



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA

Dipartimento di Filosofia, Sociologia, Pedagogia e Psicologia applicata

Corso di laurea magistrale in Psicologia clinico-dinamica

Tesi di laurea magistrale

L'androgenia psichica

The psychic androgyny

Relatrice

Prof.ssa Cristina Marogna

Laureando: Michelangelo Mengoli

Matricola: 2050479

Anno Accademico 2023/2024

Indice

Premessa	5
Capitolo 1. L'Androginia nei miti antichi e nelle pratiche rituali	8
1.1. <i>Gli archetipi dell'inconscio collettivo e il metodo dell'amplificazione</i>	8
1.2. <i>La natura del mito</i>	9
1.3. <i>Il mito dell'androgino</i>	10
1.4. <i>L'Androginia nell'antica Mesopotamia</i>	11
1.5. <i>L'Androginia nell'Antico Egitto</i>	13
1.6. <i>L'Androginia in India</i>	16
1.7. <i>L'Androginia in Cina e in Giappone</i>	23
1.8. <i>L'Androginia in Africa</i>	28
1.9. <i>L'Androginia in Messico</i>	29
1.10. <i>L'Androginia nelle pratiche rituali oceaniche, indonesiane, cilene, messicane, siberiane e nativo-americane</i>	30
Capitolo 2. L'Androginia in Europa e nel Medio Oriente	34
2.1. <i>Introduzione</i>	34
2.2. <i>L'Androginia nell'Antica Grecia</i>	38
2.3. <i>L'Androginia in Anatolia</i>	39
2.4. <i>L'Androginia in Iran</i>	40
2.5. <i>L'Androginia nella mitologia germanica e scandinava</i>	41
2.6. <i>L'Androginia nell'ebraismo</i>	42
2.7. <i>L'Androginia nel cristianesimo e nell'ermetismo</i>	48
2.8. <i>L'Androginia nell'alchimia medievale</i>	58
2.9. <i>Riepilogo</i>	62
Capitolo 3. L'Androginia nella psicologia del profondo e nella prassi psicoterapeutica	64
3.1. <i>Introduzione</i>	64
3.2. <i>La teoria della bisessualità psichica innata di Sigmund Freud</i>	64
3.3. <i>Il rapporto contenitore-contenuto nella teoria di Wilfred Bion</i>	78
3.4. <i>Animus e Anima nella psicologia analitica di Carl Gustav Jung</i>	85
3.5. <i>L'Androginia nella pratica psicoterapeutica</i>	99

Conclusione	105
Riferimenti bibliografici	107

A Maria Armezzani, mia Maestra

A Barbara Maria, mia Madre

Premessa

Il tema dell'androginia (dal greco *andrògunos*, a sua volta da *anér*, *andròs*, “uomo”, e *guné*, *gunaikòs*, “donna”) psichica è oggi più che mai attuale. Questo “archetipo”, come lo definisce Carl Gustav Jung, è riemerso dalle profondità dell'*inconscio collettivo*, compensando l'atteggiamento cosciente spesso divisivo e “diabolico” (dal greco “*diabàllein*”, “dividere”) che, nel corso dei secoli, ha caratterizzato la relazione tra il sesso maschile e quello femminile nelle società “civilizzate”. Nello specifico, dopo un lungo periodo di tempo (dal Medioevo fino al XX secolo circa) in cui gli uomini hanno avuto la presunzione di esercitare un dominio sulle donne, cercando di mantenerle in ombra, rendendo innocua la loro perturbante enigmaticità e costringendole in stereotipati e angusti ruoli sociali, oggi assistiamo ad una progressiva *enantiodromia* (dal greco, “corsa all'opposto”): l'emersione della psicologia come disciplina della cura, di chiara matrice femminile-materna, la sempre maggiore attenzione alle tematiche ambientali e la conseguente consapevolezza della necessità di portare rispetto a “Grande Madre Natura”, la progressiva frantumazione del principio di autorità e la legittima messa in discussione del sistema sociale di stampo patriarcale, congiunte alla rottura del silenzio nei casi, purtroppo in crescita, di femminicidio e violenza sulle donne, rendono sempre più evidente, ad occhi psicologicamente formati, il processo di differenziazione del principio femminile, che, dalle zone buie in cui era stato represso e imprigionato, sta ora riaffiorando, con tutta la sua forza intuitiva e generatrice, alla coscienza individuale e collettiva. Oggi, infatti, assistiamo non solo alla “femminilizzazione del maschile” e, viceversa, alla “mascolinizzazione del femminile”, ma anche alla transizione, psicologica e/o medica, verso identità di genere svincolate dal sesso biologico di appartenenza, come nel caso delle persone trans o di quelle che si identificano come non binarie, alla rivendicazione della possibilità di esprimere e vivere liberamente orientamenti sessuali un tempo sottaciuti e ripudiati, nonché ad una riedizione, in chiave contemporanea, dell'antica pratica del travestimento intersessuale, oggi denominata “crossdressing”, di cui le “drag queen” e i “drag king” rappresentano una forma nel mondo dello spettacolo e dell'intrattenimento. Queste, a mio avviso, sono tutte chiare manifestazioni del graduale risveglio dell'antichissima immagine archetipica dell'Androgino, che, sin dall'alba dei tempi, accompagna l'Uomo nel tentativo di comprendere la natura primordiale di se stesso, del cosmo e dell'atto creativo. L'attuale processo di ribaltamento dei ruoli implica la necessità di abbandonare, in ambito psicologico, le rigide distinzioni tra maschile e femminile per abbracciare una più integra e simbolica (da *sybàllein*,

“mettere insieme”, “unire”, “incontrarsi”) visione androgina e bisessuale dell’essere umano e della sua psiche. Non vi è dubbio, infatti, che, a partire dal profilo genetico, passando poi per quello socioculturale, ambientale e psicologico, ogni *creatura* umana costituisca la sintesi *creativa* di un principio genitoriale maschile e di uno femminile che, prima separati e divisi (*diabàllein*), si sono poi incontrati e congiunti (*sympàllein*), anche solo per una notte, tragica o magica, in un artistico e fecondo atto erotico. Ritengo che questa concezione androgina, oltre a trovare ampi riscontri in tutta la storia dell’umanità, dalle primissime forme di civiltà urbane fino ai giorni nostri, possa oggi essere utile per rendere consapevoli gli uomini della loro *Anima* e le donne del loro *Animus*, ossia, in termini junghiani, delle loro rispettive componenti inconse femminili e maschili, della splendida Venere e del Marte guerriero che coabitano nella loro psiche profonda. In ambito psicoanalitico, infatti, è risaputo che l’integrazione di contenuti inconsci precedentemente proiettati, per quanto faticosa possa essere, costituisce un agente fondamentale del cosiddetto “processo di individuazione” dell’essere umano. In tal modo, in un’epoca e in un contesto di globalizzazione ed interconnessione crescenti, dove assistiamo, da un lato, al primato accordato alla dimensione relazionale, dall’altro, però, secondo una logica enantiodromica, all’opposta e complementare erosione dei legami intersoggettivi, complice sicuramente anche lo stato di quarantena, psicologica e fisica, cui abbiamo dovuto sottostare durante la pandemia da Covid-19, ritengo sia sì necessario evidenziare le differenze che ci rendono unici (*offrire un tributo al diavolo*) ma al fine di meglio comprendere gli elementi che più ci accomunano, che più ci rendono una *comunità*, una comune unità, umana (*offrire un tributo al simbolo*). Infatti, come avviene, in generale, nella ricerca scientifica e, in particolare, nella stanza dello psicoterapeuta, una dettagliata analisi deve essere sempre al servizio della creazione e della nascita di una nuova sintesi. Gli alchimisti dicono: *solve et coagula*, sciogli e coagula. Per raggiungere questo scopo, utilizzando il metodo junghiano dell’“amplificazione”, mi rivolgerò anzitutto ai molteplici miti e riti che, nel corso dei secoli, i nostri antenati hanno sviluppato per dialogare con la loro intima natura bisessuale. In secondo luogo, mostrerò come questa concezione sia stata portata avanti, in tempi più recenti, dalla psicologia del profondo, facendo riferimento, nello specifico, alla teoria della bisessualità psichica innata di Sigmund Freud, all’oscillazione tra “posizione schizoparanoide” e “posizione depressiva” e al “rapporto contenitore-contenuto” formulati, rispettivamente, da Melanie Klein e Wilfred Bion, e ai costrutti teorico-empirici di *Animus* e *Anima*, riscoperti dalla

psicologia analitica di Carl Gustav Jung. Infine, tenterò di mostrare come il costrutto dell'androginità psichica sia applicabile anche all'ambito psicoterapeutico.

Capitolo 1. L'Androginia nei miti e nei riti antichi e nelle pratiche sciamaniche primitive

1.1. Gli archetipi dell'inconscio collettivo e il metodo dell'amplificazione

Prima di incominciare con l'approfondimento dei miti, dei riti e delle immagini cui gli esseri umani, nel corso dei secoli, hanno dato origine per rappresentare e rivivere coscientemente l'esperienza psichica numinosa dell'Androgino, una delle fondamentali immagini archetipiche emerse dagli abissi dell'inconscio collettivo, ci terrei ad introdurre brevemente sia il metodo che utilizzerò nella prima parte di questa ricerca sia la nozione junghiana di “archetipi dell'inconscio collettivo”.

Tale metodo di analisi e di interpretazione psicologica, utilizzato dallo psicoterapeuta svizzero Carl Gustav Jung (1875-1961) e dalla cosiddetta “psicologia analitica”, la disciplina da lui fondata in seguito alla rottura con Sigmund Freud (1856-1939), va sotto il nome di “amplificazione” e consiste, citando la definizione che ne danno Jung e Jaffé (1961/1998) nel glossario in appendice all'opera “Ricordi, sogni e riflessioni” (1961), nell’*“approfondimento di un'immagine onirica per mezzo di associazioni intenzionali e di paralleli tratti dalla storia dei simboli e del pensiero umano (mitologia, mistica, folclore, religione, etnologia, arte ecc.) grazie a cui è possibile interpretarne il significato”* (p. 482).

In altri termini, questo metodo, adottato per la prima volta da Jung nell'opera “Simboli della trasformazione” (1912/1952), consente di rintracciare in uno specifico contenuto psichico, personale o collettivo che sia (ad esempio un simbolo, un'immagine o un concetto) un contenitore universale, una struttura formale presente cioè in tutti i tempi e in tutti i luoghi del mondo, definito da Jung con il termine “archetipo” (dal greco, comp. di *typos*, “impronta”, e *arché*, “originaria”).

Infatti, Jung ritiene che, oltre all’“inconscio personale” postulato da Freud, costituito dai “complessi personali” specifici del singolo soggetto, vi sia uno strato psichico più profondo, da lui denominato “inconscio impersonale o collettivo”, che funge da ricettacolo di “complessi collettivi”, di contenuti appartenenti cioè ad una collettività di individui, come un gruppo, una società o un'intera nazione, se non addirittura all'umanità intera (Jung, 1910/1948/1994).

In altre parole, come la vita biologica è formata da istinti, ereditati filogeneticamente, che guidano il comportamento fisico, così la vita psichica è fondata su “archetipi ordinatori”, ossia su modi e forme di pensiero e di esperienza universali, istintivi ed innati (cosiddetti *patterns of behaviour*) che determinano non solo i rapporti umani fondamentali (ad esempio tra madre/padre e figlio/a, tra uomo e donna, ecc.) ma anche situazioni primigenie come la nascita, la morte, la

malattia, ecc. (Jaffé, 1978/1987). A tal proposito, trovo illuminanti le seguenti parole di Marie-Louise von Franz (1980/1984/2021):

“L’archetipo [...] è un modo ereditario e istintivo di avere emozioni e rappresentazioni tramite i simboli; mentre l’istinto è un modo ereditario di agire fisicamente, un certo tipo di azione fisica. [...] Una concreta azione fisica secondo un determinato modulo comportamentale sarebbe dunque istinto, mentre le concomitanti rappresentazioni, emozioni, allucinazioni sonore, visioni sarebbero manifestazioni dell’archetipo” (pp. 47-48).

Ad esempio, l’istinto spinge un essere umano ad unirsi sessualmente con un altro secondo un determinato modulo comportamentale, mentre l’archetipo è responsabile delle dinamiche relazionali, delle emozioni e delle rappresentazioni simboliche, come nel caso dell’immagine dell’Androgino che analizzeremo, associate all’azione fisica concreta dell’accoppiamento.

Potremmo anche dire che archetipo e istinto si congiungono nel concetto di “pulsione” sviluppato da Freud (1915/2014) e dalla psicoanalisi, secondo cui, come è noto, essa si situa in un regno intermedio tra lo psichico e il somatico.

1.2. La natura del mito

Come accennato nella premessa, il mito dell’Androgino si ritrova in ogni tempo e in ogni luogo. Lo analizzeremo nelle sue molteplici innervazioni, dall’Estremo Oriente fino ad Occidente, ma, prima di farlo, ritengo necessaria un’introduzione sulla peculiare natura psichica del racconto mitologico.

Anzitutto, la parola “mito” deriva dal greco “*mythos*”, col significato di “parola”, “discorso”, “narrazione”, “racconto”, ad indicare, quindi, il tentativo umano di tradurre una sapienza inconscia, esperienziale e pre-simbolica in una forma *logica* (dal greco, “discorso”), o meglio *analogica* (dal greco, “relazione di somiglianza”), che ne chiarisca il significato.

Dalle profondità della psiche, infatti, emergono e irrompono nella coscienza dell’uomo immagini, simboli ed intuizioni che, intrecciati con i misteri della natura, la *perturbano* e fanno sorgere in lui il bisogno di dar loro una “forma”, non solo per divenirne parzialmente consapevole ma soprattutto per tramandare ai posteri quella fulminea ispirazione (dal latino “*in*” e “*spirare*”, derivato di “*spiritus*”, lett. “soffiare dentro”) che ha attraversato la sua anima, privandola della sua originaria ingenuità.

“Il mito”, scrive Mircea Eliade (1948/2007), uno dei massimi storici delle religioni del secolo scorso, “[...] è sempre un precedente e un esempio, non soltanto rispetto alle azioni [...] dell’uomo, ma anche rispetto alla propria condizione; meglio: il mito è un precedente per i modi del reale in generale” (p. 379).

La potenza del mito risiede nella sua capacità di condensare, in un racconto fantastico e simbolico, i principali motivi e temi della vita dell’uomo, dall’amore, come vedremo, ad esempio, nel mito dell’androgino platonico, alla morte, come nel caso delle numerose leggende e fiabe sulle apparizioni di fantasmi. In altri termini, il racconto mitologico esprime il carattere archetipico delle esperienze umane, ovvero “*rivela una struttura del reale inaccessibile all’apprendimento empirico-razionalistico*” (Eliade, 1948/2007, p. 379).

Dunque, gli archetipi, di per sé inconoscibili, costituiscono le radici sotterranee che nutrono il tronco e i rami dei miti fondamentali (Eliade, 1948/2007), tra cui va sicuramente annoverato quello dell’Androgino.

1.3. Il mito dell’Androgino

Il mito dell’Androgino rientra tra quelli che potremmo definire “miti della polarità (della bi-unità) e della reintegrazione”, tra quei miti cioè che “*manifestano, da una parte, la polarità di due personalità diverse, uscite da un solo e unico principio e destinate [...] a riconciliarsi; dall’altra, la coincidentia oppositorum nella struttura profonda della divinità, che si dimostra successivamente o contemporaneamente benevola e terribile, creatrice e distruttrice, solare e ofidica (= manifesta e virtuale) ecc.*” (Eliade, 1948/2007, p. 381).

Pertanto, l’arcaico mito della *coincidentia oppositorum* esprime la natura paradossale della realtà divina, che, ponendosi *super partes*, trascendendo, cioè, le singole parti, riunisce in sé tutti i dualismi e le opposizioni della vita materiale, manifesta e immanente (Eliade, 1948/2007).

Data la coesistenza di tutti gli attributi in seno alla divinità, anche il dualismo sessuale è racchiuso al suo interno, per cui “*l’androgina divina non è altro che una formula arcaica della bi-unità divina*” (Eliade, 1948/2007, p. 383), che tenta cioè di esprimere in termini biologici (maschile-femminile), attraverso la suggestiva immagine della *coniunctio sexualis*, la congiunzione dei principi opposti ma complementari che governano il cosmo.

Dal punto di vista psicologico, quindi, l’Androgino rappresenta una formula della “totalità” e della “congiunzione degli opposti”, altresì nota come “*complexio oppositorum*” o “*mysterium*”

coniunctionis” (Cirilot, 2021). Secondo la terminologia junghiana, queste espressioni designano la totalità del Sé, che comprende sia i contenuti coscienti sia quelli inconsci (Eliade, 1962/2011) e rappresenta, come vedremo più dettagliatamente nel terzo capitolo la meta ultima dell’intero “processo di individuazione”.

D’altronde, la parola “individuazione” deriva dal latino *individuus*, composto da *in* (“non”) e *dividuus* (“divisibile”), e significa proprio “non divisibile”. Il processo di individuazione designa quindi quel percorso esistenziale di integrazione di contenuti consci e inconsci al termine del quale, spesso in concomitanza della morte, il soggetto ricostituisce in sé l’unità primordiale (*syballein*) perduta con la rottura delle acque e la successiva venuta al mondo (*diaballein*).

Scrive a tal proposito Mircea Eliade (1962/2011):

“L’uomo si sente lacerato e diviso [...] alienato da “qualche cosa” di potente, di totalmente altro da lui stesso; altre volte [...] da uno “stato” indefinibile, atemporale, di cui non ha alcun ricordo preciso, di cui tuttavia conserva un sentimento nel più profondo del suo essere: uno stato primordiale di cui egli godeva prima del tempo, prima della storia” (p. 112).

Fondamentalmente, nei miti e nelle credenze relativi alla coincidentia oppositorum la trama emotiva archetipica si manifesta sotto forma di “nostalgia di un Paradiso perduto”, scaturita dal desiderio inconscio dell’essere umano di ritornare nel grembo della Grande Madre Primordiale per farsi nuovamente Uno con la fonte da cui è sorto, con la buia ma calorosa grotta da cui è emerso, con la fontana da cui è zampillato per venire alla luce dell’esistenza terrena. Giungiamo così alla conclusione che *“il mistero della totalità è parte integrante del dramma umano”* (Eliade, 1962/2011, p. 113).

1.4. L’Androginia nell’antica Mesopotamia

Dopo questa introduzione, come archeologi alla ricerca di antichi manufatti, templi sotterrati e pergamene avvolte nella sabbia del deserto, possiamo ora intraprendere il nostro viaggio alla ricerca del mito dell’Androgino, e lo facciamo a partire dalle concezioni sviluppate presso le antiche popolazioni della Mesopotamia tra il IV e il III millennio a.C.

Secondo numerosi miti cosmogonici dei Sumeri, in origine vi sarebbe stata un’Unità primordiale, ingenerata ed eterna, dalla quale sarebbe poi nato un essere androgino che, fecondato dalle acque primordiali, avrebbe infine dato vita all’intera stirpe divina (Mele, 2010).

Nel culto di Inanna, l'antica dea sumera dell'amore, della guerra e della fertilità, altresì nota come Ishtar presso l'impero accadico, gli assiri e i babilonesi, i sacerdoti del tempio, chiamati "gala", non solo assumevano nomi femminili e parlavano un dialetto tradizionalmente riservato alle donne, ma compivano atti sessuali cerimoniali con altri uomini (Roscoe & Murray, 1997). Inoltre, presso alcune culture mesopotamiche, i servitori della dea Ishtar vestivano con abiti femminili, celebravano danze di guerra nei luoghi di culto a lei dedicati e, secondo alcuni proverbi accadici, anch'essi si univano sessualmente con altri uomini (Roscoe & Murray, 1997).

Per di più, in un inno accadico la dea è descritta come "colei che trasforma gli uomini in donne" (Roscoe & Murray, 1997). La sua funzione trasformatrice è confermata anche dall'iscrizione ritrovata nel sito archeologico di Alalakh (Turchia Meridionale), un tempo sede di un antico tempio consacrato ad Ishtar, che recita:

"Possa il dio Hadad farlo a pezzi con l'arma che ha in mano; possa Hebat-Ishtar frantumare la sua lancia; possa Ishtar consegnarlo nelle mani di coloro che lo inseguono; possa Ishtar... imprimere le parti femminili nelle sue parti maschili" (citato in Na'aman, 1980, pp. 209-214).

Vi è poi da rilevare che, secondo la mitologia babilonese, la dea Tiamat, madre di tutto il cosmo, simboleggiava e incarnava il Caos primigenio (Dalley, 1987), ovvero l'Essere primordiale che si manifesta in forma androgina prima della polarizzazione in maschio-femmina o Cielo-Terra (Chevalier & Gheerbrant, 1969/2010).

Inoltre, nelle religioni mesopotamiche accadiche e assiro-babilonesi era venerata la "coppia divina" formata da Bēl (lett. "Signore", "Maestro"), appellativo frequentemente usato per indicare il dio babilonese Marduk, e Bēlit (lett. "Signora", "Maestra"), che si riferiva alla Grande Madre Sarpanit, la moglie di Marduk. Come spiega Mircea Eliade (1948/2007), le cosiddette "coppie divine" sono *"invenzioni tardive o formulazioni imperfette dell'androgina primordiale, caratteristica di ogni divinità"* (p. 385) o *"personificazioni dei loro attributi"* (Eliade, 1962/2011, p. 101).

Infine, diverse civiltà mesopotamiche concepivano l'esistenza del c.d. *lamassu*, un essere divino protettore e tutelare, simile al *Bà* egiziano, al *dàimon* greco e all'*angelo custode* cristiano, dall'aspetto teriomorfo o antropomorfo, a seconda dell'epoca, e dalla natura ibrida, androgina e bisessuale. Quest'ultima è confermata anche dall'ambivalenza del segno cuneiforme KAL

preposto ad indicarlo, che può essere letto sia al maschile sia al femminile (Labat & Malbran-Labat, 1995).

1.5. *L'Androginia nell'Antico Egitto*

Dalle antiche terre sumere e mesopotamiche ci muoviamo quindi verso i misteriosi deserti dell'Antico Egitto, la cui civiltà si sviluppò lungo le sponde del fiume Nilo all'incirca tra il 3900 a.C. e il 30 a.C.

Anzitutto, nell'Antico Egitto si tendeva a descrivere il creatore come maschio-femmina, come è riscontrabile nei *Testi delle Piramidi*, nella descrizione della nascita degli dèi Shu e Tefnut o nella formulazione dei ruoli divini di Ptah e Neith. Infatti, attraverso la formula del dualismo sessuale, evidente nella natura androgina della divinità creatrice, si rintraccia il modello generale in base al quale gli egiziani strutturavano i vari aspetti dell'esistenza, che muoveva dall'unità alla dualità, diramandosi ulteriormente nella pluralità, per far poi ritorno all'Unità originaria (Pontani, 2017).

Ad esempio, secondo la cosmogonia egizia di Heliopolis, la più antica e nota grazie ai *Testi delle Piramidi*, un insieme di formule rituali risalenti al periodo dell'Antico Regno (V e VI dinastia), il principio creatore autogeno Atum sarebbe stato unitario e androgino. D'altronde, *“il suo nome deriva da una radice tm che ha nello stesso tempo i due significati opposti di “totalità” e del “nulla”* (De Rachewiltz, 1983/2018, p. 45).

Ancora, nei *Testi dei Sarcofagi*, formule funerarie a carattere magico-religioso prodotte tra il 2180 a.C. e il 1650 a.C., si legge:

“Io sono Atum, il creatore dei primi dei. Io sono Colui che diede alla luce Shu. Io sono il grande Lui-Lei. Io sono Colui che fece ciò che mi parve buono. Io presi posto nello spazio del Mio volere: Mio è lo spazio di coloro che si muovono” (Rundle Clark, 1978, p. 43).

Secondo il mito cosmogonico eliopolitano, Atum avrebbe creato, sputando o masturbandosi a seconda delle differenti versioni, il dio dell'Aria Shu e la dea Tefnut, figlia dell'Umidità e sua compagna, due parti di una stessa anima. Dalla prima coppia divina Shu-Tefnut ne sarebbe nata una seconda altrettanto importante, costituita dalla dea del Cielo Nut (principio femminile) e dal dio della Terra Geb (principio maschile), la cui unione avrebbe poi dato alla luce il quaternio più noto della mitologia egizia, formato da Osiride, Iside, Seth e Nefti. Essendo in totale nove i membri

di questa famiglia di divinità primordiali, i greci la chiamarono “la grande Enneade” (Faenza, 2021).

Analoga alla grande Enneade eliopolitana è l’Ogdoade di Ermopoli (in egizio “Khemnu”, lett. “Città degli Otto”), un raggruppamento di otto divinità, chiamate “Heh”, esistenti prima della creazione e personificanti le forze primigenie del Caos (Hawass, 2009). Anche rispetto a questa famiglia divina i primi riferimenti si trovano nei *Testi dei Sarcofagi* e nei *Testi delle Piramidi* (Bresciani, 2005).

Dal momento che nell’Antico Egitto vigeva un principio dualistico concepito, però, come armonica unione di forze uguali e contrapposte, l’Ogdoade era composta da quattro coppie formate da una divinità maschile ed una femminile denominata *paredra* (dal greco “*pàredros*”, lett. “che siede accanto”) (Tosi, 2004).

“*I sacerdoti di Hermopolis*” - scrive de Rachewiltz (1983/2018) - “*ritenevano che il dio Thot avesse creato l’universo mediante la parola, concretizzatasi in quattro dèi e in quattro dee che ogni mattina elevavano inni magici onde evitare che il corso del sole si interrompesse*” (p. 150). Effettivamente, secondo il clero locale queste quattro coppie, composte da Nun e Nunet (le acque primordiali), Kuk e Keket (l’oscurità), Huh e Huhet (l’illimitatezza) e Amon e Amonet (l’invisibilità), proprio ad Ermopoli, allora una semplice collina di fango primordiale, avrebbero dato vita al dio-sole Atum (Tosi, 2004; Hawass, 2009).

Anche le divinità Ptah e Neith, in virtù non della loro morfologia sessuale ma del loro ruolo cosmogonico, presentano attributi androgini (Pontani, 2017). Il dio Ptah (dal verbo *pth*, che significa “modellare”, “creare”), patrono di artisti, artigiani e architetti, analogo al dio greco Efesto, a Menfi veniva considerato “il più antico degli dèi” e definito “il creatore della sua stessa immagine” (de Rachewiltz, 1983/2018), similmente al dio Atum nella concezione eliopolitana, al “Kur del Non Ritorno” sumero e alla dea Tiamat della tradizione accadico-babilonese. Parimenti, la dea della caccia e della guerra Neith, di origine predinastica e venerata principalmente a Saïs, veniva appellata come “la grande Neith, la madre che partorì Ra, che iniziò a partorire quando ancora non era avvenuto il partorire” e considerata la “progenitrice degli dèi”, nonostante la sua immacolata natura verginale (de Rachewiltz, 1983/2018).

Vi è poi da rilevare come in molti monumenti egizi, tra cui nel basamento di uno dei Colossi di Memnone, siano raffigurate divinità ermafrodite, associate al mito della nascita (Cirlot, 2021). Infatti, molti antichi dèi egiziani, come ad esempio Hapi, Mut e Aton, erano bisessuati.

Hapi rappresentava la “divinizzazione del fiume Nilo nel duplice aspetto del sud e del nord. È antropomorfo ma ermafrodito, con abbondante ginecomastia per accentuare il suo carattere di fecondità” (de Rachewiltz, 1983/2018, p. 83). Al di là dell’aspetto fisico, Hapi possedeva un carattere androgino anche perché l’immagine settentrionale e meridionale del Nilo, condensate nella natura unitaria del dio, comparivano spesso sui troni faraonici “in atto di annodare le rispettive piante attorno al segno geroglifico dell’unione, simboleggiando così il compimento dello sma-Tani = “l’Unione delle Due Terre” cioè dell’Alto e del Basso Egitto” (De Rachewiltz, 1983/2018, p. 84).

Mut, la moglie del “dio nascosto” Amon, nonché signora di Tebe, era dotata di organi sessuali sia maschili sia femminili. La sua natura androgina è avvalorata anche dal geroglifico corrispondente dell’avvoltoio, che non solo in egiziano ha il valore fonetico di *mwt* = “madre” (De Rachewiltz, 1983/2018) ma soprattutto è un animale appartenente ad una specie quasi del tutto sprovvista di dimorfismo sessuale.

Infine, durante la diciottesima dinastia, il faraone egizio Amenofi IV compì una vera e propria rivoluzione religiosa, introducendo, al posto dell’allora vigente politeismo egizio, una forma di monolatria (o *pseudo-monoteismo*) incentrata sul culto del disco solare Atòn (Rachet, 1994). A seguito di tale riforma, nel sesto anno del suo regno, il faraone cambiò il nome in “Akhenaton” (lett. “Piace ad Atòn), operando una vera e propria *damnatio memoriae* del precedente dio Amon, del quale eliminò qualsiasi traccia non solo dal proprio nome ma anche da tutte le iscrizioni, e perseguitando aspramente i sacerdoti legati al culto dell’ormai proibita divinità (Freud, 1934/1938/2018). Inoltre, trasferì la capitale del regno da Tebe ad una località limitrofa all’odierna Tel el Amarna, tra Menfi e Tebe, che denominò Akhet-Atòn (lett. “l’orizzonte di Atòn”) (de Rachewiltz, 1983/2018).

