione di eventi e situazioni enigmatiche e dare significato a dettagli altrimenti impercettibili. Costituiscono delle risorse capaci di attivare i processi di trasformazione della mente. Utilizzare i miti, cioè le idee - come suggeriva Bion - quali mezzi di interpretazione della realtà, proporre al paziente la loro interpretazione, può facilitare la trasformazione delle sue idee e la risoluzione dei suoi problemi.

E mentre un etnologo scopre i miti, scrive ancora Laplace (ibidem), la funzione della psicoanalisi è quella di esplicitarli e ricostruirli, spiegarne la genesi e mostrarne la funzione psichica, le varianti così come la loro universalità, attraverso la formulazione di teorie che divengono esse stesse dei miti.

Anche da un punto di vista antropologico, questa riflessione ci consente di pensare al mito non più come una modalità di pensiero “primitiva” ed esotica, eredità di un presunto stadio “prelogico” delle capacità cognitive umane, ma piuttosto come una creazione riflessiva e auto-riflessiva, una produzione collettiva e costante dell'uomo, che si esprime storicamente in varie e diverse forme. Dal mito civile moderno della Dichiarazione di Indipendenza americana, che è portatore di alcune evidenti verità, come quella che tutti gli uomini sono creati uguali e dotati di diritti inalienabili (la vita, la libertà, la felicità), al mito scientifico dell'evoluzione lineare di stampo positivista, sino alle stesse teorie psicoanalitiche, che ci aiutano a riflettere sulla interna capacità cognitiva e trasformativa di questo universale “prodotto dello spirito”, capace di offrire preziosi contributi alla risoluzione di rilevanti problemi psichici individuali e collettivi, attuali e futuri, ri-generandosi al contempo, mitopoieticamente.

Note

1. "La pre - concezione corrisponde - per Bion - ad uno stato di attesa, uno stato mentale adatto a ricevere una gamma ristretta di fenomeni. Una sua antica attuazione potrebbe essere l'attesa infantile del seno. L'accoppiamento della pre - concezione e della realizzazione pone in essere la concezione" (Bion W. R., 1963, p. 34)
2. Bion descrive la forma narrativa come quell'elemento che consente di tenere in relazione tra loro le varie componenti della storia e di connotarle di uno specifico significato. Ogni elemento del mito ha, infatti, delle qualità che gli vengono conferite dalla sua inclusione nella

storia, come se fosse inserito in un sistema. Al di fuori di questo sistema queste qualità vengono perse. La catena causale come l'elemento che ha la funzione di collegare tutti gli elementi per conferire loro una particolare qualità psichica. "La combinazione degli elementi della storia è analoga alla combinazione delle ipotesi di un sistema scientifico deduttivo" (Bion W. R., 1963, p. 61). I singoli elementi del mito (o mitologemi), come quegli elementi che compaiono nel mito e possono essere considerati isolatamente (ibid., p. 62).

3. Il segno K fu utilizzato da Bion in riferimento "al legame tra un soggetto che cerca di conoscere un oggetto e un oggetto che si presta a essere conosciuto. Il legame K rappresenta un legame attivo e si riferisce a un'esperienza emotiva con una carica particolare [...]. Questa particolare tonalità emotiva [...] può essere definita come il dolore o la frustrazione insiti nella conoscenza" (Gringer, Bianchedi, 1993: 83). La figura di Prometeo condensa, infatti, in se tre significati. Egli è: il fuoco, il dio del fuoco, l'uomo.
4. Bion distingue tre possibili tipologie di relazione tra pensiero e pensatore: simbiotico, commensale e parassitico. Se il legame è simbiotico "il pensiero e il pensatore corrispondono l'uno all'altro e si modificano a vicenda attraverso questa corrispondenza. Il pensiero prolifera e il pensatore si sviluppa. Se è commensale, pensiero e pensatore "esistono in maniera del tutto indipendente l'uno dall'altro. Non c'è una relazione, o, come diremmo normalmente identificandoci col pensatore, la verità non è stata scoperta, pur 'esistendo". Se è parassitico, "pensiero e pensatore coincidono [...] la formulazione è falsa ma la si conserva come barriera contro una verità che si teme possa distruggere il contenitore, o viceversa. La falsità prolifera fino a diventare menzogna (Bion W. R., 1981, p. 29 - 30).
5. La funzione gamma esegue analoghe funzioni trasformative sugli elementi sensoriali grezzi immessi nel gruppo (elementi beta) e genera elementi gamma disponibili per la formazione di una barriera gamma atta a differenziare il conscio dall'inconscio nell'ambito della struttura gruppale (ibid., p.39).
6. La funzione alfa è per Bion una variabile incognita attraverso la quale le esperienze sensoriali e emotive dell'individuo vengono trasformate in elementi alfa necessari per la formazione di pensieri onirici, sogni, ricordi e alla creazione di una barriera alfa in grado di separare il conscio dall'inconscio (Corrao F., 1998, p. 38).