Di questo passaggio cruciale nella storia religiosa dell’Antico Egitto parla anche Sigmund Freud (1934/1938/2018) nel suo tanto discusso e criticato “L’uomo Mosè e la religione monoteistica” (1934/1938), dove avanza la suggestiva ipotesi che “se Mose fu egizio e se egli trasmise agli Ebrei la propria religione, questa fu la religione di Ekhnatòn, la religione di Atòn” (p. 31).

Sorge ora spontanea una domanda: qual è il legame tra Atòn, Akhenatòn e l’archetipo dell’Androgino? Quali caratteristiche possedeva questo dio tali da giustificare la sua presenza in questo nostro percorso?

Il dio Atòn, scrivono Jean Chevalier e Alain Gheerbrant (1969/2010) - “*era il dio unico, il dio tutelare, solare e spirituale insieme, irradiante il suo calore e la sua luce su tutti gli esseri. Egli aveva concepito e creato l’universo con la sua parola e col pensiero*” (p. 114), funzione quest’ultima che abbiamo già trovato come propria anche degli dèi Atum e Ptah. La sua rappresentazione era quella di “*un sole che dardeggiava i suoi raggi in segno di vita, e significava la vita unica da cui procede ogni entità vivente*” (Chevalier & Gheerbrant, 1969/2010, p. 114).

In riferimento alla sua natura androgina, il dio Atòn, rappresentante l’Essere Supremo primordiale, era chiamato “la madre e il padre dell’umanità intera” (Montserrat, 2000), dal momento che, secondo la religione atoniana, il mondo e tutti gli esseri viventi sarebbero nati dalla sua stessa sostanza, senza alcun tipo di intervento esterno ausiliario.

Perciò anche il faraone Akhenatòn veniva spesso raffigurato con tratti androgini: in quanto “Profeta del Sole vivente” (de Rachewiltz, 1983/2018), era associato al mito creatore, per cui né uomo né donna lui stesso. Infatti, attraverso l’unione simbolica degli attributi divini nel suo corpo fisico, il sovrano, per analogia, avrebbe potuto farsi rappresentante terreno delle funzioni vivificatrici del disco solare Atòn (Montserrat, 2000).

1.6. L’Androginia in India

Dopo le tappe in Mesopotamia e in Egitto, il nostro viaggio prosegue alla volta dell’India, la cui più antica civiltà, la cosiddetta “Civiltà della valle dell’Indo”, estesa lungo il bacino del fiume Indo, risale ad oltre 5300 anni fa.

In India l’Androgino era rappresentato dal “linga”, ossia la luce dalla quale promana la vita, segno di entrambi i sessi integrati e simbolo del potere generativo dell’universo (Cirlot, 2021). Nei grandi templi dell’induismo, l’icona del *linga* maschile si trova nei recessi più intimi, dietro ad una cortina dipinta, rappresentante il noto “velo di *māyā*”, e “*lavato ritualmente con succo di cedro e unto con olio di sandalo, si erge in perpetua unione con la yoni femminile, due in uno*” (Marchianò & Zolla, 2022, p. 33).

Questo simbolo di *coniunctio oppositorum*, al pari di altri in parte già visti, in parte ancora da esplorare, allude alla cosiddetta “ierogamia” (dal greco *ieròs*, “sacro”, e *gámos*, “matrimonio”, lett. “matrimonio sacro”), attraverso la quale si realizza l’opera di creazione continua e di conservazione dell’universo (Cirlot, 2021). In virtù di ciò, si comprende non solo il motivo per cui il *linga* riveste tuttora un ruolo importante nei riti di fecondità e fertilità (Cirlot, 2021), ma anche

perché gli antichi rituali dei sacerdoti (uomini e donne), dopo estatici momenti di danza e canto, culminassero in particolari ierogamie mediante le quali lo stato psichico primordiale di indifferenziazione androgina si esprimeva ed incarnava (Marchianò & Zolla, 2022).

Inoltre, a conferma di ciò vi è la credenza induista secondo la quale, al fine di ri-generarsi, ossia “nascere (dal latino “*génus*”) nuovamente (“*ri-*”), è necessario creare un’immagine dorata della yoni e passarvi attraverso (Ciriot, 2021). Si tratta di una pratica rituale che simboleggia una sorta di ritorno ri-generativo del linga, del *fállos* (dal sanscrito, “germogliare”), nella yoni (“matrice”) della Grande Madre Terra, che “è *l’altare, il bacino che circonda il linga; è il ricettacolo del seme*” (Chevalier & Gheerbrant, 1969/2010, p. 27).

Poi, rispetto alla ragione simbolica della collocazione templare del linga dietro al velo di maya, ritengo sia istruttiva la seguente vicenda mitologica tratta dalla *Bhāgavata Purāṇa*, uno dei principali testi sacri della tradizione induista, che vede protagonista Nārada, un saggio divino “nato dalla mente” (*Manasaputra* è il suo epiteto) del dio creatore Brahman:

“Un giorno Nārada vede Visnu e Laksmī fare l’amore, e deride il dio per essere stato stregato da māyā, l’illusione cosmica. Per dargli una lezione, Visnu immerge Nārada in uno stagno sacro e lo trasforma in una donna. Solo quando Nārada, in quanto donna e madre, ha fatto esperienza del lutto di tutti i suoi figli morti sul campo di battaglia, Visnu la trasforma nuovamente in un uomo. Nārada è ora in grado di penetrare la saggezza degli amplessi divini” (citato in Marchianò & Zolla, 2021, p. 45).

Il mito sembra quindi suggerire che “*solo nell’androginia l’adepto può trascendere l’opposizione tra le polarità in cui consiste māyā*” (ibidem, p. 45). Il medesimo insegnamento è presente anche nella *Bhagavad Gītā* (lett. “Canto del beato Signore”), una sorta di *Vangelo* della civiltà indiana, ai versetti 27-30 del canto VII, consacrato alla conoscenza intuitiva (*vijnāna*) del Beato Signore (*Bhagavant*):

“O discendente di Bharata, a causa dello smarrimento riguardo alle coppie dei contrari derivati dall’attrazione e dall’avversione, tutti gli esseri, alla loro venuta al mondo, sono preda della confusione, o tormento dei tuoi nemici! Ma le persone dagli atti meritori il cui male [passato] è giunto al suo termine, libere dallo smarrimento riguardo alle coppie dei contrari, mi adorano, ferme nelle loro osservanze. Coloro che, poggiando su di me, si adoperano per liberarsi dalla vecchiaia e dalla morte, quelli conoscono il Brahman, [l’ambito] intero del Sé, la totalità dell’agire. Quelli che mi riconoscono nel dominio degli

esseri, in quelli degli dèi e del sacrificio, anche nel momento della morte, con lo spirito unificato, mi conoscono” (citato in Esnoul, 1972/1976, pp. 90-91).

In altri termini, il “processo di individuazione” dell’essere umano rappresenta una via introspettiva tendente alla totalità psichica, all’impasto pulsionale di Eros (“attrazione”) e Thanatos (“avversione”), al Sé, per cui le opposizioni si dissolvono (Thanatos) e le coppie di contrari che dominano la vita materiale si congiungono (Eros) in un Tutto-Uno paradossale (*coniunctio oppositorum*). L’ambito intero del Sé è chiamato dagli induisti “Brahman”, che, secondo le *Upaniṣad*, un corpus di testi religiosi e filosofici indiani composti tra il IX e il IV secolo a.C., rappresenta l’Assoluto (dal latino *absolutus*, lett. “sciolto da legami”) e l’Origine di ogni cosa. Nel capitolo I, sezione prima, ai versetti 6-7 delle *Muṇḍaka Upaniṣad* si legge:

“Invisibile, inafferrabile, senza famiglia né casta, senza occhi né orecchie, senza mani né piedi, eterno, onnipresente, onnipervadente, sottilissimo, non soggetto a deterioramento, Esso è ciò che i saggi considerano matrice di tutto il creato. Come il ragno emette [il filo] e lo riassorbe, come sulla terra crescono le erbe, come da un uomo vivo nascono i capelli e i peli, così dall’Indistruttibile si genera il tutto” (citato in Della Casa, 1996, p. 372).

Nella prima parte della *Māṇḍūkya Upaniṣad*, una delle più brevi ma significative dell’intero corpus, il Brahman viene identificato con l’*ātman* (“soffio vitale”, “essenza”), che indica tanto l’anima individuale quanto l’*anima mundi* e, in riferimento alla natura androgina del Brahman/Ātman, sempre nelle *Upaniṣad* si legge:

“Era grande come un uomo e una donna che si tengono abbracciati. Egli divise questo ātman in due parti; da esse nacquero marito e moglie” (citato in Cirlot, 2021, p. 479).

Secondo Cirlot (2021), la coppia umana rappresenta chiaramente la “*tensione verso l’unione di ciò che di fatto è separato*” (p. 479). Inoltre, la presenza di figure che si abbracciano, così come l’unione delle mani, rimanda ad un simbolo di *coincidentia oppositorum*. Infatti, l’abbraccio dell’uomo e della donna è una delle principali raffigurazioni della cosiddetta “unione degli inconciliabili”, come buono-cattivo, alto-basso, giorno-notte, freddo-caldo, verticale-orizzontale, attivo-passivo, ecc. (Cirlot, 2021).

Anche Sigmund Freud, in un’annotazione in *Al di là del principio di piacere* (1920), cita il medesimo passo tratto dalla *Brhadaranyaka Upaniṣad* (IV, 3), che, a suo dire, offre preziose informazioni sull’origine del mito platonico dell’androgino, che vedremo più avanti. Si legge:

“Egli (l’atman, cioè il soggetto o l’Io) non aveva piacere; perché il piacere non appartiene a chi sta solo. Desiderò quindi un secondo. (Fino ad allora) la sua estensione era tale quanto un uomo e una donna abbracciati. Li divide in due esseri: questi furono lo sposo e la sposa. Tale è la ragione per la quale Yajnavalkya ha detto: ‘Noi due siamo (ognuno per sé) una metà’. Per questo motivo lo spazio (lasciato vuoto) viene riempito dalla donna” (citato in Freud, 1920/2020, p. 271).

Dunque, ricapitolando: il linga, congiunto alla sua yoni, rappresenta, da un punto di vista metafisico, la forma fisica e manifesta del Brahman/Ātman, ovvero dell’Assoluto trascendente, eterno e senza forma. In quanto Origine di tutte le cose, come abbiamo visto nelle concezioni mesopotamiche ed egiziane, il Brahman riunisce in sé tutte le coppie di contrari, tra cui quella biologico-sessuale maschile-femminile, di cui il linga e la yoni sono una manifestazione terrena. La ricongiunzione del linga e della yoni all’interno dei templi e durante particolari rituali permette ai partecipanti di raggiungere una condizione psichica androgina, ovvero di ri-connettersi con la Totalità primordiale, con l’essenza stessa della Vita o, in termini junghiani, con la terza persona assoluta e neutra del Sé.

Tuttavia, per la religione induista, il significato del linga e della yoni non si esaurisce qui. Essi sono anche simboli, rispettivamente, del dio Śiva e di Śakti, personificazione dell’energia femminile divina.

Secondo la metafisica del *tantrismo*, una via mistica di conoscenza e consapevolezza interiore (“gnosi”) sviluppatasi soprattutto in India, Tibet, Cina e Giappone, *“la Creazione deriva dal dividersi dell’Unità primordiale in due principi opposti, incarnati da Śiva e Śakti”* (Eliade, 1962/2011, p. 108). L’iconografia tantrica ricorre spesso ad immagini del dio Śiva strettamente allacciato alla sua Śakti per raffigurare la meta del percorso di perfezionamento dell’uomo, corrispondente alla sua androgenizzazione, ossia all’identificazione con la più importante coppia divina induista (Eliade, 1948/2007; Chevalier & Gheerbrant, 1969/2010). Infatti, l’obiettivo principale dell’iniziato ai Tantra è proprio quello di *“ricongiungere i due principi polarizzati - Śiva e Śakti - nel proprio corpo”* (Eliade, 1962/2011, p. 108).

In alcune raffigurazioni, assistiamo all’unione sessuale del dio Bhairava, “terribile” e “spaventosa” manifestazione del dio Shiva associata all’annientamento, con la dea Kālimā, “la Madre Nera”, rappresentazione distruttiva e mortifera di Śakti.

Un altro esempio è costituito dalla figura androgina di Ardhanarishvara, un unico essere formato per metà da Śiva e per metà da Umâ, una delle rappresentazioni della dea-sposa Pārvatī-Śakti-Kālī (Eliade, 1948/2007; Chevalier & Gheerbrant, 1969/2010). I devoti di questo dio androgino erano soliti intonare per le strade della città un messaggio, che terminava così:

“[...] *Il sé che si libra / nel mezzo / non è né uomo / né donna*” (citato in Marchianò & Zolla, 2022, p. 61).

Anche alcune tecniche yoga sono finalizzate alla trasformazione del praticante in androgino attraverso la *coniunctio* della coppia divina Śiva-Śakti all'interno del proprio corpo (Eliade, 1962/2011) e nell'*Hevajra Tantra*, una delle principali pratiche spirituali all'interno del tantrismo e del buddhismo vajrayāna, diffuso in India, Tibet, Cina, Cambogia e Mongolia, quando il principio femminile viene trasformato in maschile si parla dello “stato di *due-in-uno*” (Eliade, 1962/2011), “*uno stato non condizionato di libertà e di trascendenza, chiamato samarasa (identità di godimento), esperienza paradossale di una perfetta unità*” (Eliade, 1962/2011, pp. 108-109).

Ne fornisce una descrizione più dettagliata Zolla (2022) parlando della tradizione tantrica in seno al buddhismo *varja*:

“*Nei giochi d'amore vajra, il piacere stesso diviene una metafora del vuoto. C'è un “vuoto minore”, che l'iniziato raggiunge dimenticando se stesso, assorbito nella propria compagna; un “vuoto maggiore”, ottenuto lasciandosi galleggiare sulle onde del piacere; e infine una “risonanza del piacere”, in cui il seme rosso della donna e quello bianco dell'uomo (controparti sottili dei due fluidi riproduttivi) si fondono e si forma l'embrione, che nel contempo è l'androgino. Ora la luce del mondo superiore, dharmakaya, si manifesta. L'arte di prolungare questo stato di illuminazione conduce all'immortalità. Quando i due serpenti o flussi energetici opposti (sole e luna, sperma e sangue, simboli dell'attività e della compassione maschili e del vuoto femminile) sono in equilibrio, la compassione cessa di avere carattere illusorio e il vuoto cessa di essere mera apatia: le due polarità scorrono insieme*” (p. 41).

Nel corpo stesso dello yogin si compie la congiunzione del seme e del respiro per la produzione dell'embrione di immortalità, che si riferisce sia all'androginità primordiale sia al ritorno finale all'indistinzione, all'unità (Chevalier & Gheerbrant, 1969/2010).

Secondo alcune scuole tantriche, il *samarasa*, ossia l'“identità di godimento”, è raggiungibile soprattutto attraverso l'“unione sessuale” (*maithuna*) (Eliade, 1962/2011) e gli

adepti tibetani, sotto allucinazione, arrivano a identificarsi con le loro consorti visualizzate, le cosiddette *dākinī* (“divinità femminili”) (Marchianò & Zolla, 2022).

Nel buddhismo, invece, durante la meditazione il praticante si concentra sul pene retrattile di Buddha o sulla cosiddetta “Signora verde” o “Tārā della Compassione” (*Avalokiteśvara*), visualizzata nell’atto di contrarsi in una splendida goccia di smeraldo che, entrando nella testa del meditatore, discende fino al suo cuore. Quindi visualizza il suo corpo rimpicciolirsi gradualmente fino a coincidere con quello di Tārā e, di fatto, con lei (Marchianò & Zolla, 2022).

Ancora, nel *Mahābhārata*, uno dei più grandi poemi epici indiani al cui interno è contenuta la già citata Bhagavadgītā, si legge di donne ascete trasformatesi in maschi, come ad esempio Amba che, durante una meditazione in una foresta, immola la sua vita in una pira infuocata e rinasce come uomo in Shikhand, divenendo poi l’auriga di Arjuna nella grande guerra di Kurukshetra (Marchianò & Zolla, 2022).

Inoltre, in India, in Persia e in altre zone dell’Asia, durante le feste agricole in onore della dea della vegetazione, androgina come la maggior parte delle divinità dei campi e della fertilità - ad esempio, presso gli Estoni lo “Spirito della Foresta” era considerato maschio un anno e femmina l’anno dopo e nelle invocazioni rituali degli antichi Romani, accanto alla formula “*sive deus sis, sive dea*” (lett. “che tu sia un dio o una dea”), si sentiva recitare spesso “*sive mas sive femina*” (lett. “che sia un maschio o una femmina”) (Eliade, 1948/1962/2007/2011) - il cosiddetto “rituale dello scambio dei vestiti” ricopriva - e ricopre tuttora - un ruolo di capitale importanza. In certe regioni indiane, durante questa ricorrenza, gli uomini indossano perfino un petto artificiale (Eliade, 1948/2007).

Anche in alcuni testi della letteratura tamila (sud-est indiano) si parla del “principio dello scambio”, incarnato dalla dea amazzone che assorbe in sé la mascolinità del devoto, il quale, dopo essersi sottoposto ad una castrazione simbolica, si fonde con la dea. Ora l’*homo novus*, l’uomo rinnovato, può così porsi sul capo la corona e la mitra, simboli materiali dell’assunzione della somma autorità secolare e spirituale, divenendo così l’Uomo e la Donna cosmici (Marchianò e Zolla, 2022).

Ancora, nei *Rgveda* (“Inni della Conoscenza”), una delle quattro parti dei *Veda*, un antichissimo corpus di testi sacri indiani, l’Androgino è descritto come “la vacca da latte variegata che è il toro dal buon seme” (Chevalier & Gheerbrant, 1969/2010), in armonia con la raffigurazione, assai diffusa in India, Nuova Guinea e anche in Occidente, di una figura umana tra

le corna di una testa di toro o bue, simbolo del cosiddetto “mesocosmo”, termine medio cioè tra il concreto uomo individuale (microcosmo) e l’universo (macrocosmo). Infatti, quest’uomo universale androgino appare come figlio e terzo termine sintetico del Sole e della Luna, o del Padre Cielo, simboleggiato dal toro, e della Madre Terra, rappresentata dalle corna a mezza luna presenti sul suo capo (Cirlot, 2021).

A tal proposito, ritengo istruttiva l’esortazione rivolta da Origene (185-254), teologo greco antico nonché ideologo del primo grande sistema di filosofia cristiana, all’uomo, che recita:

“*Comprendi [uomo] che sei un altro mondo in piccolo, e che in te si trovano il Sole, la Luna e anche le stelle*” (citato in Cirlot, 2021, p. 477).

Un esempio vedico di questo Macrantropo mesocosmico, in cui maschile e femminile, Cielo e Terra, Sole e Luna si trovano riuniti, è la figura di Dyavapṛthivi (lett. “Cielo e Terra”), composto da Dyaus Pitā, divinità rappresentante il Cielo e simboleggiata proprio dal toro, e da sua moglie Prithivi Matr, deificazione della Madre Terra. Questo essere unitario, secondo i *Rgveda*, sarebbe sorto all’alba dei tempi a seguito del sacrificio di Purusa, l’“Uomo cosmico” primordiale (Eliade, 1948/2007). Sempre nei *Rgveda*, infine, si legge dell’accoppiamento del Sole e della Luna all’inizio e alla fine dei tempi, di cui, secondo gli indù, costituirebbe un corrispettivo simbolico l’immagine della testa tagliata di San Giovanni Battista (maschile) su un piatto d’argento (femminile) (Marchianò & Zolla, 2022).

Inoltre, i miti di moltissime tradizioni, come abbiamo già visto, rappresentano questo nostro antenato primordiale androgino sotto forma di “coppie primordiali”. Oltre a quelle già citati, nella religione induista compare la coppia Yama e Yamī, fratello e sorella gemelli, corrispondente alle coppie iraniane Yima-Yimagh e Mašyagh-Mašyanagh (Eliade, 1948/2007).

Infine, come caso particolare di androginità vi è da citare quello della divinità induista Harihara dell’impero Khmer, venerata soprattutto nella Cambogia del periodo pre-Angkor e costituita per metà da Śiva (“Hara” è uno dei suoi nomi) e per metà dal dio Visnù (che compare col nome di “Hari” nell’inno dei “Mille nomi di Visnù”), protettore del mondo e del *Dharma* (“legge cosmica”, “morale universale”). Nonostante certe iscrizioni lo identifichino con il già citato Ardhanarishvara, nelle rappresentazioni di Harihara Khmer, specularmente rispetto al primo, Śiva è associato alla Luna e Visnù al Sole, ovvero, rispettivamente, alle *gunas* (“qualità”, “attributi”, “modalità di esistenza”) del *tamas* (“oscurità”, “inattività”, “negatività”) e a quelle del *sattva* (“luminosità”, “attività”, “positività”) (Chevalier & Gheerbrant, 1969/2010).

1.7. L'Androginia in Cina e in Giappone

Assaporate l'India e le sue tradizioni, ci muoviamo ora verso un altro importante continente, la Cina, che fu toccata anch'essa dal fascino perturbante e numinoso dell'immagine archetipica dell'Androgino.

Abbiamo già analizzato la concezione secondo cui tra l'uomo individuale e concreto e l'intero universo esisterebbe un "mesocosmo", ossia un termine medio tra il macrocosmo ("l'infinitamente grande") e il microcosmo ("l'infinitamente piccolo"). Questo medium sintetico è il cosiddetto "Uomo universale", presente nella tradizione estremo-orientale in seno alla figura del "Re" (*Wang*) che, come nel caso di molteplici faraoni ed imperatori, in virtù della sua investitura sia divina (eterna) sia umana (temporale), ha proprio la funzione di unire il Cielo e la Terra (Cirlot, 2021). Il suo compito di Re-Pontefice (dal latino *pontifex*, "costruttore di ponti", in questo caso tra Cielo e Terra, come il Pontefice cristiano-cattolico) è raffigurato dal corrispondente ideogramma *wàng* (王), composto da tre linee orizzontali (il Cielo, l'Uomo e la Terra) unite a metà da un tratto verticale (il Re-Pontefice, appunto).

Anche di ierogamia ("matrimonio sacro") abbiamo già parlato, in riferimento all'unione del linga con la yoni o di Śiva con Śakti, così come delle "coppie divine", "*invenzioni tardive o formulazioni imperfette dell'androginia primordiale*" (Eliade, 1948/2007, p. 385). In Cina, una delle principali ierogamie è quella che lega la coppia divina composta da Fu-hsi, un mitico sovrano cinese, e Niü-kua, sua sorella e sposa, uniti per la coda di serpente e con gli attributi invertiti: lei ha in mano un compasso (simbolo maschile, penetrativo, spirituale) e lui una squadra (simbolo femminile, ricettivo, materico) (Chevalier & Gheerbrant, 1969/2010).

Tuttavia, il simbolo cinese androgino sicuramente più noto è il *taijitu* della religione taoista e della filosofia confuciana, che rappresenta la distribuzione duale delle forze in forma monista, ovvero il concetto dello *yin* (principio passivo, femminile) e *yang* (principio attivo, maschile) (Cirlot, 2021). Si tratta di un cerchio diviso da una linea a esse, che conferisce un senso di dinamicità ai due campi che ne risultano, uno chiaro e uno scuro, rappresentanti, rispettivamente, la forza *yang* e la forza *yin*. Ciascuna di queste parti, però, contiene al suo interno un piccolo cerchio del colore opposto, ad indicare che "*ogni modalità racchiude sempre un germe della modalità opposta*" (Cirlot, 2021, pp. 494-495).

Questo simbolo, quindi, raffigura l'opposizione, l'unione e la complementarità del principio maschile e femminile, celeste e terreno, luminoso e oscuro, cui è assimilata l'androgina divina (Chevalier & Gheerbrant, 1969/2010). Infatti, per i Cinesi la divinità suprema era androgina in quanto dio dell'oscurità e della luce (Eliade, 1948/2007). Inoltre, secondo la tradizione taoista, l'androgino originale, spesso concepito in forma sferica in quanto simbolo di perfezione e totalità, era racchiuso all'interno del cosiddetto "Uovo cosmogonico". Nello specifico, *"in origine i "soffi" - che incarnavano, fra l'altro, i due sessi - erano confusi e formavano un uovo, il Grande-Uno; da esso si staccarono in seguito Cielo e Terra"* (Eliade, 1948/2007, p. 386).

Ancora, secondo la mitologia del popolo Yao, il progenitore P'an Hu ("Cane-Drago"), un essere soprannaturale con la testa di cane, dopo aver creato il mondo a partire dallo Yin e dallo Yang avrebbe scelto, secondo una variante del mito, di incarnarsi in un ermafrodita vergine e avrebbe vissuto da eremita su una montagna, nutrendosi della sola essenza del Sole e della Luna (Marchianò & Zolla, 2022).

Ciò detto, allora, addentriamoci maggiormente nel pensiero taoista, al quale, assieme al confucianesimo, saremo eternamente grati per aver dato alla luce il simbolo dello yinyang, uno dei più immediati, intuitivi ed illuminanti di tutta la storia dell'umanità.

Il libro fondamentale del taoismo è il *Tao-tê-ching* ("Il Libro della Via e della Virtù"), composto attorno alla prima metà del VI secolo a.C. dal filosofo e scrittore Lao-tzu, un contemporaneo più anziano di Confucio. Anzitutto, vi è da dire che l'idea di *Tao*, traducibile come "la Via", è presente in tutta la filosofia cinese, dove riveste un ruolo di fondamentale importanza. Scrive Duyvendak (1953/2022):

"Era considerato come un assioma il fatto che l'uomo e il mondo formassero un'unità indissolubile e si influenzassero vicendevolmente. [...] Ci sono delle correlazioni costanti tra il cielo, la terra e l'uomo, i tre piani paralleli principali nei quali si muove il pensiero. Come il lavoro dell'uomo, nel giusto momento, è necessario per far crescere le messi quanto la fertilità della terra e la pioggia del cielo, così c'è una stretta correlazione in ogni ambito della vita. Sulla volta celeste si muovono il sole, la luna e i pianeti. Questo movimento è la Via, Tao, del cielo. La Via, Tao, della terra e la Via, Tao, dell'uomo vi corrispondono. Non appena c'è un ostacolo su una Via, ce ne è anche sulle altre" (p. 17).

Come abbiamo visto poche righe sopra parlando di *Wang* e del suo ideogramma, la visione filosofica cinese presuppone che il cosmo e l'uomo obbediscano alle medesime leggi e che

quest'ultimo rappresenti un microcosmo connesso al macrocosmo grazie all'azione pontefice, "mercuriale" ed intermediatrice dell'Uomo universale mesocosmico. Scrive Richard Wilhelm (1928/1971/2020) nel suo commento introduttivo al testo alchemico cinese *T'ai I Chin Hua Tsung Chih* ("Il segreto del fiore d'oro"):

"Psiche e cosmo si rapportano come mondo interiore e ambiente esterno. L'uomo quindi partecipa naturalmente a ogni evento cosmico ed è legato a esso interiormente ed esteriormente. Il Tao, cioè il senso del mondo, la via, governa perciò tanto l'uomo quanto la natura visibile e invisibile (terra e cielo)" (p. 89).

Il Tao, quindi, che per il confucianesimo è il *T'ai Chi* ("la grande trave maestra", "il grande polo"), rappresenta il principio supremo dell'unità non diadica, "il 'senso' precedente a ogni realizzazione, non ancora diviso dalla scissione polare degli opposti da cui ogni realizzazione dipende" (Jung & Wilhelm, 1928/1971/2020, p. 90). È proprio dal Tao/T'ai Chi che si originano i due già citati principi della realtà, lo *yang* (il versante sud di una montagna, il lato settentrionale di fiume, l'Oriente, la luce polare, il calore, il maschio, l'attività, il dispari, la linea intera) e lo *yin* (il versante nord della montagna, il lato meridionale del fiume, l'Occidente, l'oscurità polare, l'ombra, il freddo, la femmina, la passività, il pari, la linea spezzata) (Duyvendak, 1953/2022; Jung & Wilhelm, 1928/1971/2020).

Nella Grande Appendice dell'*I-ching* ("Il Libro dei Mutamenti"), uno dei libri di saggezza più importanti della letteratura mondiale e cinese, utilizzato principalmente a scopo divinatorio, la Via (Tao) è definita come "un'alternanza di Yin e di Yang", di essere e non-essere, fiorire e appassire, vivere e morire (Duyvendak, 1953/2022). Questo è anche il senso profondo del capitolo di apertura del *Tao-tê-ching*, che recita:

"La Via veramente Via non è una via costante. I Termini veramente Termini non sono termini costanti. Il termine Non-essere indica l'inizio del cielo e della terra; il termine Essere indica la Madre delle diecimila cose. Così, è grazie al costante alternarsi del Non-essere e dell'Essere che si vedranno dell'uno il prodigio, dell'altro i confini. Questi due, sebbene abbiano un'origine comune, sono designati con termini diversi. Ciò che essi hanno in comune, io lo chiamo il Mistero, il Mistero Supremo, la porta di tutti i prodigi" (citato in Duyvendak, 1953/2022, p. 27).

E nel secondo capitolo si legge:

“Tutti nel mondo riconoscono il bello come bello; in questo modo si ammette il brutto. Tutti riconoscono il bene come bene; in questo modo si ammette il non-bene. Difatti: l’Essere e il Non-essere si generano l’un l’altro; il difficile e il facile si completano l’un l’altro; il lungo e il corto si formano l’uno dall’altro; l’alto e il basso si invertono l’un l’altro; i suoni e la voce si armonizzano l’un l’altro; il prima e il dopo si seguono l’un l’altro” (citato in Duyvendak, 1953/2022, p. 31).

A fini esplicativi, possiamo ricorrere ai concetti, derivati dal già citato *Libro dei Mutamenti*, di *ch’ien* (“cielo”) e *k’un* (“terra”) per indicare, rispettivamente, la realizzazione del principio yin nelle forze terrene “ricettive” e del principio yang nell’elemento creativo celeste che feconda le prime. Dunque, *“dall’unione del cielo e della terra e grazie all’azione delle dualità primigenie hanno origine nell’ambito di questa scena (secondo l’unica legge primigenia del Tao) le “diecimila cose”, cioè il mondo esterno”* (Jung & Wilhelm, 1928/1971/2020, pp. 90-91).

Appartiene a queste “diecimila cose” anche la manifestazione corporea dell’essere umano, che è un “piccolo universo” in sé compiuto (*hsiao t’ien ti*) racchiudente in sé *“l’unità fondamentale quale principio di vita, che - ancor prima della nascita, nell’atto del concepimento - si scinde nella sua bipolarità di essere e vita (hsing e ming)”* (Jung & Wilhelm, 1928/1971/2020, p. 91).

L’essere (*hsing*, composto da *hsin* e *shêng*) rappresenta il *logos*, ovvero il substrato psichico che rimane quando non si manifesta alcuna emozione, quando, cioè, si interrompe l’afflusso di energia che “sorge” (*shêng*) dal “cuore” (*hsin*), sede della coscienza emotiva secondo la concezione cinese. La *vita (ming)*, invece, è più vicina all’*eros*, in quanto il segno identificativo *ming* significa letteralmente “comando regale”, da cui, per analogia, il concetto di destino imposto a un uomo e, conseguentemente, di quota disponibile di energia vitale (Jung & Wilhelm, 1928/1971/2020).

Entrambi i principi sono sovraindividuali, impersonali o collettivi, direbbe Jung, e nella loro fusione, secondo gli alchimisti cinesi, si realizzerebbe la *coincidentia oppositorum*, il ritorno all’Unità primordiale, la liberazione dall’illusoria e divisiva contingenza cosmica. Non a caso la fenice cinese (*fenghuang*, composto da *feng*, “maschio”, e *huang*, “femmina”) simbolo della rigenerazione, è androgina o comunque sempre accompagnata all’entità maschile del drago nelle rappresentazioni della coppia imperiale (Chevalier & Gheerbrant, 1969/2010).

La coppia di opposti hsing-ming trova negli individui corrispettive opposizioni polari, come ad esempio quella composta da *hun* (“demone delle nuvole”), appartenente al principio yang, e *p’o* (“fantasma bianco”), riferito al principio yin, tradotti da Wilhelm (1928/1971/2020) rispettivamente con *Animus* e *Anima*. L’intimo legame di *essere* e *vita* si riflette in questi due elementi spirituali, nel *logos* (fattore intellettuale) e nell’*eros* (fattore animale), che nel corpo umano, animato proprio dalla loro interazione, corrispondono al sistema cerebrale (*hun*) e al plesso solare (*p’o*) (Jung & Wilhelm, 1928/1971/2020).

L’unico modo per far sì che sbocci il “fiore d’oro”, meta segreta dell’alchimia cinese, il solo ad essere veramente eterno, è rappresentato dal distacco interiore da tutte le cose. Infatti, “*un individuo che abbia raggiunto tale stadio*” - scrive Wilhelm (1928/1971/2020) - “*compie una trasposizione del suo Io. Non resta più circoscritto nella monade ma, oltrepassando la sfera della dualità polare di ogni fenomeno, ritorna all’Uno indifferenziato, al Tao*” (p. 94), ovvero allo stato androgino primordiale.

Inoltre, degni di nota per la nostra riflessione sono quattro segni del già citato *I Ching*. Due li abbiamo già incontrati e sono *k’un* (“terra”, “elemento ricettivo”) e *ch’ien* (“cielo”, “elemento creativo”), la cui *coniunctio* dà luogo alle “diecimila cose” del mondo esterno. Gli altri due sono *li* (“sole”, “fuoco”, “elemento luminoso”), che rappresenta il *logos* ed è quindi associato ad *hun* (Animus), e l’opposto *k’an* (“luna”, “acqua”, “elemento abissale”), associato a *p’o* (Anima), le cui sacre nozze “*danno origine al misterioso processo magico che produce il bambino, il nuovo uomo*” (Jung & Wilhelm, 1928/1971/2020, p. 95). Questi segni, assieme ad altri 4 (*chên*, “tuono”, “elemento eccitante”; *sun*, “vento”, “elemento morbido”; *tui*, “lago”, “il sereno”; *kên*, “monte”, “lo stato di quiete”), rappresentano gli “otto trigrammi primordiali”. Nel secondo capitolo del Libro II dell’I-Ching, gli otto trigrammi sono nominati in una sequenza di quattro coppie, chiamata la “serie anteriore al mondo”:

“*Cielo e terra determinano la direzione. Monte e lago congiungono le loro forze. Tuono e vento si eccitano a vicenda. Acqua e fuoco non si combattono l’un l’altro. Così gli otto trigrammi primordiali si uniscono tra loro*” (citato in Wilhelm, 1924/1991, p. 294).

Infine, come nota a margine, occorre ricordare che anche in Giappone era conosciuto e diffuso il mito dell’Uovo primordiale al cui interno sarebbe stato rinchiuso l’originario Macrantropo androgino. Infatti, secondo la mitologia shintoista il dio Izanagi (“Colui che invita”) e la dea Izanami (“Coelei che invita”), sua sorella e sposa, la coppia divina creatrice di tutti gli

spiriti della natura (*kami*) e di tutte le terre giapponesi, sarebbero stati originariamente con-fusi nell'unico uovo del Caos (Chevalier & Gheerbrant, 1969/2010).

1.8. *L'Androginia in Africa*

Il mito dell'Androgino ha fatto la sua comparsa anche nel continente africano, prossima tappa del nostro bibliografico “giro del mondo”.

Ad esempio, presso i Bambara, un gruppo di etnia mandingo stanziato nelle regioni dell'Africa occidentale, costituisce una legge fondamentale della creazione il fatto che ogni essere umano sia bisessuale, insieme maschio e femmina, tanto nel corpo quanto nei principi spirituali (Chevalier & Gheerbrant, 1969/2010). In virtù di questa concezione, vengono praticati particolari riti di circoncisione ed escissione, giustificati dalla necessità di “*radicare definitivamente il bambino nel suo sesso apparente, perchè il clitoride della donna è come una sopravvivenza dell'organo maschile e il prepuzio nell'uomo una sopravvivenza femminile*” (Chevalier & Gheerbrant, 1969/2010, p. 51).

Il desiderio di eliminare ogni traccia di androginia attraverso la circoncisione e la clitoridectomia costituisce il motivo ideologico-religioso profondo di tali pratiche anche presso la popolazione dei Dogon, che, risiedendo nel Mali, condividono con i Bambara le terre occidentali dell'Africa (Marchianò & Zolla, 2022).

Dirigendoci grazie alla nostra bussola interiore da ovest a sud, scopriamo che il popolo sudafricano degli Herero, perlopiù distribuito in Namibia, indossa abiti del sesso opposto durante le celebrazioni del culto degli antenati e appella i circoncisi come “vergini maschili” (Marchianò & Zolla, 2022).

Infine, gli indigeni nigeriani Ejagham indossano ritualmente un casco composto di una maschera a due facce, una nera, rappresentante l'elemento maschile, e una bianca, rappresentante quello femminile. Interpellati a riguardo, sostengono che esse possono indicare cielo e la terra, la notte e il giorno o la conoscenza del passato e del futuro (Marchianò & Zolla, 2022).

Quest'ultima interpretazione, in particolare, mi fa pensare al noto simbolismo di Giano bifronte (da cui il termine *gennaio*, dal latino *Ianuaris*, a sua volta derivato da *Ianus*, “Giano” appunto), il dio del pantheon romano antico preposto a tutti gli inizi, sia spaziali sia temporali (Cattabiani, 1994/2019). D'altronde, *Ianus* deriva dalla base indoeuropea *y-ā*, presente anche nel sanscrito *yāna*, che significa “la via”, quindi un luogo di passaggio. Effettivamente, come Giano

“era soprattutto colui che iniziava, ovvero permetteva il passaggio da uno stato spirituale a un altro ontologicamente superiore” (Cattabiani, 1994/2019, p. 11), così Gennaio rappresenta simbolicamente il mese a partire dal quale ri-comincia l’anno, il Principio da cui nasce (e ri-nasce) tutta la successiva serie dei numeri (Cattabiani, 1994/2019).

Il riferimento di Giano alla maschera a due facce degli Ejjagham è del tutto evidente nella sua caratteristica bifrontalità, che, secondo l’antica tradizione romana, presupponeva due luoghi (inizio nello spazio) o due stati (inizio nel tempo): il precedente e il nuovo (o meglio, *rinnovato*) in cui si era entrati, rappresentati, rispettivamente, dal volto vecchio e da quello giovane del dio. Il significato profondo è che, secondo i romani, “*il tempo delle origini veniva continuamente rivitalizzato attraverso il rito*” (Cattabiani, 1994/2019, p. 11), raffigurazione simbolica, ovvero unitaria e androgina, dell’intimo ed inesauribile legame tra Tradizione e Innovazione, Vecchiaia e Gioventù, Morte e Rinascita.

1.9. L’Androginia in Messico

Dall’Africa ci spostiamo in Sud America, nello specifico nell’antica Mesoamerica, dove, durante l’era precolombiana, l’Androgino si manifestò sotto le spoglie di Quetzalcoatl (“gemello”, *coatl*, “prezioso”, *quetzalli*), l’azteco dio serpente piumato. Quetzalcoatl ha come fratello gemello Xolotl, entrambi figli, secondo una versione del mito, della vergine Coatlicue. Essi personificavano Venere: il primo come dio dell’alba e stella del mattino, nonché patrono dei mercanti, delle arti, dei mestieri e della conoscenza, mentre il secondo come demone del tramonto e stella della sera, psicopompo (dal greco, “condottiero dell’anima”) dei morti nel loro viaggio verso Mictlan, il livello più basso del mondo infero (Poupard, 2007).

Questa loro natura opposta ma complementare trova una corrispondenza e un punto di condensazione nel dio egizio Toth e nell’Hermes/Mercurio del mondo classico, anch’essi psicopompi e protettori dei mercanti, delle arti, della scrittura e della conoscenza. Inoltre, come scrive Cirlot (2021) e come vedremo in dettaglio più avanti, “*nell’alchimia l’androgino, in quanto Mercurio, [...] è rappresentato come una figura a due teste ed è spesso accompagnato dalla dicitura “rebis” (cosa duplice)*” (p. 84).

1.10. L'Androginia nelle pratiche rituali oceaniche, indonesiane, cilene, messicane, siberiane e nativo-americane

Prima di addentrarci nel mondo classico, nelle religioni mediorientali e nell'alchimia medievale di matrice europea ed araba, che costituiscono senz'ombra di dubbio la fonte più ricca per la nostra analisi dell'archetipo dell'Androgino, vorrei fare un rapido excursus nei cosiddetti "rituali di androgenizzazione", praticati da moltissime società cosiddette "primitive" in varie parti del mondo, dall'Australia all'America latina, passando per l'Indonesia, la Siberia e la civiltà dei Nativi Americani.

Va anzitutto detto, sulla scorta delle informazioni forniteci da Mircea Eliade (1948/2007), che tutte le cerimonie collettive di cui parleremo *"tendevano a riattualizzare periodicamente quella condizione iniziale, considerata il modo perfetto dell'umanità"* (p. 386), rappresentata dal già citato mito del dio androgino e dell'"Uomo primordiale" bisessuale. L'androginia, infatti, è stata ritualizzata simbolicamente con lo scopo di restaurare, sempre su un piano simbolico, quella condizione di "Caos" e di Unità indifferenziata anteriore alla Creazione, ovvero quel ritorno all'indistinto che si traduce in una suprema rigenerazione ("rinascita") e trasformazione dell'uomo (dal latino, *trans*, "oltre", e *formare*, "dare forma", equivalente al termine di derivazione greca *metamorfosi*, composto da *meta*, "oltre", e *morphé*, "forma", col significato letterale di "dare una forma ulteriore", da cui "mutare forma") (Eliade, 1962/2011).

Abbiamo già evidenziato come alla concezione dell'Androgino primordiale corrisponda quella del cosiddetto "Uovo cosmogonico" o "Gigante antropocosmico primordiale", riscontrabile in un gran numero di miti cosmologici, che *"presentano lo stato originale, il "Caos", come una massa compatta ed omogenea, nella quale non era discernibile alcuna forma; o anche come una sfera simile a un uovo, nelle quale il Cielo e la Terra si trovavano riuniti, o come un Macrantropo gigante ecc."* e in cui *"la Creazione si compie attraverso la divisione dell'uovo in due parti, rappresentanti il Cielo e la Terra, o attraverso lo smembramento del Gigante, o la frammentazione della massa unitaria"* (Eliade, 1962/2011, p. 105).

Questa visione, d'altronde, non si discosta molto dal contemporaneo mito cosmologico di matrice astrofisica, secondo cui quasi 14 miliardi di anni fa avrebbe avuto luogo un "Grande Scoppio" ("Big Bang") a partire dal quale l'Universo, prima condensato in uno stato iniziale indifferenziato estremamente denso, caldo ed omogeneo, iniziò ad espandersi - e continua a farlo

tuttora – e diede luogo alle primordiali ed elementari coppie particella-antiparticella da cui poi presero gradualmente forma le prime aggregazioni di materia e anti-materia.

Prima di addentrarci nell'analisi dei principali rituali creati dall'essere umano per rivivere, dentro e fuori di sé, l'antica e primigenia esperienza di indifferenziazione androgina, ci terrei a riportare un estratto da *Psicologia e religione* (1938/1949) di Carl Gustav Jung, dove, a mio parere, viene spiegato in maniera efficace il processo paradigmatico dell'esperienza "religiosa", che, da un primo, intimo ed empirico (lett. "passare attraverso") contatto con la "numinosità" dell'archetipo, conduce infine alla formulazione di dogmi, miti e riti in grado di "ordinarlo" (la parola "rito", d'altronde, proviene dal latino *ritus*, a sua volta derivato dal sanscrito *rtàm*, che significa "misura", "ordine") e renderlo quindi comprensibile alla coscienza umana, trasformandola:

“La religione mi sembra un atteggiamento peculiare della mente umana che si potrebbe definire [...] come la considerazione e l’osservanza scrupolosa di certi fattori dinamici, riconosciuti come “potenze”: spiriti, demoni, dei, leggi, idee, ideali [...] dei quali [l’uomo] ha sperimentato nel proprio mondo la potenza e i pericoli [...]. Vorrei fosse ben chiaro che quando uso l’espressione “religione” io non intendo una professione di fede. In realtà ogni confessione ha la sua origine da una parte nell’esperienza del numinoso e dall’altra nella pistis, nella fiducia, nella lealtà, nella fede in una determinata esperienza che ha azione numinosa e nel cambiamento di coscienza che ne deriva. [...] Si potrebbe dunque dire che “religione” è l’espressione che definisce l’atteggiamento proprio di una coscienza la quale, attraverso l’esperienza del numinoso, ha subito un cambiamento. Le varie confessioni sono queste primitive esperienze religiose codificate e trasformate in dogmi. I contenuti dell’esperienza sono divenuti sacri e generalmente fissati in una rigida e spesso molto elaborata struttura ideale. Praticare la primitiva esperienza, e ricrearla, è diventato un rito” (Jung, 1938/1940/2022, p. 14).

Quindi, nel nostro caso, tutti i miti e i rituali relativi all'androgina umana derivano da una "primitiva esperienza" della numinosa immagine archetipica dell'Androgino, emersa dalle profondità della psiche per mutare definitivamente l'atteggiamento cosciente dell'umanità. Gli esseri umani, infatti, hanno cercato di "ordinarlo" all'interno di una serie di *racconti* ("miti") e *cerimonie* ("riti") che, al pari dei "derivati narrativi" e della "funzione alfa" di cui parlano lo psicoanalista Wilfred Bion (1962/2019) e l'epigono Antonino Ferro (2002), hanno la funzione di

trasformare le perturbanti impressioni sensoriali ed emotive (“elementi beta”) sperimentate in simboli, parole, racconti e pratiche (“elementi alfa”). I simboli, i miti e i riti costituiscono, quindi, i singoli “mattoni” che, aggregati “eroticamente”, rendono possibile la costruzione della capacità della coscienza di assimilare il messaggio profondo veicolato dall’immagine androgina. Questa riformata capacità della mente è paragonabile ad una “cattedrale” gotica che, pur radicata nel terreno (corpo, materia), viene edificata per ri-congiungere l’animo umano alle forze celesti (l’inconscio con il superconscio).

Fatta questa lunga premessa, possiamo ora addentrarci nell’esposizione e nell’analisi di alcune ritualizzazioni simboliche dell’androginità, di cui si trovano numerosi esempi presso molte società cosiddette “primitive”, come ad esempio in Oceania, Indonesia, America Latina, Siberia e presso i Nativi Americani.

Presso alcune tribù australiane vengono tuttora praticate operazioni di circoncisione e subincisione, con lo scopo di trasformare ritualmente il ragazzo o la ragazza in un androgino e iniziarlo alla pubertà. Nello specifico, la “subincisione”, che consiste nell’incisione della parte inferiore (“sub-”) del pene e nell’apertura longitudinale dell’uretra, ha la funzione di prestare simbolicamente al neofita un organo sessuale femminile (Eliade, 1948/1962/2007/2011). “*Tale apertura*” - scrive Zolla (2022) - “*viene fatta periodicamente sanguinare, quale segno del legame che l’adepto mantiene con la fonte della vita e con l’archetipo dell’androgino, rappresentato dalla stessa Delta Scorpioni e dal Serpente-arcobaleno*” (p. 38), l’identificazione col quale rappresenta, per loro, il fine supremo di ogni pratica mistica. Inoltre, in Australia e in Polinesia sono presenti anche le cosiddette “cerimonie dello scambio dei vestiti”, già viste in precedenza presso alcune tribù africane, che comportano il travestimento intersessuale di ragazzi e ragazze (Eliade, 1948/1962/2007/2011).

In Siberia, durante le sue pratiche estatiche, lo sciamano (dal tunguso *shamān*, “chi sta in estasi”) unisce simbolicamente i due sessi sia attraverso il costume, ornato di simboli femminili, sia attraverso azioni rituali concrete, a volte imitando il comportamento delle donne, altre volte persino prendendo marito, oppure, come accade presso i Ciukci siberiani, i Dayak dell’isola indonesiana di Celebes, gli Araucani cileni e presso molte tribù nordamericane, sottoponendosi ad un totale capovolgimento delle abitudini sessuali (Eliade, 1962/2011; Marchianò & Zolla, 2022).

Le motivazioni di questo capovolgimento sessuale sono diverse a seconda del luogo e della popolazione coinvolti. Ad esempio, presso le tribù indiane del gruppo Sioux lo sciamano compie

questo rituale per identificarsi con la Luna, mentre presso gli Araucani cileni l'obiettivo risiede nel desiderio di identificazione con il Creatore supremo bisessuale. In altri casi, infine, l'obiettivo è di acquisire specifici poteri magici, in particolare quello della ventriloquia (Marchianò & Zolla, 2022).

Comunque sia, “*questa bisessualità - o asexualità- rituale*”, spiega Eliade (1962/2011), “è ritenuta essere un segno di spiritualità, di commercio con gli dei e gli spiriti, e nel contempo una fonte di sacrale potenza. Infatti lo sciamano riunisce in sé i principi opposti; la sua stessa persona costituisce una ierogamia, ristabilisce cioè simbolicamente l'unione del Cielo con la Terra assicurando la comunicazione tra gli dei e gli uomini” (pp. 106-107). L'androgenizzazione dello sciamano avviene quindi mediante la *coniunctio* con un partner, concreto o soprannaturale, solitamente di sesso opposto, e/o trascendendo, “oltre-passando” la propria identità sessuale nell'estasi del rapimento mistico e assumendo il sesso dell'alleato “inconscio” (Marchianò & Zolla, 2022).

Un chiaro esempio di questo processo è presente nei canti della sciamana mazateca (Messico) Maria Sabina, durante i quali la sua coscienza si espandeva man mano che il fungo sacro produceva i suoi effetti, portandola, infine, ad innalzarsi al di sopra degli opposti. La sciamana, “*posta fra l'aquila e l'opossum, fra il gambo eretto della ninfea (maschile) e la sua curva radice (femminile) sott'acqua*” (Marchianò & Zolla, 2022, pp. 36-37) “disfa l'incantesimo”, ossia trascende la limitatezza dell'esistenza umana dualistica, grazie all'aiuto di una particolare formula magica (“santo-santa, santo-santa”) e, talvolta, di uno/a sposo/a onirico/a (Marchianò & Zolla, 2022).

2. L'Androginia in Europa e nel Medio Oriente

2.1. Introduzione

Siamo giunti quasi al termine del nostro viaggio alla ricerca dell'antica immagine archetipica dell'Androgino, un tesoro custodito nelle pieghe più profonde della psiche, la cui aurea ed invisibile presenza ci accompagna dall'alba dei tempi, del tutto incurante delle delimitazioni geografiche, culturali e sociopolitiche operate dalla natura e dall'essere umano.

Dopo aver navigato per mari e monti, aver solcato terre desolanti e pianeggianti, innervate da fiumi e circondate da rigogliose foreste pluviali, dopo esserci accampati nel deserto, aver contemplato la splendida volta celeste che ci sormonta ed esserci fugacemente chiesti il senso del *mistero commovente* che ci abita e in cui abitiamo, dopo aver attraversato secoli e secoli di storia, grazie alla magia delle parole, delle immagini e dei simboli che il "fiume sotterraneo" della Tradizione ha portato fino a noi; ecco, dopo tutte queste significative esperienze, giungiamo ora al cuore pulsante del *corpus* di questa ricerca. Analizzeremo, infatti, il mito dell'Androgino in Europa e in Medio Oriente, in cui sono fiorite le principali concezioni inerenti questo archetipo.

In Europa, l'Androgino ha trovato un proprio rispecchiamento soprattutto nei miti e nei riti dell'Antica Grecia e nell'arte segreta dell'alchimia medievale, mentre in Medio Oriente esso è stato il protagonista indiscusso dell'ebraismo e del cristianesimo, nella loro veste sia *essoterica*, ossia come confessioni religiose aperte a tutti, sia *esoterica*, ossia "interiore", "segreta", "riservata a pochi", di cui la Qabbaláh e lo gnosticismo sono stati, rispettivamente, i rappresentanti più importanti e diffusi. Oltre agli insegnamenti di queste preziose tradizioni, esamineremo le concezioni sviluppate in Germania, Scandinavia, Anatolia (Turchia) e Iran in merito alla natura androgina della divinità e dell'uomo.

2.2. L'Androginia nell'Antica Grecia

Se pensiamo al legame tra l'archetipo dell'Androgino e l'Antica Grecia, il pensiero non può che muoversi verso il celeberrimo "mito dell'androgino" di Platone - il primo, in realtà, da cui anch'io ho tratto ispirazione per riflettere sul motivo della bisessualità psichica - narrato nell'opera *Simposio* (IV sec. a.C. c.a.) dal commediografo greco Aristofane, motivo per cui è altresì noto col nome di "mito di Aristofane".

Aristofane, dopo i discorsi sulla natura dell'amore (Eros) pronunciati da Erissimaco e Pausania, ricorda ai convitati l'antica natura degli uomini, che prevedeva, accanto ai due sessi

attuali, maschile e femminile, un terzo che partecipava di entrambi, il sesso androgino, ora scomparso, di cui descrive le caratteristiche essenziali:

“La figura di ciascuna persona era tutta rotonda, col dorso e i fianchi formanti un cerchio, e aveva quattro mani e altrettante gambe, e sopra il collo tondo due facce simili in tutto; e su ambedue le facce, che erano orientate in direzione opposta, una sola testa, e quattro orecchi, e due membri, e tutti gli altri particolari quali si possono immaginare da queste indicazioni. E camminavano in posizione eretta, come ora, e in qualunque direzione; ma quando si mettevano a correre, si slanciavano in tondo reggendosi sulle otto membra, come i saltimbanchi quando danzano in cerchio facendo la ruota con le gambe levate in su” (Platone, IV secolo a.C./2012, p. 53).

Il mitografo fa poi derivare la natura rotonda dei tre sessi dai loro presunti progenitori: il sole per il sesso maschile, la terra per quello femminile e la luna per l’androgino, in quanto *“partecipa [...] della natura del sole e della terra”* (Platone, IV sec. a.C./2012, p. 53). La compartecipazione del Sole e della Terra nella natura lunare è stata peraltro confermata da successivi studi astronomici, in cui è stato osservato non solo che la Luna non emette luce propria e si limita a riflettere quella del Sole, ma anche che essa sarebbe nata, secondo la teoria più accreditata, dalla collisione della Terra con un corpo planetario denominato Theia, che, nella mitologia greca, rappresenta proprio la madre di Selene, cioè della Luna (Le Scienze, 18 ottobre 2012).

Tornando al mito, viene poi detto che questi esseri androgini *“erano terribili per forza e per vigore, e avevano ambizioni superbe, e [...] si tramanda che tentarono di scalare il cielo, per assalire gli dei”* (Platone, IV sec. a.C./2012, p. 53). Perciò Zeus, Re dell’Olimpo, dopo un’accesa discussione con gli altri dèi, decise di tagliarli in due uno per uno per indebolirli e, raddoppiandone il numero, renderli più utili e adatti agli scopi divini. Inoltre, Zeus incaricò Apollo di *“[...] girare la faccia e la metà del collo dalla parte del taglio”* (ibidem, p. 55) e questi *“[...] tirando da ogni parte la pelle verso quello che ora si chiama ventre [...] vi praticò una sola bocca annodandola nel mezzo del ventre, quello che ora si chiama ombelico”* (ibidem, p. 55).

Questa immagine mi fa pensare alla disposizione rannicchiata del feto in cerca di protezione, alla “chiusura in se stessi” a seguito di un taglio, di una ferita, di un trauma da parte del mondo esterno e della vita, una chiusura che sprofonda in un punto insondabile dell’esistenza, contatto nostalgico con un paradiso perduto. E proprio di nostalgia parla anche Aristofane:

“Ordunque, allorché la forma originaria fu tagliata in due, ciascuna metà aveva nostalgia dell’altra e la cercava; e così, gettandosi le braccia intorno e annodandosi l’una all’altra per il desiderio di ricongiungersi nella stessa forma, morivano di fame e anche di inattività, poiché l’una non intendeva far nulla separata dall’altra. E se una delle due metà moriva, e l’altra sopravviveva, quest’ultima cercava un’altra metà e le si annodava, sia che incontrasse la metà di un’intera donna [...] sia che incontrasse la metà di un uomo” (Platone, IV sec. a.C./2012, pp. 55-57)

Zeus allora, mosso dalla compassione, ricorse al seguente stratagemma:

“[...] Trasferì sul davanti le parti genitali [...] e fece sì che grazie ad esse generassero gli uni negli altri, mediante il sesso maschile dentro quello femminile, allo scopo che, nell’amplesso, se un uomo si imbatteva in una donna, generassero e ne avesse origine la discendenza [...]” (Platone, IV sec. a.C./2012, p. 57).

Questa, dunque, è la lezione di Aristofane su Eros: l’amore degli uni per gli altri, innato negli esseri umani, tende a fare (o meglio, ri-fare) di due uno solo, riportando l’uomo alla sua antica natura unitaria. Pertanto, conclude Platone (IV sec. a.C./2012) nei panni di Aristofane, *“ciascuno di noi [...] è la metà, il contrassegno, di un singolo essere; e naturalmente ciascuno cerca il contrassegno di se stesso”* (p. 57). Ciascuno di noi, grazie all’amore, attraverso il fondamentale processo della “proiezione”, cerca e trova nell’Altro “fuori” di sé una totalità primordiale che è presente anche “dentro di sé”: è l’Altro che è in noi, il “soggetto dell’inconscio”, come direbbe Lacan.

Quindi, seguendo le indicazioni che ci fornisce il mito dell’androgino di Platone e traducendole in termini psicologici, potremmo dire che il dialogo con la nostra interiorità, attraverso l’analisi dei sogni, delle visioni, dei pensieri, delle immagini e delle emozioni che emergono spontaneamente, ci permette di scoprire la nostra originaria e fondamentale natura simbolica, ambi-valente e androgina, sorgente erotica inesauribile del nostro benessere. Non a caso gli antichi greci designavano la “felicità” con il termine *“eudaimonia”*, la cui traduzione letterale è proprio “essere in armonia (*eu-*) con l’essere divino che è in noi (*dàimon*)”.

Un altro mito dell’età classica che narra di un essere androgino è quello di Ermafrodito, nella forma che ci è trasmessa dal poeta romano Ovidio nel quarto libro della sua nota opera *Le metamorfosi*.