Bibliografia

- Adorno F., Gregory T., Verra V., "Storia della filosofia". Vol. 1°. Laterza, Roma, 1982.
- Abraham K., (1909), "Sogno e mito: uno studio di psicologia dei popoli", in "Opere" Vol. 2° Boringhieri, Torino, 1975.
- Americo A., (1987), "I miti centrali nel pensiero di Bion", in C. Neri, A. Correale, P. Fadda (a cura di), "Lecture Bioniane". Borla, Roma, 1994.
- Bion W. R., (1963), "Gli elementi della psicoanalisi". Armando, Roma, 2003.
- Bion W. R., (1992), "Cogitations". Armando, Roma, 1996.
- Bion W. R., (1966), "Il cambiamento catastrofico". Loescher, Torino, 1981.
- Bion W. R., (1977), "Caesura", in "Il cambiamento catastrofico". Loescher, Torino, 1981.
- Caprettini G. P, Ferraro G., Filoramo G., "Mythos/logos", in Enciclopedia Einaudi Vol. 9°. Giulio Einaudi, Torino, 1980.
- Corrao F., (1981), "Struttura Poliadica e funzione gamma", in "Orme" Vol. II°. Ed. Raffaello Cortina, Milano, 1998.
- Corrao F., (1981), "Presentazione", in Bion W. R. "Il cambiamento catastrofico" Loescher, Torino.
- Corrao F., (1992), "Modelli psicoanalitici. Mito, passione, memoria". Laterza, Bari, 1992.
- Corrente G., (2002), "Funzione gamma, sogno e mito", in Riccardo R. (a cura di). "Il racconto della mente. Il mito nella relazione psicoanalitica". Dedalo, Bari.
- Corrente G., (2002), "Ensoñacion e Funzione Gamma del Gruppo nella costruzione di Sogni e Miti", in Funzione Gamma Journal "Mito Sogno Gruppo 2" N.10, Giugno 2002.
- www.funzionegamma.edu.
- Falci A., (2000), "Sulla legittimità di alcuni usi del mito in psicoanalisi", in Koinos - Gruppo e Funzione Analitica, Anno XXI, N°1, Ed. Borla, Roma.
- Grinberg L., Bianchedi E., (1991), "Introduzione al pensiero di Bion". Raffaello Cortina, Milano, 1993.
- Laplace J., "Tra il mito e l'ideologia." il Manifesto, 6 Marzo 2002.
- Lévi-Strass, (1958), "Antropologia Strutturale", Il Saggiatore, Milano, 1965.
- Neri C., (1998), Introduzione, in Corrao F., "Orme" Vol. II°. Ed. Raffaello Cortina, Milano.
- Romano R., (2002), "L'interpretazione dei miti" in Romano R., (a cura di) "Il racconto della mente. Il mito nella relazione psicoanalitica". Dedalo, Bari, 2002.
- Lavenda H. R. Schultz E. A., (1998), "Antropologia culturale". Zanichelli, Bologna, 1999.

Vernant J. P., (1999), Il mondo degli umani, in "L'Universo degli dei e gli uomini. Il racconto del mito". Ed. Einaudi, Torino, 2001.