Trascrivo di seguito la narrazione del mito ad opera di Giulio Guidorizzi, presente nel commento a *Miti*, manuale di mitologia di Igino (2022), che fu probabilmente il bibliotecario dell'imperatore Augusto:

“Ermafrodito, figlio di Hermes e Afrodite, crebbe sul Monte Ida allevato dalle Ninfe; divenuto un bellissimo efebo iniziò a vagare per luoghi sconosciuti, sinché in Licia giunse presso un limpido laghetto in cui abitava la ninfa Salmacide [...]. Salmacide lo vide bellissimo, se ne innamorò, e quando il ragazzo si tuffò nudo in quelle acque si avvinghiò al suo corpo per possederlo, sinché i due esseri si fusero in un corpo solo, che è nello stesso tempo maschile e femminile; da allora, qualsiasi uomo si tuffi in quelle acque perde la virilità” (Giulio Guidorizzi, 2000/2022, citato in Igino, 2000/2022, p. 560).

Secondo Guidorizzi (2000/2022), la figura di Ermafrodito riconduce all'arcaico e profondo sistema mitico-rituale della bisessualità, in particolare alla categoria delle divinità androgine, che, come abbiamo visto, godono di un ruolo privilegiato nel pensiero religioso orientale. Nello specifico, l'Ermafrodito greco, il cui nome significa “erma di Afrodite”, rappresenta una divinità sincretistica di origine mediorientale il cui principale punto di diffusione fu Cipro, dove veniva praticato un culto in onore di “Afrodite”, un'Afrodite androgina e barbata, alla quale uomini e donne offrivano sacrifici scambiandosi i vestiti (Guidorizzi, 2000/2022).

Da un punto di vista psicologico, questo mito tenta, a mio avviso, di rappresentare la trasformazione cui incorre la personalità umana nel momento in cui decide di “tuffarsi nuda” nelle metaforiche acque dell'inconscio. Qui, infatti, usando una terminologia di Jung e facendo riferimento al suo pensiero, vive una “personalità numero 2” che, come vedremo più avanti, è di sesso opposto rispetto a quello della “personalità numero 1” cosciente. Per Ermafrodito, inizialmente di sesso maschile, si tratta di Salmacide, una chiara raffigurazione della sua Anima femminile inconscia, che, avvinghiandosi alla coscienza dell'amato, lo trasforma in un essere psicologicamente androgino e lo dota di qualità femminili prima assenti a causa della sua unilaterale virilità. Il monito del mito può essere quindi tradotto in termini psicologici nel modo seguente: *“qualsiasi uomo si tuffi nelle acque dell'inconscio perde la sua precedente ed unilaterale virilità cosciente”*, trasformandosi in un essere in grado di integrare, con maggiore flessibilità, coscienza e inconscio.

Questa interpretazione trova conferma nell'epigrafe presente nel bassorilievo della fontana greca alle porte di Gallipoli che raffigura Venere, assistita da Cupido, nell'atto di unire Salmacide ed Ermafrodito. Si tratta di una citazione dal poeta romano Ausonio:

“Felice Vergine, che sa che l'uomo si trova dentro di lei. Ma doppiamente felice tu, ragazzo mio, che ti fondi con la deliziosa fanciulla, se i due possono essere una cosa sola”
(Marchianò & Zolla, 2022, p. 74).

Oltre a questi due miti fondamentali, la bisessualità è presente anche in altre rappresentazioni, figurando come espressione tipica della divina potenza creatrice (Eliade, 1962/2011). Ad esempio, Hera, moglie di Zeus, si presenta a tutta prima come una dea nuziale androgina, in quanto solitaria partoriente di Efesto, il dio del fuoco e della metallurgia, e Tifeo, il “fumo stupefacente” patrono dei tifoni (Eliade, 1962/2011).

Ancora, a Labranda (Caria) vi era un culto in onore di uno Zeus barbuto con sei mammelle disposte sul petto a triangolo, mentre a Cipro, come abbiamo già avuto modo di vedere, si venerava “Aphroditos”, un'Afrodite barbata, un culto analogo a quello italico della Venere calva (Eliade, 1962/2011).

Anche Eracle, personificazione divina della Forza e della virilità, sarebbe stato, secondo il mito, schiavo e poi marito di Onfale, regina della Lidia, che lo avrebbe costretto non solo a svolgere lavori cosiddetti “femminili”, ma anche a scambiarsi le vesti con lei. Infatti, nei misteri italoti di Hercules Victor sia il dio sia gli iniziati indossavano abiti femminili (Eliade, 1962/2011).

Poi, Dioniso, il dio del vino, dell'estasi e del sacrificio, soprannominato *lysios* in quanto è “colui che scioglie” l'essere umano dagli illusori vincoli dell'identità *personale* (dal latino *persona*, “maschera”) per ricongiungerlo all'Origine universale, era il dio ibrido e bisessuato per eccellenza, che riuniva sinteticamente in sé la natura maschile e femminile, animalesca e divina, tragica e comica dell'esistenza (Eliade, 1962/2011). A tal proposito, è indicativo un passo dal frammento 61 di Eschilo, in cui qualcuno, vedendolo, grida:

“Da dove vieni tu uomo-donna, e quale è la tua patria? Cosa è questo modo di vestire?”
(citato in Eliade, 1962/2011, pp. 99-100).

Peraltro, furono proprio i “culti dionisiaci” in onore di questo dio androgino a permettere alle donne dell'epoca di riaffermarsi come iniziatrici in una società dominata dagli uomini. Un caso sicuramente di rilievo è quello della sacerdotessa Diotima, che fu l'inziatrice e la Maestra di Socrate, il cui discorso nel *Simposio* di Platone, successivo a quello di Aristofane, fu ispirato,

secondo quanto riporta il testo, proprio dall'insegnamento ricevuto da questa figura sapienziale femminile (Marchianò & Zolla, 2022).

Rimanendo ancora nell'ambito dei riti e delle cerimonie legati all'archetipo dell'Androgino, va detto che il travestimento intersessuale, fenomeno oggi riedito sotto l'appellativo di *crossdressing*, di cui peraltro abbiamo già visto, tra i tanti, esempi in Australia e presso i Nativi Americani Sioux, era praticato frequentemente anche nella Grecia antica, nello specifico come usanza nuziale (Eliade, 1962/2011). Non solo, anche in occasione delle Oscoforie ateniesi, celebrate in onore di Dioniso e Atena, avevano luogo simili travestimenti e in alcune cerimonie dionisiache, nelle feste di Hera a Samo e in molte altre occasioni venivano praticati mascheramenti intersessuali (Eliade, 1962/2011).

Potremmo sintetizzare lo *spiritus* degli antichi greci rispetto al motivo dell'androginia, che continuò ad essere presente presso di loro fino agli ultimi secoli dell'antichità (Eliade, 1948/2007), con le parole del frammento 64 attribuito al filosofo presocratico Eraclito, che, interrogandosi sulla natura dell'*arché*, il divino principio originario, scrive:

“Dio è il giorno e la notte, l'inverno e l'estate, la guerra e la pace, la sazietà e la fame; tutti gli opposti sono in lui” (citato in Eliade, 1948/2007, p. 380).

2.3. L'Androginia in Anatolia

Anche in alcune divinità dell'Anatolia, o Asia Minore, una regione compresa nell'odierna Turchia, sono state osservate tracce di androginia, derivate da un sincretismo frigio-anatolico. Nello specifico, la maggior parte degli dei della vegetazione, come Atti e Adone, delle Grandi Madri e dei loro figli, come Cibele e Agdistis, godevano di una natura bisessuale (Eliade, 1948/1962/2007/2011; Chevalier & Gheerbrant, 1969/2010).

Ad esempio, il dio androgino Agdistis sarebbe nato da un'unione sessuale, onirica secondo alcune leggende, ottenuta con la forza secondo altre, tra Zeus e Cibele, durante la quale il primo avrebbe eiaculato il proprio seme su una pietra o, in accordo con altre versioni, direttamente sulla Terra, fecondandola. La doppia natura, maschile e femminile, del dio troverebbe dunque una corrispondenza nella sua doppia origine, celeste (divina) e terrena.

Un'altra figura molto importante della mitologia frigia è Attis (Adone in Grecia), il pardo di Cibele, che sarebbe nato da Nana, figlia del fiume Sakarya, rimasta incinta dopo aver mangiato un frutto dell'albero di melograno generato dal sangue effuso al momento dell'evirazione di

Agdistis per mano di Dioniso. Una volta cresciuto, si sarebbero innamorati di Attis sia Cibele sia Agdistis, il quale, geloso delle nozze di Attis con la figlia del Re Mida, al banchetto in loro onore avrebbe indotto tutti i convitati, compreso l'amato, ad autoevirarsi. Quest'ultimo sarebbe infine morto sotto un pino e dal suo sangue sarebbero nate le viole. Zeus, vedendo Cibele e Agdistis disperarsi per il defunto, con compassione ed empatia avrebbe acconsentito ad una parziale resurrezione di Attis (Treccani, 2024).

Deriva proprio da questo mito il carattere orgiastico delle feste primaverili che venivano celebrate annualmente in suo onore, durante le quali i devoti si autoflagellavano a tal punto da provocare una larga dispersione di sangue. Talvolta l'intero processo rituale culminava persino nell'autoevirazione, in accordo con il mito ispiratore (Treccani, 2024).

Infine, ulteriormente indicativa della rilevanza che il mito dell'Androgino rivestiva nelle antiche terre frigie è la descrizione che ci offre Zolla (2022) di un rituale di androgenizzazione all'interno del culto di Cibele, la Grande "Madre della Montagna", simbolo dell'ambivalente (e androgina) forza della Natura, al contempo creatrice (*sympallein, Eros*) e distruttrice (*diaballein, Thanatos*):

“Nel culto di Cibele, l'identificazione del devoto con il Figlio e Amante della Madre si spingeva fino al vertice di una danza frenetica in cui, roteando la testa e lanciando grida, egli alla fine si amputava gli organi sessuali e li offriva alla dea. Li si imbalsamava, dipinti probabilmente d'oro, avvolti nell'ultima tunica maschile dell'iniziato e collocati sul letto della dea. Da quel momento indossava una casta tunica gialla, in attesa della morte per potersi ricongiungere con il proprio sesso e trasformarsi in un androgino” (p. 37).

2.4. L'Androgina in Iran

In Iran, nello specifico per il tramite di una corrente fatalista della religione zoroastriana, basata cioè sugli insegnamenti del profeta Zarathustra, il mito dell'androgino fa la sua comparsa nelle vesti di Zurvān, il dio del tempo illimitato (il suo nome deriva da *Zurvan Akarana*, che in persiano significa proprio "Il Tempo che non è stato creato"), principio indeterminato assimilabile al greco Kronos (dal greco, "Tempo"), il quale avrebbe messo al mondo i gemelli demiurghi Ormuzd (altresì noto come *Ahura Mazda*) e Ahriman (o *Angra Mainyu*), rispettivamente il dio del "Bene" e della "Luce" e il dio del "Male" e delle "Tenebre", entrambi necessari alla creazione (Eliade, 1948/2007).

Questo caso, come altri già presentati, mostra chiaramente come per i nostri progenitori l'androginia rappresentasse *“la formula precipua della totalità”* (Eliade, 1962/2011, p. 101).

Inoltre, il “padre della storia” Erodoto, come fu definito da Cicerone, riporta che gli Sciti, un'antica popolazione di nomadi iranici, *“per raggiungere l'androginia fisica si servivano di varie pratiche, fra cui quella di cavalcare sul collo dei loro cavallini”* (Marchianò & Zolla, 2022, p. 37). Solo coloro che alla fine vi riuscivano erano allora ritenuti degni di venerazione.

Anche le famose Amazzoni (dal greco *amazòn*, lett. “senza seno”) erano di origine scita. Esse erano donne guerriere che raggiungevano l'androginia non solo divenendo una sola cosa con i loro corsieri, come nella succitata pratica, ma soprattutto, come suggerisce l'etimologia del nome e la leggenda che le riguarda, mutilandosi la mammella destra. Ciò al fine sia di essere facilitate nel tiro con l'arco sia di raggiungere fisicamente la simbolica simmetria androgina, rendendo maschile il lato destro del corpo. In riferimento alle Amazzoni, infatti, viene quasi sempre sottolineata la relazione tra la rimozione di una parte degli attributi femminili e il conseguente miglioramento delle qualità guerresche, reputate appannaggio del sesso maschile (Marchianò & Zolla, 2022).

2.5. L'Androginia nella mitologia germanica e scandinava

Anche la maggioranza degli dèi della mitologia germanica e scandinava, come Odino, Loki, Tuisto e Nerthus, presentavano tracce di androginia (Eliade, 1948/2007).

Ad esempio, Tuisto, di cui parla lo storico romano Tacito nella sua monografia etnografica *Germania*, in quanto progenitore divino, “antenato primordiale” delle tribù germaniche, viene rappresentato androgino. Il suo nome, infatti, è etimologicamente connesso alla radice protogermanica *tvai-*, “due”, e al suo derivato *tvis-*, “doppio”, da cui l'antico termine norvegese *tvistr* (“bipartito”), collegato al vedico *dvis* e al latino *bis*, da cui il significato di “ambi(-sessuato)” dato a Tuisto (Eliade, 1962/2011). L'androginia etimologica di questa divinità creatrice eminentemente maschile nella sua raffigurazione è interpretabile chiaramente se si tiene conto della concezione tradizionale secondo cui *“non si può essere eccellentemente qualche cosa se non si è simultaneamente la cosa opposta, o, più esattamente, se non si è più cose nello stesso tempo”* (Eliade, 1962/2011, p. 101).

Infine, le famose Valchirie, secondo la mitologia norrena esseri femminili in possesso della conoscenza delle rune e delle pozioni magiche, avrebbero funto da mediatrici fra i guerrieri e il

dio della magia e della saggezza Odino, che avrebbe ottenuto i propri poteri nella condizione di frenesia catartica attivata durante cosiddetti “rituali non virili”. Contraendo matrimonio con loro, immaginate in molti canti mitici come un collegio teriantropomorfo di sacerdotesse-cigni, entrambi simboli di saggezza e reintegrazione nel divino, gli eroi avrebbero acquisito l’immortalità (Marchianò & Zolla, 2022).

2.6. *L’Androginia nell’ebraismo*

A questo punto del nostro percorso, la ricerca del motivo dell’androgenia umana e divina, dopo le tappe nei racconti mitologici della Grecia antica, turchi, iranici e normanni, ci ha condotto fino all’ebraismo, una delle più antiche religioni monoteistiche assieme all’Islam e al cristianesimo. Questi tre monoteismi sono imparentati per il fatto di discendere da un medesimo “Padre” originario, Abramo, il primo uomo ad essere chiamato “ebreo”, tant’è che vengono altresì definiti come “religioni abramitiche”.

Anzitutto, l’immagine archetipica dell’Androgino è presente nel “Sigillo di Salomone”, la stella a sei punte, altresì nota come “scudo di David”, che rappresenta la religione e la civiltà ebraica, simbolo dell’unione del principio attivo-maschile-spirituale-celeste (triangolo con vertice rivolto verso l’alto) con quello passivo-femminile-materico-terreno (triangolo con vertice rivolto verso il basso).

Essa è poi riscontrabile nelle pagine degli antichi Libri Sacri dell’ebraismo, raccolti nel Vecchio Testamento, la prima delle due parti che compongono la *Bibbia* (dal greco *biblia*, “libri”), uno dei testi religiosi più importanti al mondo. Qui infatti, nello specifico in *Genesi*, il primo dei cinque testi fondamentali che costituiscono la Torah (“Legge”) ebraica, resa in greco con il termine “Pentateuco” (dal greco *pentateukos*, lett. “cinque astucci”), Dio è anzitutto presentato come *mysterium coniunctionis*, ovvero come un “mistero” originario racchiudente in sé la Totalità indifferenziata. Da Dio, da questo “ombelico del Mondo” e centro psichico del Tutto sarebbero promanate, nell’atto della Creazione, tutte le coppie di opposti che governano la nostra vita terrena, tra cui quelle cielo-terra, giorno-notte e Sole-Luna. Riporto di seguito i primi versetti del testo:

“Quando Dio cominciò a creare il cielo e la terra, mentre la terra era vacua e vuota, la tenebra era al di sopra dell’abisso e l’alito di Dio aleggiava al di sopra delle acque, Dio disse: “Sia luce!”. E luce fu. Dio vide che la luce era buona e separò la luce dalla tenebra. Dio chiamò “giorno” la luce, mentre “notte” chiamò la tenebra. Così fu sera e poi mattina:

giorno uno. Dio disse: “Vi sia una volta in mezzo alle acque, che separi le acque dalle acque!”. Dio fece la volta e separò le acque che erano sotto la volta dalle acque che erano sopra la volta. E così fu. Dio chiamò “cielo” la volta. Così fu sera e poi mattina: secondo giorno. Dio disse: “Si raccolgano le acque che sono sotto il cielo in un unico luogo e appaia l’asciutto!”. E così fu. Dio chiamò “terra” l’asciutto, mentre “mare” chiamò la raccolta delle acque. E Dio vide che era buono. [...] Dio disse: “Vi siano dei luminari nella volta del cielo per separare il giorno dalla notte: servano da segni per le feste - per i giorni e per gli anni - e servano da luminari nella volta del cielo per fare luce sulla terra!”. E così fu. Dio fece i due grandi luminari: il luminare maggiore per il governo del giorno e il luminare minore con le stelle per il governo della notte. Dio li pose nella volta del cielo per fare luce sulla terra, per governare sul giorno e sulla notte e per separare la luce dalla tenebra. E Dio vide che era buono” (Bibbia, 2021/2023, Genesi 1:1-10, 14-18).

Anche l’Uomo primordiale bisessuato, di cui abbiamo già analizzato gli ampi paralleli mitologici e tradizionali, sarebbe stato creato da Dio “a nostra immagine, secondo la nostra somiglianza”, facendo dunque intendere la credenza dell’ebraismo nella natura androgina del *Creator mundi*:

“Dio disse: “Facciamo l’Uomo a nostra immagine, secondo la nostra somiglianza [...]. Dio creò l’Uomo a sua immagine; a immagine di Dio lo creò; maschio e femmina li creò” (Bibbia, 2021/2023, Genesi 1:26,27).

In ebraico “Uomo” si traduce con *Adam*, termine con cui ci si riferisce, a seconda del contesto, ad un nome proprio (“Adamo”) o, come in questo caso, all’umanità intera (Cucca, Giuntoli, Monti, 2021/2023). Anche per questo motivo il filosofo e teologo Gershom Sholem, nel suo libro *La Kabbalah e il suo simbolismo* (1960), sostiene che Adamo sarebbe concepito come una “rappresentazione estesa della forza dell’universo”, una sintesi e un punto di contatto e condensazione tra il macrocosmo (Dio, Universo) e il microcosmo (essere umano) (Cirlot, 2021).

Quindi, anche la coppia di opposti maschile-femminile è venuta alla luce, riunita ancora, però, nella simbolica e androgina figura di Adamo, che, come abbiamo già visto nel caso del Re (Wang) della tradizione cinese, rappresenta il “mesocosmo”, la sintesi, appunto, tra l’uomo individuale e l’universo (Cirlot, 2021). Ritroviamo questo “Uomo Primordiale” nell’*Adam Kadmon* (traduzione ebraica proprio di “Uomo Primordiale”) della *Qabbaláh* (lett. “ricezione”), parola con cui si indica la “tradizione segreta del misticismo giudaico, e in particolare il

movimento di pensiero di connotazione esoterica che prese l'avvio in Europa, a partire dal XII-XIII secolo” (Busi, 1998/2016, p. 3). L'Adam Kadmon, che implica l'androginia, ovvero l'integrazione in un unico essere della totalità fisica e psichica dell'umano, antecedente alla scissione ed alla differenziazione nell'uomo e nella donna concreti e terreni, “*simboleggia l'insieme degli stati di manifestazione, ovvero, delle possibilità di ciò che è inerente all'uomo*” e “*corrisponde, in un certo senso, all'“inconscio collettivo” di Jung*” (Ciriot, 2021, p. 478).

Tuttavia, prosegue lo scrittore di *Genesi*, poiché non era bene che l'Uomo fosse solo e dal momento che, come dice il Tao, “l'uno produce il due”, Dio avrebbe operato una scissione e dall'Adamo Primordiale sarebbero nati Adamo ed Eva, così come, secondo le tradizioni di pensiero che abbiamo già analizzato, dall'Uovo Cosmogonico, in cui era rinchiuso, come un pulcino, l'Anthropos originario, si sarebbero generati, ad esempio, il Cielo e la Terra, Izanagi e Izanami (Giappone) o la divinità Dyavaprthivi (India) (Chevalier & Gheerbrant, 1969/2010). Si legge nella Bibbia:

“Poi il SIGNORE, il Dio, disse: “Non è bene che l'uomo sia solo; voglio fargli un alleato che gli corrisponda”. [...] Allora il SIGNORE, il Dio, fece piombare un torpore sull'uomo, che si addormentò; gli prese una delle costole e richiuse la carne al suo posto. Poi il SIGNORE, il Dio, con la costola che aveva preso all'uomo formò una donna e la condusse all'uomo. Allora l'uomo disse: “Questa volta sì che è osso delle mie ossa e carne della mia carne! La si chiamerà “donna”, perchè dall'uomo è stata tratta”. Per questo l'uomo abbandonerà suo padre e sua madre e si stringerà alla sua donna, così che diventino una carne sola. Ora, l'uomo e la sua donna erano entrambi nudi, ma non avevano vergogna” (Bibbia, 2021/2023, Genesi 1:18, 21-25).

Eva si configurerebbe quindi come il risultato di una ferita interiore dell'Adamo Primordiale. In quanto Figlia del “Diavolo”, nel senso letterale del termine, ossia della “divisione” (*diabàllein*) dell'unitario Figlio di Dio, secondo il testo biblico sarebbe stata proprio Eva, la Donna interiore di Adamo, nata da una sua costola, a farsi tentare per prima dal serpente dell'Albero della Conoscenza del Bene e del Male, rappresentazione teriomorfa di Lucifero (dal latino *Lux*, “luce”, e *fero*, “portare”, da cui il significato letterale di “portatore di Luce”).

Eva, dunque, rappresenterebbe simbolicamente il “Due”, prodotto dalla di-visione dell'Uno indifferenziato, che troverà una reintegrazione totale nel futuro Adamo, la “carne sola” che nascerà dallo sposalizio dell'uomo con la donna, cioè, in termini junghiani, dell'uomo con la sua Anima

interiore (figura mediatrice tra la coscienza maschile e l'inconscio femminile) o della donna con il suo Animus interiore (figura mediatrice tra la coscienza femminile e l'inconscio maschile). Questo futuro Adamo è il Figlio dell'Uomo, che, nascendo dall'atto erotico e creativo tra l'Uomo e la Donna, rappresenta, secondo la dialettica hegeliana, la Sintesi cui si perviene grazie alla ricongiunzione trasformativa tra la Tesi primaria (Uomo/Adamo) e l'Antitesi (Donna/Eva), suo principio opposto e complementare.

Dei succitati versetti, inoltre, è interessante il passaggio in cui viene detto che questo “osso delle mie ossa e carne della mia carne” verrà chiamata *donna* “perché dall'uomo è stata tratta”. In che senso? Si tratta di un manifesto gioco allitterativo, dal momento che in ebraico i sostantivi “uomo” e “donna” sono tradotti, rispettivamente, in *ish* e *issah* (Cucca, Giuntoli & Monti, 2021/2023).

Richiamando alla memoria le conoscenze genetiche di cui disponiamo, sappiamo che nell'essere umano i 46 cromosomi del corredo diploide sono costituiti da due serie di 22 autosomi (44 in totale) e due gonosomi, fondamentali nella determinazione del sesso del nascituro: XX nel caso sia femmina, XY se maschio. Sappiamo anche dell'esistenza del fenomeno della cosiddetta “omogametia femminile” ed “eterogametia maschile”, termini con cui si intende rispettivamente che i gameti femminili (cellule uovo) ricevono sempre un gonosoma X mentre quelli maschili (spermatozoi) hanno la stessa probabilità di portare un gonosoma X o Y, generando zigoti XX (femmine) nel primo caso e XY (maschi) nel secondo. Quindi, i gameti maschili non sono sempre uguali, motivo per cui si parla proprio di “eterogametia”.

Almeno due sono le considerazioni simboliche che scaturiscono da queste nozioni: in primis, che le cellule sessuali maschili (adamitiche, in gergo biblico) sono effettivamente “bisessuali”, nel senso che possono essere portatrici tanto di un gonosoma X quanto di uno Y, determinando a tutti gli effetti il sesso del nascituro; in secundis che, contrariamente a quanto suggerito dalle Sacre Scritture, da un punto di vista scientifico è il maschio ad essere una “specificazione” della femmina, ovvero è il sesso maschile che si configura come una differenziazione Y da una condizione X omogenea e primordiale.

Tornando poi al suddetto passaggio biblico, va anche ricordata la tradizione secondo la quale l'uomo e la donna, originariamente “gemelli siamesi” uniti in un solo corpo con due volti, sarebbero poi stati separati e “tagliati in due” da Dio con un colpo d'accetta e dotati ciascuno di un dorso (Chevalier & Gheerbrant, 1969/2010). Non può che riecheggiare nella memoria il mito

degli androgini sferici di Platone, cui Zeus riservò il medesimo destino. Inoltre, vi è una forte analogia anche con il *Tripura Samhitā*, un'antica opera induista scritta in sanscrito, dove troviamo descritta Eva come lato sinistro di Adamo (Marchianò & Zolla, 2022).

Va anche rilevato che, secondo un'interpretazione qabbalistica, il criptico nome ebraico di Dio, יהוה (JHVH), sarebbe composto da quattro lettere (cosiddetto “tetragramma biblico”), ognuna con un proprio preciso significato: la prima lettera ה (J) indicherebbe il “Padre”, la seconda ו (H) la “Madre” e le ultime due יה (VH) il “Figlio-e-Figlia” *“creati congiunti schiena contro schiena, ma separati nel processo di evoluzione del cosmo per ricongiungersi faccia a faccia”* (Marchianò & Zolla, 2022, p. 50). Quindi, JH rappresenterebbe la manifestazione primordiale della divinità come Padre-e-Madre, mentre VH indicherebbe la successiva unificazione di Padre-e-Madre nell'Androgino cosmico e la loro simbolica ri-unificazione nell'Androgino terreno costituito dalla coppia creativa Uomo-Donna (Marchianò & Zolla, 2022).

Rimanendo all'interno del medesimo ambito, nel *Sefer ha-Zohar* (lett. “Il libro dello Splendore”), commento mistico-esoterico alla Torah nonché uno dei testi fondamentali della tradizione cabalistica, viene affermato che *“ogni benedizione s'irradia dal cranio dell'uomo quando [...] il seme bianco (maschile) e quello rosso (femminile) si uniscono in un solo splendore. Allora “il giusto fruttifica come la palma” e il fallo diviene ermafrodito”* (Marchianò & Zolla, 2022, p. 51). Per di più, nei testi cabalistici la gloria divina viene identificata con il meleteo del *Cantico dei cantici di Salomone*, rappresentante la congiunzione del maschio con la femmina (Marchianò & Zolla, 2022):

“Lei: Come un melo tra alberi selvatici, ecco il mio amante tra i giovani. Desidero giacere alla sua ombra, assaporare il suo frutto delizioso al mio palato. Sì, mi ha fatto venire nella sua cantina, ha inalberato su di me il vessillo dell'amore!” (Bibbia, 2021/2023, Cantico dei Cantici 2:3-4).

“Lei: Il mio amante è per me e io sono per lui” (Bibbia, 2021/2023, Cantico dei Cantici 2:16).

“Lei: Io sono per il mio amante e il mio amante è per me” (Bibbia, 2021/2023, Cantico dei Cantici 6:3).

“Lei: Io sono per il mio amante e la sua brama è verso di me. Vieni, amante mio, andiamo fuori nei campi, passiamo la notte tra piante di cipro. Anticipiamo l'alba nelle vigne per vedere se le viti mettono i germogli, se i boccioli si schiudono, se fioriscono i melograni. Là,

amante mio, ti darò i miei abbracci e le mele dell'amore emaneranno profumo. Nelle fessure tutte succulenti i miei frutti squisiti, novelli e passiti, serbati per te, o mio amante" (Bibbia, 2021/2023, Cantico dei Cantici 7:11-14).

"Coro: Chi è costei che sale dal deserto, appoggiata al suo amante?"

Lui: Sotto un melo ti ho svegliata, là dove tua madre ti ha concepito, là dove ti ha concepito e partorito" (Bibbia, 2021/2023, Cantico dei Cantici 8:5).

In altri termini, l'amore tra *lui-e-lei*, la congiunzione dell'uomo con la donna, l'unione del seme bianco con quello rosso, rappresentano formule romantiche, erotiche e simboliche per indicare il fatto che *"all'interno di ciascun individuo entrambe le forze, femminile e maschile, sono presenti come anima e ragione, cuore e cervello"* (Marchianò & Zolla, 2022, p. 51). Infatti, secondo gli insegnamenti dell'esoterismo ebraico, la grandezza di un uomo è direttamente proporzionale alla grandezza della sua *yetzer-ra*, ossia della sua forza sinistra e femminile (similmente alla *Śakti* induista). Quando riesce a governarla, analogamente all'integrazione dell'Ombra e dell'Anima nel processo di individuazione junghiano, questa energica figura diviene sua alleata e l'uomo individuato (lett. "indivisibile") è attraversato da entrambe le forze in armonico equilibrio (Marchianò & Zolla, 2022).

Di questa relazione dell'essere umano con la sua *yetzer-ra* si parla anche nel già citato *Zohar*, secondo cui Dio e anche l'Uomo, in quanto creato, come abbiamo visto, "a immagine e somiglianza" del primo, contengono in sé la Shekinah (in ebraico "compagna celeste") e godono di un'intima natura bisessuale. Il maschio e la femmina, o meglio il principio maschile e il principio femminile, vengono concettualizzati come due poli di una sostanziale unità presenti nella psiche di ogni individuo. È proprio lo squilibrio tra questi due elementi a condurre, secondo una prospettiva religiosa, al peccato e all'apostasia o, da un punto di vista psicologico, alla psicopatologia. Vi si legge:

"Osservate che tutti gli spiriti sono composti di maschio e femmina, e quando essi scendono sulla terra scendono come maschio e femmina insieme e in seguito i due elementi vengono separati. Se un uomo ne è degno, essi vengono poi uniti ed è allora che egli incontra veramente la compagna e c'è una perfetta unione dello spirito e della carne" (citato in Bakan, 2023, pp. 251-252).

La dignità dell'uomo risiede nel fatto che egli segua rettamente la propria vocazione, la "chiamata" della sua anima e del suo daimon, il tracciato previsto per lui dall'Essere supremo, che

si realizza in un'armonica e concorde obbedienza alla "legge morale universale". Se l'uomo è in grado di conoscere se stesso, iniziando il cammino che, partendo dalla discesa nell'Inferno, in termini psicologici dall'integrazione dell'archetipo dell'Ombra, lo condurrà sino all'ascensione in Paradiso, cioè all'elevazione del proprio stato di coscienza, allora egli sarà degno di realizzare in Terra (Purgatorio) una perfetta unione interiore ed esteriore (*coincidentia oppositorum*) con la propria Compagna celeste e terrestre.

Tale congiunzione, tanto psicologica quanto carnale, dell'uomo con la donna è simbolizzata nello *Zohar* dall'unione del Re (principio maschile) con la Grande Madre/Shekinah (principio femminile). Il "mistero dell'unione del Santo con la Shekinah", secondo il testo, deve avere luogo la notte del Sabato (*Shabbat*), tant'è che nella Liturgia, come riporta il *Mishneh Torah*, uno dei più importanti codici ebraici della Torah, questa fondamentale festività, che celebra simbolicamente il giorno di riposo che JHWH si sarebbe concesso dopo la Creazione del Mondo, viene paragonata ad una Sposa, ad una Regina o a un Re (Bakan, 2023).

Infine, nel *Libro di Enoch*, un apocrifo di origine giudaica risalente al I secolo a.C., accolto solo nella Bibbia della Chiesa copta, ai versetti 9-10 del Capitolo 53 è scritto:

"L'acqua che è sopra il cielo sarà l'agente; e l'acqua che è sottoterra sarà il recipiente" (Il Libro di Enoch, 2022, 53:9-10).

In questo passo, Enoch sta alludendo al fatto che le acque cosmiche superiori hanno la funzione dell'*agente*, cioè del principio maschile, mentre quelle inferiori e sotterranee la funzione del *recipiente*, ossia del principio femminile (Chevalier & Gheerbrant, 1969/2010). Prima della creazione, ovvero prima della discesa nella materia, le acque cosmiche erano un tutt'uno e i partner delle coppie superiore-inferiore e agente-recipiente si compenetravano l'un l'altro in uno stato di totale indifferenziazione. Da ciò si può desumere una qualità precipua dell'androginia: essa, in quanto segno di totalità, *"ristabilisce non solo lo stato dell'uomo originale considerato perfetto ma anche il caos primitivo anteriore alle separazioni della creazione"* (Chevalier & Gheerbrant, 1969/2010, p. 53).

2.7. L'Androginia nel cristianesimo e nell'ermetismo

Come abbiamo visto nel racconto della *Genesi*, la creazione dell'Uomo come maschio e femmina, a immagine e somiglianza di Dio, e la nascita di Eva da una costola di Adamo simbolizzano, rispettivamente, il *mysterium coniunctionis* dell'Essere Primordiale e, di

conseguenza, l'indifferenziazione originaria del genere umano (Chevalier & Gheerbrant, 1969/2010). Anche i teologi cristiani Origene e Gregorio Nisseno hanno qualificato come androgino il Primo Uomo (*Adam*) creato a immagine di Dio (Chevalier & Gheerbrant, 1969/2010), unità primordiale alla quale la vita umana concreta e polarizzata aspira nostalgicamente per ricongiungersi alla divinità, ovvero per tornare ad abitare quel *Paradisus* (lett. "giardino") perduto in cui la nuda essenza dell'uomo e della donna non era oggetto di vergogna ma motivo di grazia e beatitudine.

La dottrina cristiana ravvisa un'anticipazione di questo definitivo stato di sintesi ed unità, in cui l'uomo cioè riunisce in sé il maschile e il femminile, raggiungendo così tutti i piani dell'essere, nell'immagine del Cristo resuscitato (Chevalier & Gheerbrant, 1969/2010), Figlio di Dio e deificazione dell'Uomo, il punto di contatto, pensando al famoso affresco di Michelangelo, tra il dito di JHVH e quello di Adamo.

Nel Nuovo Testamento, il corpus sacro di riferimento per la religione cristiana, racchiudente la vita e il *vangelo* (dal greco, "buona novella") di Gesù Cristo, attraverso cui Dio avrebbe stabilito un nuovo patto con gli esseri umani, molti brani alludono a questa unità perduta e da ripristinare (Chevalier & Gheerbrant, 1969/2010). Ad esempio, nel *Vangelo secondo Giovanni*, uno dei quattro canonici assieme a quelli di Matteo, Marco e Luca, Gesù Cristo, parlando di coloro che ancora restano in questo mondo, rivolge al Padre Santo la seguente preghiera:

"Padre Santo, custodiscili nel nome tuo - quello che mi hai dato, perchè siano una cosa sola come noi!" (Bibbia, 2021/2023, Vangelo secondo Giovanni 17:11).

Ancora, San Paolo nella *Prima lettera ai Corinzi* parla dell'unità del corpo a fronte delle molteplici membra che lo costituiscono, tema che riprende poi anche nella *Lettera ai Romani* (12:4-5):

"Le membra sono molte, ma il corpo è uno solo. [...] Dio conformò il corpo in modo da attribuire maggior onore alla parte che ne mancava, affinché nel corpo non ci fosse alcuna disgiunzione e le membra si preoccupassero l'una dell'altra. Se un membro soffre, ne soffrono tutte le membra; e se un membro gioisce, si rallegrano tutte le membra. Ebbene voi siete corpo di Cristo e sue membra, ciascuno per la sua parte" (Bibbia, 2021/2023, Prima lettera ai Corinzi 12:20, 24-27).

Infine, nella *Lettera ai Galati* è contenuto un passaggio molto importante rispetto all'unità androgina di Cristo, ripristinata nell'uomo attraverso il rito di iniziazione del battesimo, che cancella ogni distinzione fra il maschio e la femmina (Marchianò & Zolla, 2022):

“Non c'è più Giudeo né Greco, non c'è più schiavo né libero, non c'è più maschio e femmina: tutti voi, infatti, siete un solo essere in Cristo Gesù” (Bibbia, 2021/2023, Lettera ai Galati 3:28).

Con la venuta e la resurrezione di Cristo, ci indica San Paolo, si ripristina l'unità della creazione originaria, anteriore alla nascita di Eva, ovvero quando l'Uomo, Adamo, non era né maschio né femmina (Eliade, 1962/2011).

Come si evince dai succitati brani, l'androginia era già annoverata fra le qualità della perfezione spirituale, immaginata come un'unità non scissa. Infatti, come suggerisce Mircea Eliade (1962/2011), attraverso questa formula *“il linguaggio cerca di descrivere la metánoia, la “conversione”, il rovesciamento totale dei valori. È tanto paradossale essere “maschio e femmina” quanto ritornare bambino, nascere di nuovo o passare dalla “porta stretta”*” (pp. 97-98). L'androginia, dunque, rappresentava (e rappresenta tuttora) una meta interiore, il capitolo iniziale e finale - la nascita e la morte che si intrecciano in un nodo che eternamente si ricrea - del percorso individuativo dell'essere umano, al termine del quale *“le opposte polarità dell'anima si congiungono come l'uomo e la donna avvinti in un amplesso estatico”* (Marchianò & Zolla, 2022, p. 39).

A tal proposito, San Giovanni Crisostomo, vescovo e teologo greco antico, nonché patriarca di Costantinopoli e uno dei 37 Dottori della Chiesa Cattolica, definisce il *matrimonio* come *“l'immagine non di qualcosa di terrestre ma di celeste”* (citato in Chevalier & Gheerbrant, 1969/2010, p. 53), riferendosi ad un testo di San Paolo inerente all'unione dell'uomo con la donna:

“Perciò l'uomo abbandonerà il padre e la madre e si unirà alla sua donna, e i due saranno una sola carne [Gen 2,24]: questo mistero è grande, e io lo riferisco a Cristo e alla comunità” (Bibbia, 2021/2023, Lettera agli Efesini 5:31-33).

Poi, tra i mistici e i teologi cristiani dei secoli successivi è sicuramente degno di nota Giovanni Scoto Eriugena (800-877), di estrazione neoplatonica, il quale riaffermò la presenza dell'archetipo dell'androginia in seno alla divinità (Marchianò & Zolla, 2022). Secondo la sua concezione, infatti, la “divisione delle Sostanze”, tra cui quella dei sessi, avrebbe rappresentato la tappa di un processo cosmico, cominciato in Dio e sviluppatosi progressivamente fino a

raggiungere l'essere umano, la cui natura si sarebbe così polarizzata in maschile e femminile. Perciò, secondo Scoto Eriugena, la riunione delle Sostanze dovrebbe cominciare nell'Uomo: in Dio, infatti, in quanto Tutto e Uno, non esisterebbe più divisione. La differenziazione sessuale, conseguenza del peccato originale, cesserà con la ri-unificazione dell'uomo, cui seguirà la riunione escatologica della Terra con il Cielo/Paradiso (in inglese si traducono entrambi come "Heaven") anticipata dal Cristo (Eliade, 1962/2011).

La visione del teologo neoplatonico irlandese nella sua opera maggiore, il *Periphyseon* ("La divisione della natura") si rifà a quella di Massimo il Confessore, monaco cristiano e teologo bizantino vissuto tra VI e il VII sec. d.C., secondo cui "*il Cristo avrebbe riunito i due sessi nella sua natura, perchè, risuscitando, non era più "né maschio, né femmina, benché fosse nato e morto maschio"*" (Eliade, 1962/2011, p. 95).

L'idea dell'androgina divina fu sviluppata anche dalla scuola di Chartres, una scuola cattedrale che cercò di approfondire la teologia cristiana con l'ausilio della filosofia platonica. In particolare, il teologo francese Alano di Lilla simboleggiava l'intelletto divino e la natura rispettivamente come dimora di tutti i semi e come utero (Marchianò & Zolla, 2022).

Anche il teologo francese Pietro Abelardo, precursore della Scolastica, si espresse in tal senso, riprendendo l'idea rabbinica secondo la quale nella suddetta formula della *Genesi* "a nostra immagine, secondo la nostra somiglianza" il termine "immagine" di Dio si riferirebbe alla mascolinità dell'anima dell'Uomo, mentre la "somiglianza" alla sua femminilità (Marchianò & Zolla, 2022).

Infine, prima di addentrarci nel versante esoterico, apocrifo e gnostico della dottrina cristiana, rimane da sottolineare come riaffiori, lungo tutta la storia del cristianesimo, una particolare esperienza di euforia spirituale scaturita dall'incontro fra mistici di sesso opposto, consistente nella "*intensificazione della trascendenza mistica per opera di quel vortice particolare di energie spirituali che genera un essere psichico androgino*" (Marchianò & Zolla, 2022, p. 59). È il caso, ad esempio, di San Francesco d'Assisi e Santa Chiara, di Santa Teresa e San Giovanni della Croce, di San Francesco di Sales e Santa Jeanne-Françoise de Chantal, o di Fénelon e Madame de Guyon (Marchianò & Zolla, 2022).

Ciò detto, il motivo archetipico dell'Androgino, come anticipato, è presente anche all'interno dei cosiddetti *Vangeli apocrifi* (dal greco *apòcrufos*, lett. "segreto", "nascosto", "riservato a pochi"), termine con cui si indicano, in ambito religioso, "*i libri segreti, rivelatori di verità occulte*

non facilmente assimilabili dalle masse dei fedeli e destinati perciò all'istruzione superiore degli iniziati" (Craveri, 1969/2014, p. I). Inizialmente l'aggettivo fu utilizzato per definire i testi *gnostici* (dal greco *gnòsis*, "conoscenza"), afferenti, cioè, allo *gnosticismo*, un movimento filosofico cristiano-esoterico a carattere iniziatico che interpretò e visse profondamente il messaggio di Cristo, ponendolo all'interno della cornice religiosa e culturale propria del mondo ellenistico greco-romano (Treccani, 1933).

A seguito del rifiuto, da parte dei Padri della Chiesa, del messaggio cristiano-gnostico, complesso, ermetico e simbolico, questa dottrina fu tacciata di eresia e i suoi seguaci furono perseguitati e uccisi, alcuni rinchiusi all'interno di chiese e bruciati vivi, altri condannati al rogo, altri ancora torturati ed eliminati. Tuttavia, nonostante l'incessante tentativo da parte della Chiesa Cattolica e dei suoi Inquisitori di cancellare dalla faccia della terra questa "diabolica" eresia, alcuni insegnamenti gnostici, racchiusi all'interno di codici tradotti in lingua copta risalenti al I-IV sec. d.C., furono ritrovati nel dicembre 1945 in Alto Egitto, all'interno di una giara conservata nelle profondità del cimitero di Nag Hammadi. Perciò, sono oggi conosciuti con il nome di *Codici di Nag Hammadi* (Moraldi, 1984/2022).

Anzitutto, in un passaggio (n. 22, ed. Adelphi) del *Vangelo di Tomaso*, l'unico manoscritto completo della raccolta, è presente il concetto di "perfezione" come *coniunctio oppositorum*, come unione cioè del maschile e del femminile, dell'alto e il basso, del celeste e il terrestre, del giorno e la notte, del visibile e l'invisibile, dell'esterno e l'interno:

"Gesù rispose loro: "Allorché di due farete uno, allorché farete la parte interna come l'esterna, l'esterna come l'interna e la parte superiore come l'inferiore, allorché del maschio e della femmina farete un unico essere sicché non vi sia più né maschio né femmina, allorché farete occhi in luogo di un occhio, una mano in luogo di una mano, un piede in luogo di un piede e un'immagine in luogo di un'immagine, allora entrerete nel Regno" (I Vangeli gnostici, 1984/2022, Vangelo di Tomaso 22).

Secondo la dottrina gnostica emanazionista, come ci spiega Marcello Craveri (1969/2014) nel suo commento al logion (dal greco, "detto") in questione, "*Dio, punto di origine e vertice di tutte le cose, si esprime attraverso "manifestazioni" (ipostasi) che sono formate a coppie (sizigie), ciascuna di un elemento maschile e di un elemento femminile, padre e madre della sizigia seguente. Dalle prime quattro coppie, spirituali, discendono, sempre a coppie, gli Eoni inferiori (decade e dodecade) fino a Psyche-Hule (Anima e Materia) che compongono l'Uomo terrestre.*

Ogni essere è quindi composto di elementi contrari, a coppie (alto e basso, esterno e interno, maschile e femminile) e la sua perfezione sarà solo [...] nella fusione di essi” (p. 489).

L’analogia di questa dottrina gnostica con l’Ogdoade ermopolitana egizia, analizzata nel primo capitolo, e, più in generale, con il mito delle “coppie divine” è evidente.

Poi, in altri tre logia (n. 30, n. 48 e n. 106, ed. Adelphi) dello stesso Vangelo, Gesù dice:

“Dove si trovano tre dei, sono tre dei; dove sono due o uno io sono con lui” (I Vangeli gnostici, 1984/2022, Vangelo di Tomaso 30).

“Se, in questa casa, due fanno pace l’uno con l’altro, diranno a un monte: “Allontanati!”. E si allontanerà” (I Vangeli gnostici, 1984/2022, Vangelo di Tomaso 48).

“Quando di due farete uno, sarete figli dell’uomo; e quando direte a un monte: “Allontanati!”, si allontanerà” (I Vangeli gnostici, 1984/2022, Vangelo di Tomaso 106).

A tal proposito, bisogna ricordare che, oltre al battesimo, gli gnostici avevano formulato vari sacramenti con la funzione di reintegrare nell’uomo l’androginia, rivestendolo “a immagine di Dio”. Tra questi, il più importante era sicuramente il cosiddetto *Crisma nella Camera nuziale*, un’unzione con il preziosissimo olio di nardo, proveniente da Oriente, attraverso la quale venivano ricreate le “nozze sacre” (*ierogamia*) tra Cristo e Maria Maddalena, “l’apostola degli apostoli” e, secondo la dottrina gnostica, sua sposa. Questa com-unione rinviava ad un tempo cosmico antecedente alla creazione del mondo materiale per mano del Demiurgo, divinità “maligna” contrapposta al Logos, lo Spirito Supremo androgino. In tal modo, i “due” (interno-esterno, alto-basso, femminile-maschile) “facevano pace l’uno con l’altro” e si congiungevano nella concordia (dal latino *cum*, “con”, e *cor*, *cordis*, “cuore”, lett. “con lo stesso cuore”), assimilandosi l’un l’altro, e l’iniziato si trasformava in un *monacòs* (dal greco, “uno solo”), in un solitario che, estraniandosi dal mondo terreno per cercare il Regno, abitava nella pienezza androgina di Cristo (Craveri, 1969/2014; Eliade, 1962/2011; Marchianò & Zolla, 2022).

Il logion n. 61 (ed. Adelphi) del Vangelo di Tomaso esprime bene questo “processo di individuazione”, ossia di ritorno all’Uno indivisibile:

“Gesù disse: “Due riposeranno su un letto: uno morirà e l’altro vivrà”. Salome gli domandò: “Chi sei tu, uomo, che come colui che è dall’Uno sei salito sul mio lettuccio e hai mangiato alla mia mensa?”. Gesù rispose: “Io sono colui che proviene dall’Indiviso: a me furono date cose (che sono) del Padre mio”. Salome disse: “Io sono tua discepola!”. E Gesù

a lei: *“Perciò io dico: Quando uno sarà indiviso sarà ricolmo di luce; ma quando è diviso sarà ricolmo di tenebre”*” (I Vangeli gnostici, 1984/2022, Vangelo di Tomaso 61).

Anche nel *Vangelo di Filippo* è contenuta una riflessione di cruciale importanza per la nostra ricerca:

“Luce e tenebre, vita e morte, destra e sinistra, sono tra loro fratelli. Non è possibile separarli. Perciò né i buoni sono buoni, né i cattivi sono cattivi, né la vita è vita, né la morte è morte. Per questo ognuno si dissolverà nel suo stato originale. Ma coloro che sono al di sopra del mondo sono indissolubili ed eterni” (I Vangeli gnostici, 1984/2022, Vangelo di Filippo 53:20).

E ancora nel logion n. 70 (ed. Adelphi):

“Se la donna non si fosse separata dall’uomo, non sarebbe morta con l’uomo: all’origine della morte ci fu la sua separazione. Perciò il Cristo è venuto a porre riparo alla separazione che ebbe inizio fin dal principio, e a unire nuovamente i due, a vivificare coloro che erano morti a motivo della separazione. Ma la donna si unisce con suo marito sul letto nuziale: e coloro che sono uniti sul letto nuziale, non si possono più separare. Eva si separò da Adamo perchè non si era mai unita con lui sul letto nuziale” (I Vangeli gnostici, 1984/2022, Vangelo di Filippo 70:10-22).

Infine, nella seconda *Epistola di Clemente*, attribuita al Padre della Chiesa e teologo greco antico Clemente d’Alessandria (150-215 d.C. c.a.), è contenuta una citazione derivante dal *Vangelo greco degli Egiziani*, anch’esso di matrice gnostica, che recita:

“Avendo chiesto Salomé quando sarebbero state conosciute le cose di cui egli parlava, il Signore disse: “Quando calpesterete la veste della vergogna e quando i due diventeranno uno, e il maschio con la femmina non sarà né maschio né femmina”” (Vangelo greco degli Egiziani, citato in Eliade, 1962/2011, p. 97).

In alcuni logia dei Vangeli gnostici, come precedentemente accennato, si trovano riscontri anche sul rapporto tra Gesù e Maria Maddalena, la cui interpretazione, però, trattandosi comunque di testi dal carattere “mistico” (dal greco, “iniziatico”), non può limitarsi ad essere letterale ma deve contemplare anche la possibilità che si tratti di una relazione più di tipo simbolico, dove Maria Maddalena rappresenterebbe la Conoscenza (*gnòsis*) e la Sapienza (*Sophìa*) che accompagna Gesù, similmente alla Shekinah ebraica o alla Śakti induista, compagne celesti dell’Uomo e di Dio. Ad esempio, nel *Vangelo di Maria Maddalena* (papiro 8502) si legge:

“Pietro disse a Maria: “Sorella, noi sappiamo che il Salvatore ti amava più delle altre donne. Comunicaci le parole del Salvatore che tu ricordi, quelle che tu conosci, (ma) non noi; (quelle) che noi non abbiamo neppure udito”” (I Vangeli gnostici, 1984/2022, Vangelo di Maria).

“Levi replicò a Pietro dicendo: “Tu sei sempre irruente, Pietro! Ora io vedo che ti scagli contro la donna come (fanno) gli avversari. Se il Salvatore l’ha resa degna, chi sei tu che la respingi? Non v’è dubbio, il Salvatore la conosce bene. Per questo amava lei più di noi” (I Vangeli gnostici, 1984/2022, Vangelo di Maria).

Se ne parla anche nei logia n. 59 e n. 64 (ed. Adelphi) del *Vangelo di Filippo*:

“Tre persone camminavano sempre con il Signore: Maria, sua madre, la sorella di lei, e la Maddalena, detta la sua compagna. Maria infatti (si chiamava) sua sorella, sua madre, e sua compagna” (I Vangeli gnostici, 1984/2022, Vangelo di Filippo 59:10).

“[...] La compagna del Figlio è Maria Maddalena. Il Signore amava Maria più di tutti i discepoli, e spesso la baciava sulla bocca. Gli altri discepoli, vedendolo con Maria, gli domandarono: “Perchè l’ami più di noi tutti?”. Il Salvatore rispose e disse loro: “Com’è ch’io non vi amo quanto lei?”” (I Vangeli gnostici, 1984/2022, Vangelo di Filippo 64).

Fatta questa breve digressione, volgiamo ora nuovamente lo sguardo all’analisi e all’approfondimento dell’archetipo dell’Androgino nella dottrina cristiano-agnostica.

Secondo quanto tramanda Sant’Ippolito nella sua opera *Confutazione di tutte le eresie*, Simon Mago, teologo e proto-agnostico samaritano, definiva lo spirito primordiale come *arsenothelys* (lett. “maschio-femmina”), al pari dei Naasseni, i “cultori del Serpente” seguaci di Giacomo, da loro considerato fratello di Gesù, che concepivano l’Adamas (l’“Uomo celeste”) nella stessa maniera. Perciò, anche l’Adamo terrestre (l’Uomo), in quanto immagine riflessa di quello celeste, sarebbe stato androgino (Eliade, 1962/2011; Marchianò & Zolla, 2022). Conseguentemente, pure gli esseri umani, discendendo direttamente da Adamo, avrebbero dentro di sé l’arsenothelys, il maschio-femmina, e, come abbiamo già più volte detto, il nostro percorso di perfezionamento spirituale consisterebbe proprio nel ri-scoprire in sé questa intima natura androgina, che i Naasseni simbolizzavano con la bipenne (Eliade, 1962/2011).

Inoltre, sempre grazie ad Ippolito, sappiamo che gli gnostici rivolgevano preghiere al Padre, alla Madre e al Figlio-e-Figlia, equivalenti al tetragramma biblico JHVH, simbolo dell’Androgino secondo l’interpretazione cabalistica (Marchianò & Zolla, 2022).

Ancora, nel testo gnostico *La grande annunciazione* lo scrittore si rivolge sia al lato maschile sia a quello femminile di Dio, e sappiamo che i sacerdoti mandei, detti anche “Cristiani di San Giovanni”, eredi dell’insegnamento originario di San Giovanni Battista ed unica comunità religiosa gnostica ad oggi pubblicamente esistente, anche se dispersa lungo tutta la superficie terrestre a causa delle feroci persecuzioni subite, “*identificavano ritualmente il calice del vino consacrato con l’utero cosmico, e affermavano che in esso si ricostituiva l’Adamo originario*” (Marchianò & Zolla, 2022, p. 57).

Infine, nell’*Epistola di Eugnosto il Beato*, un trattato in forma epistolare in cui è esposta parte della cosmologia gnostica, è scritto che il Padre genera da sé un Uomo androgino che, unendosi con la sua Sophia, dà alla luce un figlio della medesima natura:

“Questo figlio è il Padre primo generatore, il Figlio dell’Uomo, chiamato anche l’Adamo della Luce [...]. Egli si unisce con la sua Sophia e produce una grande luce androgina che nel suo nome maschile è il Salvatore [Sàtor], creatore di tutte le cose, e nel suo nome femminile è Sophia, la generatrice di tutto, chiamata anche Pistis. Da queste due entità vengono generate sei altre coppie di spiriti androgini che a loro volta producono prima 72, poi 360 altre entità” (citato in Eliade, 1962/2011, p. 96).

La saggezza, in greco *Sophìa*, rappresenta, da un punto di vista teologico, lo specchio tanto di Dio quanto della pura consapevolezza dell’umanità, rispetto ai quali è, rispettivamente, femmina (coincidente con la colomba dello Spirito Santo) e androgina. Per il teologo e poeta russo Vladimir Sergeevič Solov’ev l’androginità di Sophia si sarebbe manifestata anche nel rapporto tra Gesù e sua madre Maria, personificazioni della sua mascolinità (Gesù) e della sua femminilità (Maria) (Marchianò & Zolla, 2022).

Occorre poi ricordare che tra i testi dei 13 Codici di Nag Hammadi, oltre ai succitati scritti gnostici, furono ritrovate anche opere appartenenti al cosiddetto *Corpus Hermeticum* (dal latino, lett. “la raccolta delle opere di Hermes”), un insieme di trattati in forma di lettere, dialoghi e sermoni in greco antico a carattere filosofico-religioso. La tradizione vuole che l’autore di questo *Corpus* sia un certo Ermete Trismegisto (dal greco, lett. “il tre volte grandissimo”), un antico maestro sapienziale, sacerdote e re egiziano che sarebbe vissuto ai tempi di Mosè. Uso il condizionale poiché si tratta di una figura a metà tra la storia e la leggenda, associato fin dall’antichità al dio greco Hermes, messaggero degli dèi, e all’egiziano Thot, il dio-ibis della sapienza.

Nel secondo capitolo del *Corpus Hermeticum*, intitolato *Sermone universale di Ermete ad Asclepio*, è riassunta la dottrina ermetica dell'androgina divina:

“[Ermete] *Dio non ha un nome o, piuttosto, li ha tutti, poiché è insieme Uno e Tutto. Infinitamente ricco della fecondità dei due sessi, egli genera sempre tutto ciò che si propone di creare*”.

[Asclepio] “*Che cosa dici? Dio possiede i due sessi, o Trismegisto?*”

[Ermete] “*Sì, e non solo Dio, Asclepius, ma tutte le cose animate e inanimate, perché entrambi i sessi brulicano di potenza riproduttiva, e la loro energia di legame, o piuttosto unità, che tu chiami Venere o Cupido o entrambi, trascende la comprensione. La più alta chiarezza, gioia, allegrezza e amore divino sono in essa innati*” (citato in Eliade, 1962/2011, p. 98; citato in Marchianò & Zolla, 2022, p. 59).

Inoltre, sempre secondo la tradizione, Ermete Trismegisto sarebbe stato l'autore della *Tabula Smaragdina* (dal latino, “tavola di smeraldo”), un antico testo sapienziale inciso con una punta di diamante su una lastra di smeraldo verde orientale, che così recita:

“[...] *Ciò che è in basso, è uguale a ciò che è in alto; e ciò che è in alto, è uguale a ciò che è in basso, per compiere le opere meravigliose dell'unica cosa. E tutte le cose sono uguali in quanto create dall'unico Dio, nel pensiero dell'unica cosa. Quindi tutte le cose sono nate da quest'unica cosa, per imitazione. Il padre di questa cosa è il Sole, la madre la Luna. La nutrice di questa cosa è la terra. Il vento l'ha portata nel suo ventre. In quest'unica cosa si troverà il Padre di ogni perfezione del mondo. La forza di quest'unica cosa è perfettamente raccolta quando sulla terra va dispersa. Tu devi dividere la terra dal fuoco, il sottile dallo spesso, dolcemente, e con grande sapienza. Sale dalla terra verso il cielo, e di nuovo discende sulla terra, e riceve la forza delle cose superiori e inferiori [...]*” (citato in Dethlefsen, 1979/1984, pp. 21-22).

L'unica cosa, dalla quale sono nate tutte le altre per imitazione, rappresenta l'Androgino primordiale (l'Adam Kadmon biblico-cabalistico, il Logos gnostico, il Tao cinese, ecc.), generato nel pensiero dal principio maschile (Sole-Padre) e da quello femminile (Luna-Madre) dell'unico Dio, anch'esso androgino. La sua forza, perfettamente raccolta, sintetica ed unitaria nella sua forma eidetica (Cielo), si disperde, divide e scinde quando si materializza (Terra). Ascendendo dalla Terra al Cielo e discendendo nuovamente dal Cielo alla Terra, “*raccoglie in sé le virtù*

essenzialmente unite, ma esteriormente polarizzate, del Cielo e della Terra” (Chevalier & Gheerbrant, 1969/2010, p. 283), ovvero “riceve la forza delle cose superiori e inferiori”.

2.8. *L'Androginia nell'alchimia medievale*

Il secondo capitolo di questo nostro viaggio sta per concludersi. Rimangono ora da esplorare le profonde e criptiche terre della concezione alchemica medievale inerente l'archetipo dell'Androgino.

L'alchimia (dall'arabo *al-kīmiyya*, lett. “la chimica”, derivato dal greco *khymeia*, che significa “fondere”, “colare insieme”, o, secondo un'altra etimologia, dall'arabo *al-kemi*, legato al termine egiziano *Kemet*, “terra nera”, che ha poi assunto il significato di “arte egizia”, o infine dal cinese *kim-iyā*, lett. “succo per fare l'oro”) nacque nel I secolo d.C. nell'Egitto ellenistico come arte di trasmutazione dei metalli in oro (Treccani, 2024) e fu praticata inizialmente dai Greci stanziati ad Alessandria d'Egitto e dagli Arabi tra il III e il IV secolo d.C. Dopo la rivelazione cristiana, fece propri alcuni concetti della corrente mistico-esoterica di questa tradizione religiosa (Cirlot, 2021) e continuò ad essere coltivata lungo tutto il Medioevo fino al XVII secolo, divenendo poi l'antesignana dell'odierna scienza chimica (Treccani, 2024).

Tanto come processo simbolico-speculativo quanto come arte pratico-operativa, l'alchimia mirava alla realizzazione della cosiddetta “Grande Opera” (in latino *Magnus Opus*), che assume varie denominazioni, quali *Rebis*, *Lapis* (Pietra Filosofale), Elisir di Lunga Vita, Oro alchemico, tutte accomunate da un simbolismo di purificazione, perfezionamento, illuminazione e salvezza (Cirlot, 2021).

Le fasi essenziali attraverso cui si articolava questo procedimento, sia interiore (dell'alchimista) sia esteriore (della materia), erano principalmente quattro, corrispondenti ad altrettanti colori. A partire dalla cosiddetta *prima materia*, ossia l'anima/materia allo stato originario, le tappe dell'*opus* alchemica erano: la *nigredo*, corrispondente al colore nero, associata al sale (materia) e all'elemento Terra, nonché simbolo dell'Ombra, delle forze latenti inesprese, ma anche della Grande Madre primigenia, del Caos primordiale; l'*albedo*, la cosiddetta “opera al bianco”, la prima trasformazione, il mercurio in forma liquida (anima), simbolo della donna, di Venere e della Luna, associata all'Acqua e alla primavera; la *citritas*, l'ingiallimento, l'elemento primordiale dello zolfo (spirito), associato alle qualità maschili e all'elemento Aria e simboleggiato dal Sole e dall'aquila; infine, la *rubedo*, l'“opera al rosso” di Eros e del Fuoco, che si realizzava,

secondo gli alchimisti, nel mercurio igneo ottenuto dalla *coniunctio oppositorum* tra zolfo e mercurio liquido, ossia dalla ierogamia tra Sole (principio maschile) e Luna (principio femminile), simboleggiato dal Rebis Androgino e dalla Fenice e corrispondente alla Pietra Filosofale (in forma solida), all'Elisir di Lunga Vita (in forma liquida) e all'Oro alchemico (in forma aerea/spirituale) (Cirlot, 2021).

A queste fasi, inoltre, corrispondevano diverse operazioni, anch'esse interpretabili ad un livello tanto pratico quanto simbolico: la prima era la *calcinatio*, che rappresentava il rito d'iniziazione attraverso cui la prima materia/l'alchimista moriva come profano appesantito dal mondo materiale delle apparenze e incominciava il suo percorso di rinascita spirituale; seguiva poi la *putrefactio*, consistente nella separazione dei resti distrutti nella precedente operazione; la terza, la *solutio*, permetteva una prima purificazione della materia; infine, la *distillatio* consisteva in una "distillazione", per l'appunto, ossia in una riduzione all'essenza della materia purificata. L'obiettivo finale di questo processo evolutivo era la cosiddetta "coagulazione filosofica", ovvero il "ricongiungimento inseparabile del principio fisso e di quello volatile (maschile, femminile, invariante e variante "salvato") (Cirlot, 2021, p. 78), da cui la formula "*solve et coagula*" ("sciogli e coagula"), ossia "analizza e sintetizza", "decomponi e ricomponi", "dividi (*diabàllein*) e unisci (*symbàllein*)".

L'intero procedimento descritto è riassunto in un simbolo contenente un'altra formula alchemica di grande importanza: *V.I.T.R.I.O.L.*, acrostico per *Visita Interiora Terrae Rectificando Invenies Occultum Lapidem*, ossia "Visita le interiora (le profondità) della Terra, rettificando (operando con rettitudine) troverai la pietra nascosta", ovvero la Pietra Aurea Filosofale, la quintessenza dell'opera alchemica, secondo Jung (1983/2020) simbolo dell'archetipo del Sé.

Come detto, un altro simbolo frequentemente utilizzato dagli alchimisti per raffigurare la "Grande Opera" era il *Rebis* (dal latino *res*, "cosa", *bina*, "doppia", lett. "cosa duplice"), l'*essere doppio* o "Androgino ermetico", apparentemente duplice ma essenzialmente unitario nascente dalla *coniunctio* del Sole e della Luna, del maschile e del femminile e, in termini alchemici, dello zolfo e del mercurio liquido (Chevalier & Gheerbrant, 1969/2010).

Nelle molteplici immagini simboliche che lo raffigurano il Rebis è sempre "*fatto di due cose, cioè del maschio e della femmina, ovvero del solvente e del corpo solubile, quantunque in fondo non sia che la stessa cosa e la stessa materia*" (Chevalier & Gheerbrant, 1969/2010, p. 283).

L'immagine più ricorrente e studiata è sicuramente quella tratta dall'opera *Azoth* (1613) di Basilus Valentinus, monaco benedettino del XV secolo che scrisse una serie di trattati alchemici. Qui il Rebis, l'Androgino ermetico, "*materia sufficiente a se medesima per "mettere al mondo il fanciullo regale più perfetto dei suoi genitori"*" (Chevalier & Gheerbrant, 1969/2010, p. 283), è raffigurato all'interno di una forma ovale che evoca il già ricordato "Uovo cosmogonico", assimilabile allo 0 matematico, all'Origine e, in campo psicoanalitico, alla "O" di Wilfred Bion. Secondo gli alchimisti, l'Uovo rappresenta il ricettacolo della materia e del pensiero, similmente a quanto simboleggiato dal segno geroglifico egizio corrispondente: vi è racchiusa l'Unità primordiale, il Tutto potenziale, il germe della generazione, il mistero della vita (Cirlot, 2021) prima della separazione in due parti (Cielo e Terra, ad esempio) e della conseguente manifestazione materiale per polarizzazione (Chevalier & Gheerbrant, 1969/2010).

La figura androgina al suo interno, simbolo di Totalità, è composta per metà da un uomo sormontato dal Sole e reggente un compasso (simbolo dello Spirito e della qualità attivo-penetrativa della psiche), e per metà da una donna governata dalla Luna e reggente una squadra (simbolo della Materia e della qualità passivo-ricettiva della psiche). Si irradiano da e si dirigono verso la scritta "REBIS" i quattro simboli astronomici di Marte, Venere, Giove e Saturno. Sopra la duplice testa della *res bina* brilla una stella a sei punte contenente il simbolo di Mercurio, un altro modo per rappresentare l'Androgino. La stella a sei punte, come abbiamo visto parlando del "Sigillo di Salomone" ebraico, simboleggia l'unione del principio maschile-penetrativo-celeste (triangolo con la punta rivolta verso l'alto) e del principio femminile-ricettivo-terrestre (triangolo con la punta rivolta verso il basso). Infine, il Rebis androgino poggia su un drago, esprime la sua potenza di manifestazione (Cirlot, 2021), avvinghiato ad una sfera alata, anch'essa simbolo di Totalità e pienezza (pensiamo, ad esempio, alla forma sferica degli esseri androgini nel mito di Platone), nella quale sono inscritti un quadrato (4) e un triangolo (3), rappresentazioni geometriche e numeriche del *quaternio* (principio materico, operativo e femminile) e del *ternarius* (principio celeste, speculativo e maschile).

Si tratta quindi di un'immagine densamente simbolica che cerca di esprimere, in ogni sua componente, il processo della *coniunctio oppositorum*, cioè della sintesi degli opposti-complementari all'Origine del Mondo, prima della polarizzazione terrestre avvenuta con la Creazione e quindi con la separazione (*diabàllein*) delle creature (contenuti) dall'Essere supremo (contenitore).

In un'altra famosa incisione, tratta dall'opera *Symbola aureae mensae* (1617) di Michele Maier, Alberto Magno, maestro di San Tommaso d'Aquino, qui nelle vesti di suprema autorità sia spirituale sia temporale, indica un essere androgino con in mano la lettera Y, che, secondo gli gnostici Naasseni, simboleggia l'intima natura bisessuale ed eterna dell'essere (Marchianò & Zolla, 2022). Nel *Codex Monacensis* (Germania, XV secolo), il Rebis è raffigurato invece come l'unione sacra del Re e della Regina, rispettivamente reggenti una spada e una corona, entrambi simboli, ancora una volta, del principio attivo-maschile-penetrativo e di quello passivo-femminile-ricettivo. Anche Leonardo Da Vinci fu molto toccato dall'immagine dell'androgino, da cui non solo fu ispirato nella raffigurazione dei protagonisti delle sue maggiori opere della maturità, come ad esempio il *San Giovanni Battista*, ma al quale dedicò anche uno specifico disegno.

Un'ultima annotazione riguarda il fatto che, in altre versioni, il Rebis prende la denominazione di *Aelia Laelia Crispis*. A questo essere ermafrodito si riferisce la cosiddetta "Pietra di Bologna", un'iscrizione latina su pietra rettangolare in suo onore ad opera di un certo Lucius Agatho Priscius. Tradotta in italiano, essa recita quanto segue:

"D.M. Aelia Laelia Crispis, né uomo, né donna, né androgino, né bambina, né giovane, né vecchia, né casta, né meretrice, né pudica, ma tutto questo insieme. Uccisa né dalla fame, né dal ferro, né dal veleno, ma da tutte queste cose insieme. Né in cielo, né nell'acqua, né in terra, ma ovunque giace, Lucio Agatho Priscius, né marito, né amante, né parente, né triste, né lieto, né piangente, questa né mole, né piramide, né sepoltura, ma tutto questo insieme, sa e non sa a chi è dedicato."

Dalla lettura di queste criptiche parole si evince subito che si tratta di una sorta di inno al *mysterium coniunctionis*, alla coincidenza degli opposti, all'unione paradossale e simbolica che governa la vita, che, proprio come il Rebis alchemico-ermetico, solo in apparenza è lacerata dal dualismo e dallo scontro tra principi opposti e inconciliabili ma che in realtà, nella sua intima e trascendentale natura, proprio perchè contempla la possibilità di esistenza di tutte queste coppie, è profondamente animata dalla loro inevitabile com-presenza.

Non solo Jung nel *Mysterium coniunctionis* (1955), ma anche Richard White di Basingstoke, un giurista e storico inglese, tentò un'interpretazione dell'enigma iscritto sulla Pietra di Bologna. Secondo quest'ultimo, Aelia Laelia Crispis rappresenta l'anima, o, usando una terminologia psicoanalitica, l'inconscio, la cui personificazione sarebbe di sesso maschile nella donna (*Animus*) e femminile nell'uomo (*Anima*). Richard White scompose poi il nome nelle sue tre componenti,

instaurando per *Aelia* un rapporto di somiglianza con il Sole, per *Laelia* con la Luna e per *Crispis* una relazione di analogia con la Madre Terra (Marchianò & Zolla, 2022).

Infine, sulla base di una leggenda che vede protagonista Meister Eckhart, grande mistico tedesco del Trecento nonché uno dei maestri spirituali di Jung, Aelia Laelia Crispis, presentandosi come figlia di un uomo dedito alla contemplazione mistica e profondamente religioso, potrebbe rappresentare simbolicamente la prole spirituale, cioè la neonata identità trascendente della sua anima, che “quando [...] acquista la conoscenza di sé scorge la propria origine al di sopra della dualità, nella saggezza divina” (Marchianò & Zolla, 2022, p. 61).

2.9. Riepilogo

Siamo giunti al termine di questa ricostruzione storica, antropologica e mitologica sulla figura dell'Androgino e sul motivo della bisessualità psichica, divina e umana. Prima di addentrarci nell'analisi dell'androgina nell'ambito della psicologia del profondo, ritengo necessario tracciare un breve riepilogo delle principali manifestazioni e concezioni relative a questa eterna immagine archetipica che abbiamo finora messo in evidenza.

Anzitutto, abbiamo visto come l'immagine dell'Androgino, simbolo dell'ambivalenza e dell'indifferenziazione primordiale, rappresenti una formula molto antica della coesistenza e della compresenza di tutte le qualità, di tutti i dualismi e di tutte le opposizioni, inclusa quella maschile-femminile, in seno all'Unità divina (ad esempio il Tao cinese), all'Uomo Originario (ad esempio l'Adam Kadmon ebraico-cabalistico) e all'essere umano sulla via del perfezionamento e dell'individuazione (ad esempio il *monacòs* cristiano-agnostico o lo *yogin* induista) (Chevalier & Gheerbrant, 1969/2010).

In secondo luogo, analizzando i miti relativi al Macrantropo mesocosmico e all'Uomo cosmogonico, abbiamo evidenziato la natura androgina dell'Essere primordiale prima della polarizzazione e della differenziazione in maschile-femminile, Cielo-Terra, Yin-Yang, ecc., avvenuta con la Creazione, ovvero con la sua discesa nel mondo materiale (Chevalier & Gheerbrant, 1969/2010).

Inoltre, approfondendo l'interpretazione cabalistica della Torah, in particolare della Genesi, la dottrina cristiano-cattolica e gli insegnamenti gnostico-cristiani, abbiamo messo in evidenza come l'Androgina simbolizzi l'Origine, il punto zero, lo stato iniziale di indifferenziazione e unione con il Tutto che l'essere umano, tramite un percorso mistico di profonda introspezione o

attraverso l'unione erotica con la sua controparte, tenta di riconquistare in vita (Chevalier & Gheerbrant, 1969/2010).

Infine, abbiamo fatto ricorso alle immagini dell'arte alchimica e alle formule ermetiche per mostrare l'androgina quale simbolo di pienezza, Totalità e generatività creativa: le "nozze sacre" (*ierogamia*) tra il Padre e la Madre originari, il Cielo e la Terra, il Fuoco e l'Acqua o il Sole e la Luna danno alla luce il "Figlio Spirituale", sintesi paradossale ma armonica di principi opposti ma complementari (Chevalier & Gheerbrant, 1969/2010).

Tutti i miti, i riti e le credenze che abbiamo mostrato sono accomunati da una medesima finalità, che è quella di ricordare agli uomini, nel momento in cui si rispecchiano nelle immagini provenute spontaneamente dall'inconscio, che:

- il *Grund*, l'Origine, il "soggetto dell'inconscio" (dal latino *sub-iectum*, lett. "gettato sotto") trascende i limiti della spiegazione razionale e può essere compreso solo attraverso un metodo "esoterico", accedendo cioè alla dimensione del *mistero* inteso come iniziazione interiore e cogliendone l'essenza paradossale, simbolica e indivisibile (Eliade, 1962/2011);

A tal proposito, mi viene in mente una frase molto suggestiva di Jung che ben si accorda con quanto stiamo dicendo:

"È tipico di queste esperienze meravigliose far sì che l'intelletto si offuschi e gli si sostituisca un'altra istanza: un'esperienza unica che, volenti o nolenti, si custodisce nella propria intimità come qualcosa di prezioso, sfidando talora le proteste della ragione. Il fine per lo più incompreso di questo fenomeno è infatti proprio quello di far sì che l'uomo incontri sulla sua strada il mistero" (Jaffé, 1978/1987, p. 11).

- Da questa considerazione deriva il fatto che la perfezione divina, in quanto distinta qualitativamente dalla sfera umana relativa, immediata e immanente, va concepita non come una somma ma piuttosto come una moltiplicazione dinamica e trasformativa di qualità e virtù, come una libertà *ab-soluta*, sciolta cioè dai vincoli della polarizzazione terrena, e trascendente, ossia al di là del Bene e del Male (Eliade, 1962/2011).

Capitolo 3. L'Androginia nella psicologia del profondo e nella prassi psicoterapeutica

3.1. Introduzione

Dopo aver esplorato i miti, i riti e le immagini che, in tutti i luoghi e in tutti i tempi, l'uomo ha sviluppato per rappresentare e rappresentarsi la sua intima natura bisessuale, paradossale ed ambivalente, giungiamo ora nel territorio della scienza psicologica, in particolare della "psicologia del profondo". Con questo termine si è soliti indicare tanto la psicoanalisi quanto la psicologia analitica, fondate, rispettivamente, da Sigmund Freud (1856-1939) e da Carl Gustav Jung (1875-1961). Entrambe le discipline, infatti, nonostante i dissidi professionali e personali tra i due capostipiti e alcune divergenze teorico-cliniche, si basano, da un punto di vista tanto speculativo quanto operativo, sul concetto di "inconscio", termine utilizzato per la prima volta da Sigmund Freud (1893) per designare la componente "profonda" e "sommersa" della psiche costituita da tutti quei contenuti, personali e collettivi, che, per svariati motivi, non sono ancora emersi alla luce della coscienza. In tal senso, dunque, si parla di "psicologia del profondo".

Mostriamo come il motivo dell'androginia (o bisessualità) psichica sia stato analizzato e sviluppato all'interno della cornice teorico-empirica della psicologia del profondo, facendo principalmente riferimento alla teoria della bisessualità psichica innata formulata da Sigmund Freud (1905), al modello dell'oscillazione tra "posizione schizoparanoide" e "posizione depressiva" descritto da Melanie Klein (1946), al cosiddetto "rapporto contenitore-contenuto" concepito da Wilfred Bion (1956) e, infine, alla speculazione junghiana intorno ai concetti di *Animus* e *Anima* (1921), archetipi fondamentali dell'inconscio collettivo.

3.2. La teoria della bisessualità psichica innata di Sigmund Freud

Nel primo dei "Tre saggi sulla teoria sessuale" (1905), intitolato *Le aberrazioni sessuali*, Sigmund Freud, dopo aver introdotto i termini di "pulsione sessuale", "libido", "oggetto sessuale" e "meta sessuale", si addentra nell'analisi della cosiddetta "inversione", quel fenomeno per cui certe persone hanno come oggetto sessuale individui appartenenti al medesimo o ad entrambi i sessi. Freud (1905/2012) definisce quest'ultima casistica come "persone invertite anfigene" o "ermafroditi psicosessuali", oggi annoverati tra coloro che presentano un orientamento sessuale di tipo "bisessuale". Freud (1905/2012) rileva inoltre come, già ai suoi tempi, fosse stata osservata in alcuni soggetti "*un'oscillazione periodica tra l'oggetto sessuale normale e quello invertito*" (pp. 21-22), suggerendo implicitamente l'ipotesi di bidirezionalità della pulsione sessuale, che può

dirigersi liberamente su oggetti tanto eterosessuali quanto omosessuali a seconda del carattere, dei condizionamenti ambientali e della situazione attuale dell'individuo.

Tenta poi di spiegare la natura dell'“inversione”, in un primo momento facendo riferimento sia al carattere *innato* sia all'eventuale degenerazione *acquisita* della pulsione sessuale, ma giungendo poi alla conclusione che nessuna delle due supposizioni conduce ad una chiarificazione del fenomeno (Freud, 1905/2012). Allora, ricorda ai lettori che, nonostante secondo il senso comune una persona possa essere solamente un uomo o una donna, la scienza “*conosce casi nei quali i caratteri sessuali appaiono obliterati*” (Freud, 1905/2012, p. 25), come nell'“ermafroditismo”, in cui i genitali della persona riuniscono caratteri sia maschili sia femminili, e nel cosiddetto “ermafroditismo vero”, dove si assiste, invece, allo sviluppo collaterale di entrambi gli apparati sessuali. In entrambe le situazioni si riscontra un'atrofizzazione reciproca (Freud, 1905/2012).

Al di là di questi rari casi, però, “*un certo grado di ermafroditismo anatomico*” - scrive Freud (1905/2012) - “*è proprio della normalità; in nessun individuo di normale formazione maschile o femminile mancano le tracce dell'apparato dell'altro sesso che, o continuano a sussistere, senza avere una funzione, come organi rudimentali, oppure sono state trasformate per assumere altre funzioni*” (p. 26). Da questi dati risulterebbe quindi la concezione di una “*struttura originariamente bisessuale, che nel corso dell'evoluzione si è mutata fino alla monosessualità con scarsi residui del sesso atrofizzatosi*” (Freud, 1905/2012, p. 26).

Anche per l'“inversione”, perciò, bisogna prendere in considerazione una “predisposizione bisessuale”, che si riflette nell'oggetto sessuale cercato. Infatti, Freud (1905/2012) osserva che la maggior parte degli omosessuali di sesso maschile mantiene il carattere psichico della virilità e cerca nell'oggetto sessuale, pur dello stesso sesso, qualità psichiche generalmente ritenute femminili come la timidezza, il ritegno, il bisogno di imparare e di aiuto. A tal proposito, egli si rifà all'esempio degli antichi greci, presso i quali l'omosessualità, che costituiva la norma nei rapporti interpersonali, era vissuta proprio come la ricerca delle caratteristiche femminili nel fanciullo o nel giovane allievo di cui l'adulto o il maestro si innamorava. Scrive Freud (1905/2012):

“In questo caso dunque l'oggetto sessuale [...] non è lo stesso sesso bensì l'unione dei caratteri dei due sessi, quasi il compromesso tra un impulso che richiede l'uomo e un altro

che richiede la donna, [...] per così dire il rispecchiamento della propria natura bisessuale” (p. 29).

In un’annotazione, Freud (1905/2012) chiarisce ulteriormente la sua visione in merito alla questione della bisessualità originaria della libido:

“Alla psicoanalisi l’indipendenza della scelta oggettuale dal sesso dell’oggetto, la ugualmente libera disponibilità di oggetti femminili e maschili come la si può osservare nell’età infantile in condizioni primitive e negli antichi tempi storici, appare piuttosto come l’elemento originario dal quale si sviluppano, mediante limitazione in un senso o nell’altro, sia il tipo normale sia quello invertito” (p. 30).

Prosegue poi evidenziando la distinzione operata dallo psicoanalista Sándor Ferenczi (1873-1933) tra il tipo “omoerotico soggettuale” e quello “omoerotico oggettuale”, termini con cui si definiscono, rispettivamente, l’individuo maschile che si sente e comporta come una donna e quello che ha invece sostituito l’oggetto erotico femminile con uno appartenente al suo stesso sesso. Tuttavia, aggiunge Freud (1905/2012), anche in questo caso *“in molte persone si trova mescolata una misura di omoerotismo soggettuale con un’altra di omoerotismo oggettuale”* (p. 31). Poi, ricorda ai lettori come in alcuni esperimenti di laboratorio, tramite l’asportazione e il successivo trapianto di gonadi dell’altro sesso, i ricercatori fossero riusciti a trasformare il maschio in femmina e viceversa in varie specie di mammiferi, tra cui quella umana. Riprende il tema nel secondo capitolo del terzo saggio, intitolato “Le trasformazioni della pubertà”:

“È stato possibile per via sperimentale trasformare un maschio in femmina e viceversa una femmina in maschio, mentre il comportamento psicosessuale dell’animale cambiava corrispondentemente ai caratteri sessuali somatici e di pari passo con essi” (Freud, 1905/2012, p. 103).

Queste esperienze laboratoriali hanno altresì dimostrato che l’influsso della forza determinante il sesso proverrebbe non dalla gonade in sé, bensì dalla cosiddetta “ghiandola puberale”, cioè dal tessuto interstiziale della stessa, secondo ulteriori ricerche *“predisposta normalmente in maniera ermafrodita”* (Freud, 1905/2012, p. 103). Questi dati, a suo dire, costituirebbero una prima conferma della “teoria della generale costituzione bisessuale degli animali superiori” formulata dal chirurgo tedesco Wilhelm Fliess (1858-1928), suo intimo amico e corrispondente epistolare fino al 1904, anno della rottura tra i due.

Ancora nel primo dei tre saggi, quando affronta la tematica delle “fissazioni di mete sessuali provvisorie”, Freud (1905/2012), parlando del sadismo e del masochismo, vale a dire dell’inclinazione sessuale a infliggere dolore all’oggetto sessuale o a riceverne, sostiene che entrambi occupano una posizione particolare fra le perversioni sessuali, in quanto *“la coppia antitetica attività-passività che ne è alla base appartiene ai caratteri generali della vita sessuale”* (p. 43) e in una nota aggiunta nel 1924 scrive:

“Ho dedotto per la coppia antagonistica sadismo-masochismo una posizione specifica, fondata sull’origine delle pulsioni” (ibidem, p. 44).

Egli, infatti, nel corso delle sue indagini e dei trattamenti psicoanalitici aveva riscontrato in seno al medesimo soggetto sia la forma attiva (sadismo) sia la forma passiva (masochismo) di tale perversione con regolarità tale da giungere infine ad affermare che *“un sadico è sempre pari tempo anche un masochista”* (Freud, 1905/2012, p. 44). Da questa evidenza, dal fatto cioè che certe inclinazioni perverse si presentino come coppie di contrari che convivono in maniera ambivalente all’interno della medesima persona, Freud (1905/2012) trae l’ipotesi teorica che la coppia sadismo-masochismo possa essere correlata a quella maschile-femminile, congiunta nella bisessualità, *“al posto della quale in psicoanalisi si deve [però] introdurre frequentemente la coppia attivo-passivo”* (p. 45).

Ancora, nella trentaduesima lezione di “Introduzione alla psicoanalisi” (1917), esaminando i fenomeni del sadismo e del masochismo, Freud (1917/2012) evidenzia come entrambe queste tendenze siano parzialmente presenti in ogni normale rapporto sessuale e le pone in relazione alla mascolinità e alla femminilità, *“come se esistesse qui una segreta affinità”* (p. 520).

Quindi, sadismo e masochismo, attività e passività, mascolinità e femminilità, costituirebbero i due poli opposti ma coesistenti dell’impasto pulsionale che si muove all’interno di ciascuno individuo, spingendolo talvolta a *proiettare* e *proiettare* all’esterno quello che lo abita interiormente, talaltra a *ricevere* ed *introiettare* dentro di sé quello che la realtà esterna gli offre. Freud (1905/2012) ribadisce questo concetto quando scrive:

“Dove si riscontra nell’inconscio una pulsione tale che sia suscettibile di accoppiarsi con una opposta, si può dimostrare di regola la presenza operante anche di quest’ultima. Ogni perversione “attiva” è dunque accompagnata [...] dalla perversione passiva corrispondente” (pp. 51-52).

In tal modo, la condizione psicopatologica deriverebbe non tanto dalla compresenza di queste opposte inclinazioni quanto piuttosto dalla predominanza (“inflazione” direbbe Jung) di una o dell’altra (Freud, 1905/2012).

Ancora, nel quarto capitolo del terzo saggio sulla teoria sessuale, dedicato alla “differenziazione del maschio e della femmina”, dopo aver ricordato come la netta separazione tra caratteristiche maschili e femminili avvenga solo con la pubertà, in quanto *“l’attività autoerotica delle zone erogene è la stessa nei due sessi, e [...] la possibilità di una differenza sessuale [...] è nulla per l’infanzia”* (Freud, 1905/2012, pp. 106-107), Freud (1905/2012) cerca di chiarire che cosa si debba intendere, in ambito scientifico, con le parole “maschile” e “femminile”.

Anzitutto, questi termini vengono adoperati, come già accennato, nel senso di “attività” e “passività”, a detta di Freud (1905/2012) l’unico significato utilizzabile in psicoanalisi. Poi, può essere attribuito a “maschile” e “femminile” un significato di natura biologica. In tal senso, il primo sarebbe caratterizzato dalla presenza di cellule seminali, il secondo di cellule ovariche, differenza dalla quale deriverebbero poi funzioni specifiche. Infine, in senso sociologico, tramite l’osservazione di individui maschili e femminili realmente esistenti, è dimostrabile che *“nell’uomo non si riscontra una virilità o una femminilità pura né in senso psicologico né in senso biologico”*, ma piuttosto che *“ogni persona singola [...] rivela un miscuglio del suo carattere sessuale biologico con tratti biologici dell’altro sesso e una combinazione di attività e passività”* (Freud, 1905/2012, p. 107).

A conclusione di questo quarto capitolo, Freud (1905/2012) dichiara ancora una volta, qui più esplicitamente che mai, la sua familiarità con l’idea della bisessualità innata:

“Da quando ho acquisito familiarità con l’idea della bisessualità, ritengo che questo fattore sia qui decisivo; senza tener conto della bisessualità, si potrà difficilmente giungere a comprendere le manifestazioni sessuali effettivamente osservabili nell’uomo e nella donna” (p. 107).

Il padre della psicoanalisi riprende poi il tema in “Fantasie isteriche e loro relazione con la bisessualità” (1908), dove definisce il sintomo isterico come *“l’espressione, da un lato, di una fantasia sessuale inconscia maschile e, dall’altro, di una femminile”* (Freud, 1908/2014, p. 205). Nello specifico, secondo Freud (1908/2014) tale sintomo non solo costituisce la risultante psicosomatica di un conflitto inconscio tra un moto pulsionale e un moto rimovente contrapposto, *“ma nel contempo può corrispondere a una fusione di due fantasie libidiche di opposto carattere*

sessuale” (p. 204). Per la comprensione profonda di questa condizione psicopatologica, come per molte altre, è necessario che lo psicoanalista aiuti il paziente a far emergere non una, bensì due fantasie sessuali, “*di cui una ha carattere maschile e l’altra femminile*” (ibidem, p. 204).

Come esempi Freud (1908/2014) cita i casi di un individuo che, durante la masturbazione, si eccitava immaginando una situazione in cui interpretava il ruolo sia dell’uomo sia della donna, e di una paziente che, durante un attacco isterico, sosteneva contemporaneamente sia la parte maschile sia la parte femminile della fantasia alla base dello stesso, cercando cioè di strapparsi le vesti con una mano (parte maschile della fantasia) e stringendole a sé con l’altra (parte femminile della fantasia).

Infine, al termine di questo breve scritto, Freud (1908/2014) sottolinea come questa scoperta sul significato bisessuale di alcuni sintomi isterici si accordi bene con l’ipotesi della disposizione bisessuale della psiche umana, particolarmente riconoscibile nei cosiddetti “psiconevrotici”, e avverte il lettore e i futuri psicoterapeuti che “*nel trattamento psicoanalitico è molto importante l’essere preparati al significato bisessuale di un sintomo*” (p. 206).

Freud (1917/2012) torna sulla questione nella Lezione quindicesima di “Introduzione alla psicoanalisi” (1917), dove, sulla scia di un contributo dello psicoanalista Alfred Adler (1870-1937), ricorda che “*tutti i sogni debbono essere interpretati bisessualmente, come il punto di confluenza di una corrente che possiamo chiamare virile con una femminile*” (p. 220). Infatti, già nella Lezione decima, dopo aver esaminato l’ipotetico significato maschile o femminile di molti simboli onirici, Freud (1917/2012) aveva parlato dell’“ambiguità dei simboli” e di un loro possibile “impiego bisessuale”, sostenendo che, nel segreto linguaggio dei sogni, a volte “*un simbolo prevalentemente maschile può essere impiegato per un genitale femminile o viceversa*” (p. 149). Il cappello, ad esempio, pur avendo di norma un significato maschile, può essere interpretato anche in senso femminile data la cavità interna della cupola.

D’altronde, costituisce un assioma fondamentale della psicoanalisi non solo che “*la vita psichica è [...] fatta [...] di coppie di opposti*” (Freud, 1917/2012, p. 76), ma anche che tali opposizioni non implicano alcuna contraddizione, dal momento che i processi primari appartenenti al sistema Inconscio sono caratterizzati, secondo Freud (1915/2014), dall’ambivalenza e, appunto, dall’“assenza di reciproca contraddizione”.

Nel dettaglio, nel capitolo *Pulsioni e loro destini* dell’opera “Metapsicologia” (1915), il padre della psicoanalisi parla delle tre grandi polarità o antitesi che, a suo dire, governerebbero la

vita psichica, influenzandone i moti pulsionali: la polarità cosiddetta “reale”, quella cioè costituita dalla coppia “soggetto (Io) - oggetto (mondo esterno)”, che si impone precocemente all’essere vivente; la polarità cosiddetta “economica”, caratterizzata dalla coppia “piacere-dispiacere”; la polarità cosiddetta “biologica”, costituita dall’antitesi “attività-passività”, nel senso che *“l’Io-soggetto è passivo nei confronti degli stimoli esterni e attivo in virtù delle proprie pulsioni”* (Freud, 1915/2014, p. 111). Quest’ultima polarità, tipica dell’organizzazione pulsionale pregenitale, durante la quale, secondo la teoria psicoanalitica, sarebbero in primo piano le pulsioni sadiche (pulsione di appropriazione) e anali (tendenze pulsionali con meta passiva), preannuncerebbe e verrebbe in seguito a confondersi e saldarsi con la polarità cosiddetta “sessuale”, costituita dal binomio “maschile-femminile” (Freud, 1915/1917/2012/2014).

Inoltre, nella medesima sezione della “Metapsicologia” (1915) Freud (1915/2014), parlando dei destini cui una pulsione può andare incontro, osserva come questa, oltre a volgersi sulla persona stessa del soggetto, cadere sotto l’effetto della rimozione o essere sublimata, possa anche trasformarsi nel suo contrario attraverso due differenti processi: l’“inversione di contenuto”, come nel caso della conversione dell’amore in odio, e il “cangiamento dall’attività alla passività”, intendendo quel *“processo mediante il quale la meta pulsionale si trasforma nel suo opposto, passando dall’attività alla passività o viceversa”* (Rutto, 2001, p. 51). Esempi di “conversione nell’opposto”, suo sinonimo, sono rintracciabili nella già citata coppia antitetica sadismo-masochismo e in quella costituita dal piacere di guardare (voyeurismo) e di essere guardati (esibizionismo), casi questi in cui, come rileva Freud (1915/2014), *“la trasformazione nel contrario riguarda soltanto le mete delle pulsioni: al posto della meta attiva (martoriare, contemplare) viene instaurata quella passiva (essere martoriato, essere contemplato)”* (p. 104).

Tuttavia, l’esempio più evidente di enantiodromia della meta pulsionale inconscia, nello specifico da passiva ad attiva, è rinvenibile nel meccanismo difensivo noto con il nome di “identificazione con l’aggressore”, formulato per la prima volta da Anna Freud nel suo *L’Io e i meccanismi di difesa* (1936) per riferirsi all’identificazione del soggetto passivo di un’aggressione (colui che è stato aggredito) con l’oggetto che l’ha attivamente perpetrata (colui che lo ha aggredito). Mediante questo processo difensivo, la persona si trasforma da vittima in carnefice di un’altra persona, nuova destinataria di un’aggressione che potremmo definire “transgenerazionale”, invertendo cioè il proprio ruolo da protagonista passivo ad attivo e sperimentando in tal modo un senso di controllo su una situazione angosciosa e dolorosa fino ad

allora subita impotentemente. L'identificazione con l'aggressore nasce dalla combinazione di altri due meccanismi, che sono l'"introiezione", ossia l'incorporazione di alcune caratteristiche dell'oggetto aggredente all'interno proprio Super-Io, e la "proiezione del senso di colpa", attraverso cui il soggetto attribuisce i propri impulsi proibiti agli altri e, più in generale, al mondo esterno, verso cui si scaglia con la stessa energica aggressività precedentemente subita (Rutto, 2001).

L'identificazione con l'aggressore, quindi, fondendo in una sostanziale unità i due elementi della proiezione e dell'introiezione, rappresenta una condizione psichica di indifferenziazione. Difatti, il soggetto inconsciamente influenzato da tale meccanismo non si rende nemmeno conto che il suo complesso dell'Io è talmente invischiato in un rapporto infantile, fantasmatico e simbiotico-dipendente con l'oggetto primario da non poter agire nella piena autonomia e libertà.

Ai fini della nostra ricerca, questo complesso meccanismo difensivo è interessante per la sua intima natura ambigua ed androgina. Esso, infatti, condensa al suo interno la polarità funzionale "proiezione-introiezione" che, utilizzando consapevolmente una metafora biologica, potrebbe corrispondere alla coppia antitetica "attività-passività", a sua volta legata alla dicotomia "maschile-femminile". Infatti, da un punto di vista psicopatologico, l'atto di *proiettare* (dal latino *proicere*, "gettare avanti") consiste proprio nel "gettare all'esterno" la propria "Ombra", metafora simbolica per intendere quei contenuti interiori che generano nell'individuo un senso di angoscia, persecuzione, colpa o semplicemente stress, analogamente a quanto avviene nell'unione sessuale a fini procreativi, dove l'uomo, una volta raggiunta la soglia massima di eccitazione, eiacula i propri prodotti seminali (proiezione) all'interno della cavità vaginale della donna, che è pronta ad accoglierli dall'esterno all'interno di sé (introiezione) affinché una cellula germinale maschile si incontri con una femminile. Sarà proprio questa congiunzione magica e creativa a dare origine, come un fulmineo insight, alla prima scintilla della vita che verrà.

Detto ciò, Freud riprende il tema della distinzione "maschile o femminile" nella trentatreesima lezione di "Introduzione alla psicoanalisi" (1917), dedicata alla femminilità. Qui ricorda ai lettori che la scienza anatomica, oltre ad aver definito il "maschile" e il "femminile" rispettivamente come "*il prodotto sessuale maschile, lo spermatozoo e il suo portatore*" e "*l'uovo e l'organismo che lo ospita*" (Freud, 1917/2012p. 518), ha anche dimostrato ormai da tempo la presenza, tanto nell'uomo quanto nella donna, di parti, pur atrofizzate, dell'apparato genitale di un sesso nell'altro. "*In questa presenza*" - scrive Freud (1917/2012) - "*essa [la scienza anatomica]*

vede un indizio di bisessualità, come se l'individuo non fosse uomo o donna, ma sempre l'uno e l'altra, e solo un po' più l'uno o l'altra” (pp. 518-519).

Dopo aver però tratto la conclusione che l'anatomia non può essere in grado di cogliere appieno il “carattere sconosciuto” costitutivo della “mascolinità” e della “femminilità”, Freud (1917/2012) allora tenta un approccio psicologico all'annosa questione e fa nuovamente riferimento alla nozione di “bisessualità psichica”. Tuttavia, ricorda ancora una volta che, in ambito psicoanalitico, sarebbe meglio utilizzare la polarità biologica “attivo-passivo” rispetto alla coppia “maschile-femminile”, pur riconoscendo un'affinità tra le due. Infatti:

“La cellula sessuale maschile è attivamente mobile, cerca quella femminile, e questa, l'uovo, è immobile, attende passivamente. Questo comportamento degli organismi sessuali elementari è esemplare per la condotta degli individui nel rapporto sessuale. Il maschio insegue la femmina allo scopo dell'unione sessuale, la assale, penetra in lei” (Freud, 1917/2012, p. 519).

Qualche pagina dopo, esaminando il rapporto della libido con la coppia di opposti maschile-femminile che domina la vita sessuale, Freud (1917/2012) enuncia a chiare lettere la sua ipotesi sulla natura neutra, bisessuale ed indifferenziata della pulsione sessuale:

“Vi è una sola libido, la quale viene messa al servizio tanto della funzione sessuale maschile quanto di quella femminile. Alla libido in sé non possiamo attribuire alcun sesso; se, seguendo la convenzionale equiparazione fra attività e mascolinità, preferiamo chiamarla “maschile”, non dobbiamo però dimenticare che essa rappresenta anche tendenze con mete passive. E, d'altra parte, qualificare la libido come “femminile” mancherebbe di qualsiasi giustificazione” (p. 534).

Ancora, in *Al di là del principio di piacere* (1920), Freud (1920/2014), una volta chiarita la relazione esistente fra la pulsionalità e il meccanismo della “coazione a ripetere” definendo la prima come “una spinta, insita nell'organismo vivente, a ripristinare uno stato precedente al quale quest'essere vivente ha dovuto rinunciare sotto l'influsso di forze perturbatrici provenienti dall'esterno” (p. 246), evidenzia come le cellule germinali (spermatozoi negli uomini, ovociti nelle donne) siano “animate” da una sostanza che, in parte, procede fino al termine del proprio sviluppo, coincidente con la morte naturale, e che in parte, essendo coinvolta nel processo di generazione di una nuova vita umana grazie alla fusione con un'altra cellula “ad essa simile e

tuttavia diversa” (p. 251), risale nuovamente fino all’inizio dello sviluppo, ripercorrendo così quel “cammino” cui deve la propria esistenza.

Freud (1920/2014) definisce “pulsioni di vita” (Eros) il gruppo di pulsioni sessuali conservatrici che “*riportano la sostanza vivente a fasi più primitive*” (p. 251) e operano contro l’intento delle avversarie e complementari “pulsioni di morte” (Thanatos). Le prime, infatti, attraverso la succitata funzione “ri-creativa” delle cellule germinali, “*lavorano [...] contro la morte della sostanza vivente e riescono ad attingere per essa quella che ci deve apparire come una potenziale immortalità*” (p. 251). In altri termini, “*è come se la vita dell’organismo seguisse un ritmo irresoluto: un gruppo di pulsioni si precipita in avanti per raggiungere il fine ultimo della vita il più presto possibile, l’altro gruppo, giunto a un certo stadio di questo percorso, ritorna indietro per rifarlo nuovamente a partire da un determinato punto e prolungare così la durata del cammino*” (Freud, 1920/2014, p. 251).

Quindi, attraverso la forza dell’Amore (Eros), il cui incessante sforzo, che potremmo definire “simbolico” (dal greco *sym-ballein*, “mettere insieme”, “incontrarsi”), è quello di “*connettere fra loro le sostanze organiche in unità sempre più vaste*” (Freud, 1920/2014, p. 254), ovvero attraverso la fusione erotica procreativa di uno spermatozoo con un ovocita, di un uomo con una donna o, sempre per analogia, di un principio psicologico maschile-penetrativo con uno femminile-ricettivo precedentemente in stato “diabolico” (dal greco *dia-ballein*, “dividere”), ossia scissi e divisi, l’individuo va oltre se stesso, va oltre la sua morte naturale, va oltre la “prima persona singolare” dell’Io, e diviene creatore di una nuova vita, di una “terza persona singolare” (Sé) bisessuale, di matrice cioè tanto materna (femminile) quanto paterna (maschile), mediante la quale si assicura, a tutti gli effetti, l’immortalità.

Perciò, anche da un punto di vista biologico, la creatività, intesa come la funzione di riunione androgina, ambivalente e sintetica del *symbolon* che è stato diabolicamente spezzato in due e sparso, potrebbe rappresentare, metaforicamente, la “chiave di volta della vita eterna” o, utilizzando la terminologia alchimistica, “l’Elisir di Lunga Vita”. Per dirla con Freud (1920/2014), “*la funzione sessuale può prolungare la vita e conferirle una parvenza di immortalità*” (p. 255).

Allora Freud (1920/2014) si domanda dove vada rintracciata l’origine della sessualità e, constatando che in ambito scientifico “*questo problema può essere paragonato a un sito tenebroso dove non è penetrato neppure il raggio di un’ipotesi*” (p. 270), si rivolge al mito platonico dell’androgino, che, come abbiamo già osservato, “*fa derivare [...] l’esistenza di una pulsione dal*

bisogno di ripristinare uno stato precedente” (p. 270), ossia, in gergo psicoanalitico, dal meccanismo della coazione a ripetere. Dopo aver ricordato brevemente il contenuto del mito, Freud (1920/2014) pone allora al lettore una serie di domande conclusive, alle quali, però, è in definitiva impossibile trovare una risposta, dal momento che sono congiunte all’insondabile ombelico del mistero. Ciononostante, nel mio caso di giovane apprendista nella scienza ed arte psicologica, questi interrogativi hanno svolto l’importante funzione di stimolarmi nella ricerca lungo il cammino tracciato da quello che ad oggi considero uno dei miei Maestri, perciò le cito integralmente:

“Dovremmo seguire l’indicazione che ci dà il poeta-filosofo, e azzardare l’ipotesi che la sostanza vivente nel momento in cui venne in vita sia stata frantumata in piccole particelle, che dopo di allora tendono a riunirsi mediante le pulsioni sessuali? [...] Che questi frammenti di sostanza vivente attingano in tal modo la pluricellularità, e alla fine demandino la pulsione della riunificazione, in una forma estremamente concentrata, alle cellule germinali? Ritengo che a questo punto facciamo bene a fermarci” (Freud, 1920/2014, pp. 271-272).

La forza di Eros rappresenterebbe quindi una co-azione a ripetere, vale a dire una spinta inconscia a tornare ad uno stato androgino, indifferenziato e simbolico precedente la differenziazione sessuale, cellulare ed organica. In altre parole, si tratterebbe di una tensione dinamica verso uno stato di Unità primordiale, presente nel profondo di ognuno di noi come nostalgico motivo che ci guida nell’*unio mystica* con l’Altro per ri-creare, in una nuova vita, in una nuova opera, quella primigenia condizione di immortalità in cui eravamo immersi, come feti nel liquido amniotico (*Thalassa*) della Grande Madre cosmica, e che ora, mortali, divisi e dispersi sulla Terra, ri-cerchiamo attraverso il nostro potenziale creativo.

Anche in “L’Io e l’Es” (1922) Freud (1922/2014) fa riferimento alla “bisessualità costituzionale dell’individuo”, indicandolo come uno dei fattori che, assieme al carattere triangolare della situazione edipica, renderebbe la relazione tra i figli e i genitori particolarmente complessa ed ambivalente. Secondo Freud (1922/2014), l’interferenza della bisessualità originaria dell’individuo nei destini del complesso edipico sarebbe duplice.

Anzitutto, sia per il bambino sia per la bambina, a seconda dell’intensità e della robustezza delle loro predisposizioni sessuali, il complesso edipico potrebbe risolversi in un’identificazione con la madre o con il padre. Nel caso del maschietto, la psicoanalisi parla di “impostazione

femminea” in tutti quei casi in cui il fanciullo, una volta abbandonato l’investimento oggettuale materno, si identifica con quest’ultimo anziché consolidare nel proprio carattere la “mascolinità” attraverso la “normale” identificazione con il padre. (Freud, 1922/1925/2013/2014). Per quanto riguarda la bambina, invece, se il tramonto del complesso edipico conduce all’identificazione con l’oggetto paterno perduto in luogo di quello “normale” materno, si parla di “complesso di mascolinità”. Questo complesso, secondo Freud (1925/2013), sarebbe motivato anche dalla cosiddetta “invidia del pene”, ossia dalla *“speranza che nonostante tutto un giorno o l’altro le si sviluppi un pene che la faccia diventare uguale all’uomo”* (p. 4774).

In secondo luogo, esisterebbe un complesso edipico “più completo”, di natura duplice, positiva e negativa, attiva e passiva, in virtù del quale tanto il bambino quanto la bambina manifesterebbero non solo un’impostazione ambivalente verso il genitore dello stesso sesso e una scelta oggettuale affettuosa verso quello di sesso opposto, ma anche l’inverso sotto forma di tenerezza omosessuale e gelosa ostilità eterosessuale (Freud, 1922/1925/2013/2014).

A tal proposito, in una lettera a Wilhelm Fliess datata 1° agosto 1899, Freud (1922/2014) scrisse che si stava abituando all’idea di considerare *“ogni atto sessuale come un processo nel quale sono implicate quattro persone”* (p. 303). A suo modo di vedere, al momento della definitiva risoluzione del complesso edipico, queste quattro tendenze si combinerebbero tra loro dando luogo ad un’identificazione col padre e con la madre. Questa duplice e congiunta identificazione, contrapponendosi prima e separandosi poi dal restante contenuto dell’Io, verrebbe infine a coincidere con il nascente “Super-io”, ossia con *“il rappresentante [psicologico] del nostro rapporto con i genitori”* (Freud, 1922/2014, p. 306). Non stupisce quindi che i genitori siano sovente raffigurati nei sogni sotto forma di Re e Regina o Imperatore e Imperatrice (Freud, 1917/2014), entrambi simboli, come precedentemente osservato, dei principi maschile e femminile del Rebis ermetico-alchemico.

Il Super-io, cioè *“l’essere superiore”* attraverso cui l’Io *“perpetua l’esistenza di quegli stessi fattori cui deve la propria origine”* (Freud, 1922/2014, p. 305), sarebbe dunque di natura androgina, sia maschile sia femminile, sia paterna sia materna. Configurandosi come l’ipotetica struttura psichica costruita dall’Io per fronteggiare e infine padroneggiare il complesso edipico, di cui è erede, il Super-io *“costituisce [...] l’espressione dei più potenti impulsi e degli sviluppi libidici più importanti dell’Es”* (Freud, 1922/2014, p. 306) e *“si riallaccia [...] all’eredità arcaica*

dell'individuo singolo” (p. 307). Si erge contro l'Io, rappresentante del mondo esterno, “*come avvocato del mondo interiore, dell'Es*” (p. 306). Scrive Freud (1922/2014):

“Ciò che ha appartenuto alla dimensione più profonda della vita psichica individuale si trasforma, mediante la formazione dell'ideale, in quelli che noi riteniamo i valori più alti dello spirito umano” (p. 307).

Seguendo questo filo argomentativo, logicamente anche l'Es, il magma pulsionale incandescente che ribolle all'interno del vulcano dell'Io, sarebbe di natura androgina e ambivalente (come peraltro avevamo già detto parlando dell'ipotetica “neutralità” della libido). Così, Super-io ed Es rappresenterebbero due facce opposte ma co-incidenti e complementari di un medesimo simbolo. Riecheggia nella memoria la frase sapienziale inscritta dal leggendario Ermete Trismegisto sulla *Tabula smaragdina*, secondo “*ciò che è in basso [Es], è uguale a ciò che è in alto [Super-Io]; e ciò che è in alto, è uguale a ciò che è in basso, per compiere le opere meravigliose dell'unica cosa [individuus]*” (citato in Dethlefsen, 1979/1984, p. 21).

Ancora, in uno scritto successivo, intitolato “Alcune conseguenze psichiche della differenza anatomica tra i sessi” (1925), Freud (1925/2013), dopo aver ripreso la tematica teorico-clinica della duplice natura, attiva e passiva, del complesso edipico maschile e femminile, conclude il suo breve saggio ribadendo la “disposizione bisessuale” di tutti gli esseri umani:

“Tutti gli esseri umani, in conseguenza della loro disposizione bisessuale, nonché della trasmissione ereditaria incrociata, uniscono in sé caratteri virili e femminili [...]” (p. 4778).

Infine, in una nota alla fine del quarto capitolo de “Il disagio della civiltà” (1929), Freud (1929/2013) ribadisce la sua ipotesi della bisessualità psichica innata, secondo la quale ogni individuo costituirebbe, da un punto di vista tanto biologico quanto psicologico, il risultato della “*fusione di due unità simmetriche, di cui [...] l'una è puramente maschile, l'altra femminile*”, anche se “*è ugualmente possibile che ogni metà fosse originariamente ermafrodita*” (Freud, 1929/2013, pp. 6390-6391), le cui specifiche esigenze, qualora insoddisfatte, potrebbero costituire l'origine di disturbo psicopatologico.

Tuttavia, sottolinea ancora una volta che, data la difficoltà ad afferrare psicologicamente una simile polarità di natura prettamente biologica, in ambito psicoanalitico “*il contrasto dei sessi sfuma in quello di attività e passività*” (Freud, 1929/2013, p. 6391) Questa sovrapposizione concettuale, commenta Freud (1929/2013), getta un'ombra sulla possibilità di chiarire il legame tra la dottrina della bisessualità e la sua “mitologia delle pulsioni” e costituisce quindi per la

psicoanalisi “un grave impedimento”. In parte, questa mia ricerca nasce proprio dal desiderio di proseguire nel cammino teorico-empirico intrapreso dal Maestro di Freiburg, poi abbandonato ma non senza la consapevolezza e la speranza che qualcuno, dopo di lui, avrebbe seguito le sue orme cercando, seppur parzialmente, di portare la luce dove prima regnavano le tenebre (*post tenebras lux*).

Infine, come ultimo elemento degno di nota ci terrei a ricordare che la dottrina della bisessualità psichica innata, come abbiamo visto, trova un antesignano nella tradizione cabalistica ebraica (Bakan, 2023).

Per cogliere meglio l'intimo legame esistente tra la dottrina psicoanalitica e la tradizione esoterica di matrice giudaica, occorre tenere presente che, sebbene si tratti di un evento biografico spesso diniegato, rimosso o semplicemente ignorato, la sera del 23 settembre 1897 Freud fu iniziato nella loggia *Wien* dell'*Independent Order of B'nai B'rith* (“L'Ordine Indipendente dei Figli dell'Alleanza”), un Ordine iniziatico nato in America nel 1843 e aperto ai soli ebrei (Cicciola, 2019). Consapevoli del fatto che apparteneva a questa fratellanza ebraica, di cui frequentava regolarmente (2 martedì al mese) la loggia viennese, come sappiamo dalle lettere scambiate con l'amico di allora Wilhelm Fliess (Bakan, 2023); che, durante una di queste riunioni, espose per la prima volta davanti ai suoi fratelli ebrei le sue scoperte pionieristiche nell'ambito dell'inconscio e del mondo onirico che di lì a pochi anni sarebbero confluite ne “L'interpretazione dei sogni” (1900); che durante e attraverso i lavori rituali i “Figli dell'Alleanza” entravano verosimilmente in contatto con un sapere di matrice esoterica, ossia “interiore” e “riservato a pochi”, di cui la Qabbalah ebraica rappresenta sicuramente uno dei più importanti contenitori; che, come si evince da una lettera a Fliess, ogni sabato sera, in compagnia dei suoi fratelli ebrei, si abbandonava ad un’“orgia di tarocchi”, un gioco di carte basate proprio sugli insegnamenti cabalistici (Bakan, 2023); e che fu proprio nel 1897, anno della morte del padre e della sua iniziazione, che egli incominciò quel percorso introspettivo (“esoterico”) di autoanalisi che lo portò dapprima ad abbandonare definitivamente il *Progetto di una psicologia* di stampo neurofisiologico e infine a divenire “Padre” della neonata psicoanalisi, fondata sull'analisi dei sogni, dei sintomi e dei simboli inconsci dell'essere umano; ecco, consapevoli di tutto ciò, non stupisce il fatto che Freud abbia adottato l'ipotesi della bisessualità psichica innata dell'uomo, presente in tutta la dottrina mistica ed esoterica ebraica.

3.3. Il rapporto contenitore-contenuto nella teoria di Wilfred Bion

Il contributo principale alla psicologia del profondo dello psicoanalista indiano naturalizzato britannico Wilfred Bion (1897-1979) in merito al tema della bisessualità psichica umana è rappresentato dalle sue teorizzazioni inerenti al cosiddetto “apparato per pensare”, che, secondo Bion (1962/2019), nascerebbe e si svilupperebbe grazie a un gioco di *proiezioni* ed *introiezioni* all’interno della relazione tra la madre (o il *caregiver*) e il bambino, ovvero di un rapporto educativo e di cura in cui un “contenitore” (madre/caregiver), indicato da Bion (1962/2019) con il segno ♀, è in grado di introiettare, metabolizzare e trasformare i “contenuti” grezzi proiettati al suo interno (protosensazioni o protoemozioni del figlio), rappresentati dal segno ♂.

Per analogia, l’essere umano sarebbe in grado di “apprendere dall’esperienza” (Bion,1962/2019), ossia di formare pensieri a partire dall’esperienza con la realtà inizialmente senza-nome, tanto interna quanto esterna, con cui entra in contatto, grazie ad una peculiare funzione psicologica, cosiddetta “funzione-alfa” - di cui il rapporto “bisessuale” ♀♂ costituisce, come vedremo, uno dei principali fattori - che replicherebbe, a livello *intra*-psichico, quanto sperimentato e, appunto, “appreso” nella relazione *inter*-psichica con l’oggetto primario.

Prima di entrare nel dettaglio, però, occorre fare un passo indietro. Va ricordato infatti che le principali concettualizzazioni dello psicoanalista anglo-indiano ebbero come antesignani i precedenti lavori teorico-clinici di Melanie Klein (1882-1960), un’importante psicoanalista infantile nonché analista dello stesso Bion. Nello specifico in “Note su alcuni meccanismi schizoidi” (1946), Klein (1946/2006) aveva postulato l’esistenza del meccanismo difensivo dell’“identificazione proiettiva”, in base al quale l’Io del soggetto scinderebbe da sé e proietterebbe all’esterno propri contenuti “negativi”, non riconosciuti e non accettati, in modo da generare nell’oggetto destinatario della proiezione “*vissuti che lui [il soggetto] non vuole, o che vuole che [l’oggetto] abbia*” (Bion, 1962/2019, p. 58).

In disaccordo con Sigmund e Anna Freud, per Klein (1946/2006) il Super-io si svilupperebbe nella primissima infanzia grazie alla precoce organizzazione dell’apparato mentale sulla base di un primitivo “moto oscillatorio” nel rapporto con il seno materno tra le cosiddette “posizione schizoparanoide” (PS) e “posizione depressiva” (D).

Secondo Klein (1946/2006), nei primi tre mesi di vita il bambino sperimenterebbe un senso di cosiddetta “onnipotenza fantasmaticizzata” o “magico-allucinatoria”, per dirla con Ferenczi (1909), poiché, grazie soprattutto alla “bacchetta magica” del pianto, vedrebbe i suoi desideri e

bisogni immediatamente realizzati e soddisfatti dall'intervento del "seno materno" (oggetto parziale attraverso cui identifica inizialmente l'oggetto totale "madre"), subito pronto ad allattarlo, cullarlo e contenerlo se, ad esempio, ha fame o sperimenta un'eccessiva tensione endosomatica. Quindi, con un semplice quanto ancestrale richiamo come il pianto, tutto pare essere a sua disposizione e gli si materializza davanti agli occhi. Tuttavia, proprio in virtù di queste piacevoli sensazioni di corrispondenza (*match*) tra le proprie esigenze interne e i rimedi provenienti dal mondo esterno, "sua maestà il bambino", come lo definì Freud (194), sperimenterebbe anche una forte frustrazione a fronte del mancato soddisfacimento dei propri bisogni. La realtà esterna, in tal modo, verrebbe a configurarsi come un luogo non solo disponibile e rispondente, ma anche ostile, pericoloso e angosciante, da guardare con sospetto.

Per far fronte a tali *dismatch* con il seno materno, il primitivo Io del bambino svilupperebbe allora alcuni meccanismi difensivi attraverso i quali la pulsione distruttiva percepita interiormente verrebbe parzialmente scissa e proiettata all'esterno, sulla madre. Perciò Klein (1946/2006) parla di posizione *schizo* (dal greco, "scindere") - *paranoide* (dal greco, lett. "oltre la mente"). All'interno di questa "fase", infatti, il seno materno, a seconda che si prenda cura di lui o meno, verrebbe percepito come alternativamente "buono" o "cattivo", data l'attuale impossibilità di tenere assieme ed integrare le due qualità. Inoltre, nonostante la proiezione, una quota di angoscia cosiddetta "persecutoria" continuerebbe a rimanere attiva, frammentando l'Io del bambino, non ancora in grado di trovare un senso di continuità nella madre e in sé (Gramantieri, Monti, 2019).

Poi, grazie alle ripetute esperienze di *match-e-dismatch* nella relazione primaria, nel secondo trimestre di vita l'Io del bambino si renderebbe gradualmente conto della necessità di "tollerare l'ambivalenza" dell'oggetto materno, contemporaneamente amato (*seno buono*) e odiato (*seno cattivo*), e incomincerebbe a ritirare le proiezioni, a comprendere cioè che le immagini esterne sono intimamente legate a quelle proprie interne (Gramantieri, Monti, 2019).

Se volessimo simbolizzare con una metafora biologico-sessuale questa dicotomica oscillazione psichica, la posizione schizoparanoide potrebbe corrispondere al polo dell'*attività* e, per similitudine, della *mascolinità*, in quanto il bambino *proietta* all'esterno propri contenuti interni che generano in lui un forte eccitamento endosomatico, mentre la posizione depressiva potrebbe corrispondere al polo della *passività-femminilità*, dal momento che in questa fase egli incomincia a ritirare, ossia a *re-introiettare*, le proprie proiezioni e la sua giovane psiche opera una primordiale *coniunctio oppositorum*, consistente nella tolleranza dell'ambivalenza, dell'ambiguità

e della “doppia natura” (*rebis*) dell’oggetto materno. In altri termini, in un primo momento l’Io precoce del bambino sembra avere la necessità di dividere (*diabàllein*), ossia di scindere in due parti, l’oggetto con cui vuole entrare in relazione, ma, se tutto procede per il verso giusto, questa frattura verrebbe poi risanata mediante la reintegrazione (*sybàllein*) della natura ambivalente e contraddittoria madre in un’unitaria ed “androgina” rappresentazione psichica.

Come preannunciato, Bion (1962) riprende le teorie kleiniane sia del modello oscillatorio dell’apparato mentale sia del meccanismo dell’identificazione proiettiva. Quest’ultimo, però, secondo lo psicoanalista britannico, non godrebbe di una natura esclusivamente difensiva, ma rappresenterebbe anche e soprattutto “*un fenomeno di sana e realistica comunicazione tra il bambino e la madre, una mutua influenza bi-direzionale tra soggetto e oggetto*” (Gramantieri, Monti, 2019, p. 121).

Secondo Bion (1962/2019), “*l’attività che conosciamo come ‘pensare’ era in origine una procedura per alleggerire la psiche dall’accrescimento degli stimoli*” (p. 58), procedura descritta proprio dal meccanismo kleiniano dell’identificazione proiettiva. Infatti, data l’immaturità, il neonato non è ancora in grado di metabolizzare autonomamente le forti impressioni sensoriali che sperimenta, scaturite ad esempio dalla fame, da dolori fisici, primitivi stati emotivi, ecc., per cui le vive negativamente e se ne vuole sbarazzare. Così le evacua sull’oggetto primario, il quale, se è “sufficientemente buono”, come avrebbe detto Donald Winnicott (1896-1971), ossia se è in grado di svolgere adeguatamente le funzioni di *holding* (“contenimento”), *handling* (“maneggiamento”) e *object presenting* (“presentazione dell’oggetto”) che gli competono in quanto genitore, si fa carico dei “fatti non digeriti” (Bion, 1962/2019) del suo piccolo e cerca di trasformarli in “dati mentalizzabili”, in elementi cioè successivamente disponibili per il pensiero.

Bion (1962/2019) denomina “*elementi-beta*” le informazioni sensoriali ed emotive che il soggetto percepisce come “cose in sé” non ancora rappresentate e rappresentabili e che proietta all’esterno, finendo però col circondarsi di oggetti inanimati “bizzarri”, “*cattivi e inadeguati a soddisfare i suoi bisogni*” (p. 34), ed “*elementi-alfa*” quegli elementi invece “masticati” dalla madre, restituiti al bambino in forma “digeribile” e “*adatti a essere immagazzinati e alle esigenze dei pensieri del sogno*” (p. 28). Definisce poi “*rêverie*” (dal francese, “fantasticheria”, “sogno ad occhi aperti”) la capacità ricettiva della mente materna, specificando che questo “*stato mentale aperto a ricevere, dall’oggetto d’amore, qualunque ‘oggetto’, e [...] quindi capace di ricevere*

l'identificazione proiettiva del bambino” (Bion, 1962/2019, p. 65) costituisce un “fattore” della cosiddetta “funzione-alfa materna”.

Il termine “funzione”, mutuato dalla geometria, è utilizzato da Bion (1962/2019) in ambito psicoanalitico per designare quella “*attività mentale propria di più fattori che operano insieme*” (p. 22) e con “funzione-alfa” egli intende quindi quell’operazione alla base della mentalizzazione che, attraverso la rêverie, trasformerebbe gli elementi-beta (impressioni sensoriali ed emozioni) in elementi-alfa (elementi comprensibili, mentalizzabili e disponibili per il pensiero) (Gramantieri, Monti, 2019). La funzione-alfa, a seguito delle ripetute interazioni tra la madre e il bambino, verrebbe trasferita dalla prima al secondo insieme agli elementi-alfa, consentendo lo sviluppo del pensiero, inteso anzitutto come la capacità di tollerare la frustrazione suscitata dall’assenza dell’oggetto primario e quindi di “apprendere dall’esperienza” (Gramantieri, Monti, 2019). A tal proposito, Bion (1962/2019), proprio in “Apprendere dall’esperienza” (1962), una delle sue opere principali, scrive:

“La formulazione più generale della teoria è la seguente: per imparare dall’esperienza, la funzione-alfa deve operare sulla consapevolezza dell’esperienza emotiva; gli elementi-alfa sono prodotti attraverso le impressioni delle esperienze; in tal modo è possibile serbarli e renderli disponibili per i pensieri del sogno e per il pensiero inconscio della veglia” (p. 30).

In altri termini, per mezzo della funzione-alfa, che si costruirebbe progressivamente grazie ad “*un’attività introiettiva [della mente] che mira ad accumulare oggetti interni buoni*” (Bion, 1962/2019, p. 60) e rappresenterebbe “il reciproco dell’identificazione proiettiva”, il bambino potrebbe apprendere qualcosa di nuovo da ogni esperienza emotiva e convertirla in un insieme di elementi-alfa, facendo poi riferimento alle proprie acquisizioni mnestiche per ristrutturare l’intero apparato mentale (Gramantieri, Monti, 2019).

È l’assenza della madre il miglior “test di qualità” della funzione-alfa introiettata e, conseguentemente, della capacità del bambino di tollerare le frustrazioni attraverso il pensiero. Infatti, fintantoché il seno materno è presente e lo allatta, egli si trova in una condizione di *godimento* e non può concepire alcun pensiero. È solo nel momento dell’assenza dell’oggetto, della “non-cosa” secondo la terminologia bioniana, che gli si offre la possibilità di *desiderare*, ossia di “*formare il sostituto simbolico del seno per modificare la frustrazione*” (Gramantieri, Monti, 2019, p. 122) e mettere in funzione l’apparato per pensare, posticipando così il piacere (compromesso tra principio di piacere e principio di realtà). Riassumendo, “*la funzione-alfa è [...]*

l'attività mediante la quale è possibile formare una rappresentazione mentale (simbolo) di un oggetto assente, di un affetto, di una funzione corporea, o di una pulsione istintuale" (Gramantieri, Monti, 2019, p. 123).

Secondo Bion (1962/2019), un progressivo miglioramento della funzione-alfa condurrebbe prima ad una proliferazione degli elementi-alfa, poi ad una loro graduale aggregazione e condensazione e infine alla formazione di quella che egli definisce, in quanto erede dell'insegnamento freudiano, "barriera di contatto". Simile alla membrana cellulare, tale barriera segnerebbe il "*punto di contatto e separazione tra elementi consci e inconsci*" (p. 41), dando quindi origine alla distinzione tra loro. In altri termini, essa consentirebbe quel mutuo scambio bidirezionale tra la coscienza e l'inconscio all'origine dell'attività di pensiero. Infatti, dovremmo ringraziare la questa barriera di contatto se, da un lato, i contenuti inconsci (elementi-beta) non inondano la nostra coscienza, altrimenti si formerebbe quello che Bion (1962/2019) denomina "schermo-beta", una barriera di contatto costituita cioè da elementi-beta, che potrebbe indurci a stati confusionali, allucinazioni, disarticolazioni del linguaggio e alla proiezione/evacuazione, mediante "forme di non-pensiero", di tali elementi, assieme a tracce di Io e Super-io, su oggetti esterni (formazione dei cosiddetti "oggetti bizzarri"); dall'altro, è sempre la barriera di contatto ad assicurare che la nostra coscienza non si inaridisca e continui invece ad essere bagnata e nutrita dalla sorgente fantastica, immaginale e onirica dell'inconscio (Gramantieri, Monti, 2019).

Partendo da queste riflessioni, Bion (1962/2019) giunge infine alla formulazione del cosiddetto "apparato per pensare". Per definirlo utilizza l'espressione "*contenitore-contenuto*" e raffigura questa coppia con i simboli mitologici astronomici, rispettivamente, di Venere ♀, dea romana dell'amore e della bellezza, in biologia significante del sesso femminile, e di Marte ♂, dio romano della guerra e della fertilità, significante, invece, del sesso maschile. Scrive Bion (1962/2019):

"Melanie Klein ha descritto un aspetto dell'identificazione proiettiva che riguarda la modificazione delle paure infantili; il bambino proietta una parte della propria psiche, ossia i propri cattivi stati interni, in un seno buono. Di lì, a tempo debito, i cattivi stati interni sono ripresi e re-introiettati. Il bambino sente che essi, nel corso del loro soggiorno nel buon seno, hanno subito una modificazione tale che l'oggetto re-introiettato è diventato tollerabile per la sua psiche. Da questa teoria astrarrò, per usarle come modello, l'idea di un contenitore nel quale un oggetto è proiettato e l'idea di un oggetto che può essere

proiettato nel contenitore: designerò quest'ultimo con il termine 'contenuto'. [...] Userò il segno ♀ per l'astrazione che rappresenta il contenitore, e ♂ per il contenuto” (p. 136).

Abbiamo visto che, secondo la concettualizzazione di Klein e della cosiddetta “psicoanalisi delle relazioni oggettuali”, nella mente dell'*infans* l'oggetto materno, ancora rappresentato nella forma di “seno”, sarebbe il primo ad essere percepito buono o cattivo, a seconda che soddisfi o meno i propri bisogni. Abbiamo anche visto che, per far fronte allo stato di tensione endosomatica che lo pervade, vissuti negativi annessi, il neonato, non ancora in grado di “tenere unito” un oggetto che gli suscita simili emozioni contraddittorie, avrebbe la necessità di scinderlo in due parti, appunto in “seno buono” e “seno cattivo”. Attraverso i primitivi meccanismi difensivi della *proiezione* e dell'*introiezione*, egli, rispettivamente, espellerebbe ed evacuerebbe all'esterno, sulla madre e sulla realtà circostante, la rappresentazione della parte cattiva e, viceversa, conserverebbe al proprio interno quella buona, seguendo una sorta di strategia autoconsolatoria (Gramantieri, Monti, 2019). Quindi, nella relazione con la madre si verificherebbe, come precedentemente descritto, una continua oscillazione tra la “posizione schizoparanoide” (PS) e la “posizione depressiva” (D), in un gioco di reciproche proiezioni ed introiezioni (Gramantieri, Monti, 2019).

Utilizzando la terminologia bioniana, potremmo altresì dire che in questa dinamica “*si passa da uno stato di pensiero senza forma, con immagini caotiche e sparse (PS), a uno stato di nuova comprensione (D), con gli oggetti che, prima scissi, e quindi parziali, ora vengono integrati e percepiti come interi*” (Gramantieri, Monti, 2019, p. 127).

Pertanto, l'espressione “contenitore-contenuto” descrive l'utilizzo che il bambino farebbe della madre nella PS come *contenitrice* dei suoi *contenuti*, ossia delle sue identificazioni proiettive (elementi-beta), le quali, grazie alla *rêverie* e alla funzione-alfa materne, verrebbero trasformate in elementi-alfa (simboli), “*consentendo alla coerenza (D) di emergere dalla frammentazione (PS)*” (Gramantieri, Monti, 2019, p. 128). L'elemento processuale sintetico “*che dà coerenza agli oggetti della posizione schizoparanoide e in questo modo dà avvio alla posizione depressiva*” (Bion, 1962/2019, p. 132) è chiamato da Bion “*fatto scelto*”. Utilizzando il linguaggio psicodinamico contemporaneo, potremmo tradurlo con il termine “*insight*”, indicando quest'ultimo, al pari del primo, il collegamento e la ri-unione simbolica, sotto forma di un'improvvisa intuizione, di fenomeni apparentemente slegati tra loro.

L'oscillazione PS <—> D e il rapporto contenitore-contenuto ♀♂ sarebbero dunque fattori della funzione-alfa e, compiendo un mutuo lavoro, costituirebbero la base del pensiero, vale a dire

quella attività “gnostica” (dal greco *gnòsis*, “conoscenza”) che consente alla psiche di tollerare la frustrazione e “apprendere dall’esperienza”. Grazie alla relazione “commensale” tra la madre e il bambino, che corrisponde, come vedremo più avanti, a quella fra analista/psicoterapeuta e analizzando/paziente, il bambino può introiettare, oltre agli elementi-beta “trattati e bonificati” in elementi-alfa figurabili e rappresentabili, la funzione-alfa materna e i fattori che la costituiscono, ossia l’oscillazione $PS \longleftrightarrow D$, il rapporto ♀♂ in continua evoluzione trasformativa e l’oscillazione tra la cosiddetta “capacità negativa” (CP) e il cosiddetto “fatto prescelto” (FP). Infatti, l’“apparato per pensare i pensieri”, come ci ricorda lo psicoanalista Antonino Ferro (2002) riprendendo la lezione bioniana, sarebbe costituito:

- in primis, dall’oscillazione tra posizione schizoparanoide e posizione depressiva, “*data da quella capacità della mente di tollerare la frammentarietà, l’apertura di senso, l’indeterminatezza da un lato e di tollerare la chiusura di senso, la cesura, dall’altro*” (p. 63);
- secondariamente, dal rapporto “contenitore-contenuto”, ossia dal processo attraverso il quale, tramite la relazione con la mente accogliente e disponibile di un altro, il soggetto può sviluppare un “luogo” (contenitore) in cui, a sua volta, accogliere, tenere e mantenere i propri oggetti interni (contenuti);
- infine, dall’oscillazione, analoga a quella tra $PS \longleftrightarrow D$, tra “capacità negativa” e “fatto prescelto”, termini con cui si intendono, rispettivamente, la capacità di tollerare il dubbio e un “senso di infinito” (stato caotico-diabolico), ossia “*uno stato in cui tra gli elementi non si vede ancora una coerenza*” (Bion, 1962/2019, p. 139), privo però del senso di persecuzione tipico della posizione schizoparanoide, e la capacità opposta ma complementare di saturare costruttivamente e coerentemente un senso finito, imprevisto e nuovo (stato ordinato-simbolico) (Ferro, 2002).

Dunque, l’apparato per pensare e per sognare¹ funzionerebbe bene solo laddove si riuscisse a mantenere una flessibile natura “androgina”, maschile-e-femminile (♂♀), positiva-e-negativa (FP-CN), contenutistica-e-contenitrice (contenuto-contenitore), proiettiva-e-introiettiva (PS-D), penetrativa-e-ricettiva (interpretazioni di senso finite e ordinate e rêverie, tolleranza del dubbio e del senso di infinito), in una parola *simbolica-e-diabolica*.

¹ Secondo Bion, il pensare e il sognare sono espressione dello stesso meccanismo mentale di trasformazione delle protoemozioni e protosensorialità (elementi-beta) in elementi protovisivi (elementi-alfa). Quest’ultimi costituiscono i “*mattoncini del ‘pensiero onirico della veglia’, cioè della matrice protovisiva che continuamente “filma” sensazioni, sensorialità, facendone immagini non direttamente conoscibili*” (Ferro, 2002, p. 2)

In definitiva, è *come se* la mente, per apprendere dall'esperienza, per conoscere ed essere creativa, ossia per riformulare in maniera nuova ed originale² qualcosa di ancora ignoto, senza nome e pre-simbolico che si agita al suo interno, dovesse assumere un atteggiamento tanto passivo-ricettivo, come la Terra, pronta ad accogliere il seme, e l'Acqua, sorgente di fertilità, quanto attivo-penetrativo, come il Fuoco, rappresentato dai calorosi e luminosi raggi del Sole, responsabili del processo attraverso cui le piante producono energia e sostanze nutrienti (fotosintesi clorofilliana), e come l'Aria, che, grazie all'ossigeno che contiene, le fa respirare, consente l'assorbimento della maggior parte dei nutrienti necessari al loro sviluppo e, avvolgendo l'intero nostro pianeta, le protegge dai raggi del Sole e le fa sopravvivere. Solo così il seme, sprofondato nella Terra, nutrito dall'Acqua e dal Fuoco e protetto dall'Aria, può sprigionare la sua intima creatività, mettere radici e, al momento opportuno (*kairòs*), emergere come *fállos* ("germoglio" in greco), come "fatto prescelto", dopo un lungo periodo di incubazione e oscurità ("capacità negativa"). Solo così, riunendo, ossia "riportando all'Unità", i Quattro macroelementi che dividono e governano (*dividi et impera*) la vita materiale, la Natura fisica-e-psichica può creare la *quinta essentia*, ossia dar vita all'Albero della Vita, da cui poi il "Frutto", far nascere il "Figlio" e realizzare così la sua "Grande Opera".

3.4. *Animus e Anima nella psicologia analitica di Carl Gustav Jung*

Dopo le declinazioni freudiane, kleiniane e bioniane del costrutto di androginia (o bisessualità) psichica in ambito psicoanalitico, giungiamo ora all'approfondimento di tale motivo psicologico secondo il pensiero di Carl Gustav Jung (1875-1961) e della "psicologia analitica", disciplina da lui fondata in seguito alla catartica separazione da Freud.

Anzitutto, in "Simboli della trasformazione" (1912/1952), il primo degli scritti junghiani successivi all'allontanamento da Freud e dalla psicoanalisi, Jung (1912/1952/2012) tenta di spiegare la presenza di simboli fallici nelle rappresentazioni di alcune divinità femminili. Secondo lo svizzero, queste, al pari delle loro divine controparti maschili, sono simboli della libido, ossia "della forza vitale psichica, dell'elemento "straordinariamente potente", della personificazione

² "Originale" nel senso letterale del termine, ossia "vicina all'origine", vicina ad "O", avrebbe detto Bion, vicina allo 0 ("zero") direbbero i matematici, origine degli assi cartesiani e dei quattro quadranti, positivi e negativi, che ne risultano, o vicina all'Uovo cosmogonico primordiale, secondo il linguaggio esoterico e mitologico.

del concetto di mana” (p. 221). Anticipando la sua posteriore teoria dell’*Anima* e dell’*Animus*, che analizzeremo tra poco, Jung (1912/1952/2012) scrive:

“Una delle ragioni principali di ciò sta nel fatto che come nell’uomo si cela l’elemento femminile, così nella donna si cela l’elemento maschile” (p. 221).

Come immagine per esprimere efficacemente il carattere bisessuale della libido Jung (1912/1952/2012) individua proprio quella dell’Albero della Vita, sotto la cui forma, essendo in primo luogo “un albero genealogico che porta frutti, quindi una sorta di progenitrice” (p. 219), erano venerate numerose dee. Tuttavia, l’Albero, dato il tronco ligneo che fuoriesce dalla cavità della terra, è un simbolo dal carattere non solo femminile e materno, ma anche maschile, fallico e penetrativo, tant’è che l’inconscio può farne un impiego bisessuale.

Inoltre, qualche pagina prima, tra gli esempi dei “*numerosi [...] tentativi sia mitologici che filosofici di formulare e di rendere sensibile la forza creatrice che l’uomo conosce solo come esperienza soggettiva*” (p. 140), Jung (1912/1952/2012) aveva citato la dottrina del neoplatonico Plotino (203/205-270), che paragonava l’Uno, ossia il *principium partum*, con la Luce, l’*intellectus* con il Sole (principio maschile) e l’*anima mundi* con la Luna (principio femminile). Ancora una volta, quindi, il potenziale creativo e generativo della natura e dell’essere umano sembra fondarsi sulla congiunzione di qualità solari e lunari, maschili e femminili, positive e negative, penetrative (PS, FP, contenuto) e ricettive (D, CN, contenitore). Traspare l’idea che solo questa riunione possa “riconduurre all’Unità” indivisa primordiale, all’Origine (“O”) del Mondo. Pertanto, ogni atto creativo, pur nell’illusione che produca qualcosa di nuovo e inedito, in realtà è “originale” nel senso che ri-produce quella condizione eterna ed essenziale che soggiace ad ogni creazione, che è il *symbolon* originario, la sintesi primordiale e indifferenziata, l’ambivalenza costitutiva della vita.

Jung riprenderà specificatamente il tema dell’ermafroditismo nelle opere *Psicologia e alchimia* (1944), *La psicologia della traslazione* (1946) e *Mysterium coniunctionis* (1955), dedicati all’indagine dell’universo simbolico alchemico e ai sottili e intimi legami di quest’ultimo con la disciplina psicologica e la pratica psicoterapeutica, ma non è questa la sede opportuna per l’analisi di simili testi, che richiederebbe uno spazio e un tempo di approfondimento eccessivi. Ciò che invece costituisce una pietra miliare non solo della riflessione junghiana sull’originaria natura androgina della psiche ma anche della nostra ricerca sono i costrutti di *Anima* e *Animus*, archetipi dell’inconscio collettivo che Jung formulò compiutamente per la prima volta nell’opera “*Tipi psicologici*” (1921). Prima di addentrarci nel tema, però, ritengo utile una breve introduzione sulla

concezione psicologica di Jung e per farlo mi avvalerò di un prezioso testo di Jolande Jacobi (1890-1973), sua allieva e assistente, intitolato “La psicologia di C.G. Jung” (1944), in cui sono esposti i punti salienti del pensiero junghiano e della sua prassi terapeutica.

Anzitutto, è bene tenere a mente che, secondo la prospettiva junghiana, il complesso dell’Io sarebbe partecipe di entrambi i campi che costituiscono la psiche, ossia tanto della *coscienza* quanto dell’*inconscio*, che, integrandosi e contrastandosi al contempo, starebbero tra loro in una relazione complementare e compensatoria che risponderebbe ad una legge omeostatica intrinseca alla stessa struttura della psiche. Secondo Jung, in virtù di questa legge strutturale inviolabile, ogni essere umano sarebbe orientato *naturaliter* al raggiungimento della cosiddetta “totalità psichica”, concetto con il quale egli cerca di esprimere “*una specie di integrazione in sé, un’unificazione delle parti, una sintesi creativa*” (Jacobi, 1944/2014, p. 23).

Jung denomina “Sé” l’immagine archetipica che porterebbe al ricongiungimento dei sistemi psichici parziali della coscienza e dell’inconscio. Il Sé rappresenterebbe così il “centro della totalità psichica”, al cui interno i due sistemi si integrerebbero. In definitiva, si tratterebbe del *symbolon* contrapposto al *diàbolon* di cui abbiamo parlato finora, che ha natura paradossale, androgina, ambivalente, sintetica ed unitaria. Scrive poeticamente Jung (1928/2012):

“Questo “qualcosa” ci è estraneo eppure vicinissimo, coincide con noi eppure non è da noi conoscibile, è un centro virtuale di costituzione talmente misteriosa che può esigere tutto, la parentela con gli animali e con gli Dei, con i cristalli e con le stelle, senza farci meravigliare e senza suscitare la nostra disapprovazione [...]. Esso potrebbe parimenti venire definito come “il Dio in noi”. Gli inizi di tutta la nostra vita psichica sembrano scaturire, inestricabili, da questo punto, e tutte le mete ultime e supreme sembrano convergervi. Questo paradosso è inevitabile [...]. [...] Il Sé ha il carattere di un risultato, di una meta conseguita, di qualcosa prodottosi a poco a poco e divenuto sperimentabile con molte fatiche. Pertanto il Sé è anche la meta della vita, perchè è la più perfetta espressione della combinazione fatale che si chiama individuo, e non solo del singolo uomo, ma di un intero gruppo, nel quale l’uno integra l’altro per costituire l’immagine completa” (pp. 160-162).

Jung (1928/2012) definisce “processo di individuazione” la via che condurrebbe al Sé, percorrendo la quale l’essere umano, divenendo nietzschianamente ciò che è nella sua più intima natura, aspirerebbe a tornare *individuus*, ossia “indivisibile”. Così ne parla Jung (1928/2012):

“Individuarsi significa diventare un essere singolo e, intendendo noi per individualità la nostra più intima, ultima, incomparabile e singolare peculiarità, diventare se stessi, attuare il proprio Sé” (p. 85).

Questa breve premessa ci serve per comprendere meglio il modo in cui, secondo lo svizzero, gli archetipi di Anima e Animus e le rispettive immagini archetipiche si relazionerebbe con l’Io cosciente e con la *Persona* (dal latino, “maschera”), cioè con il ruolo sociale dell’individuo. Ciò detto, muniti dei giusti strumenti, possiamo finalmente iniziare a lavorare in questo cantiere speculativo junghiano.

La prima definizione di *Anima* e *Animus* è fornita da Jung (1921/2011) nell’appendice all’opera “Tipi psicologici” (1921), in cui, dopo aver definito la *psyche* come “*un determinato e circoscritto complesso di funzioni che meglio di tutto si potrebbe caratterizzare come “personalità”*” (p. 450), scrive a proposito della sua natura:

“Per quanto concerne il carattere dell’anima, vale [...] il principio generale secondo il quale essa, nel suo complesso, è complementare al carattere esteriore. [...] L’anima suole contenere le qualità genericamente umane che fanno difetto all’atteggiamento cosciente [...] Ma la complementarietà dell’anima riguarda anche il carattere del sesso [...]: una donna molto femminile ha un’anima maschile, un uomo molto virile ha un’anima femminile. [...] Se per l’uomo parliamo di un’Anima [in latino], dovremmo a rigore parlare per la donna di un Animus” (pp. 455-456).

Successivamente, facendo ricorso ad un lessico ancor più neutrale, Jung (1928/2012) si riferisce alle immagini dell’Anima e dell’Animus nei termini di “complessi psichici semiconsci con funzione parzialmente autonoma”, indicando con ciò “categorie a priori di natura collettiva”, “immagini virtuali” e “disposizioni psichiche” che emergerebbero autonomamente dall’inconscio tutte le volte che il soggetto le “attualizza”, fa acquisire loro cioè contenuto e influenza, imbattendosi in oggetti, eventi e fatti empirici che le toccano e le rendono coscienti. Per via della loro funzione parzialmente autonoma, l’attività di questi complessi viene avvertita dalla persona come quella di un essere indipendente. Da ciò, spiega Jung (1928/2012), deriverebbe l’idea ampiamente diffusa che l’anima esista “autonomamente”, appunto, in un mondo di realtà invisibili e ultraterrene.

Perciò, con i termini Anima e Animus Jung (1921/1928/2011/2012) vuole prima di tutto identificare quella “*parte della psiche che ha attinenza col sesso opposto*” (Jacobi, 1944/2014, p.

143), ossia l'immagine (o le immagini) dell'altro sesso che ciascun individuo porta in sé, di carattere femminile (*Anima*) o maschile (*Animus*) a seconda che questi sia uomo o donna. Trattandosi di immagini e personificazioni qualitativamente complementari alle caratteristiche che il soggetto si attribuisce coscientemente e attraverso cui si relaziona con il mondo esterno (con la coscienza collettiva), ovvero complementari alla maschera (*Persona*) da lui abitualmente indossata (*habitus*), Anima e Animus, su cui si fonderebbero i rispettivi complessi parzialmente autonomi, atterrebbero fondamentalmente al mondo inconscio dell'individuo e corrisponderebbero al suo "volto" interiore (Jacobi, 1944/2014). Secondo Jung (1928/2012), infatti, esisterebbe una relazione compensatoria fra la Persona, "*un complicato sistema di relazioni fra la coscienza individuale e la società*" (p. 107), e l'Anima, relazione che potremmo sintetizzare con la frase: "*dietro la maschera nasce poi la cosiddetta "vita privata"*" (p. 108).

Tali "immagini dell'anima", che compenserebbero e integrerebbero androgenicamente l'unilaterale monosessualità della coscienza, troverebbero il loro corrispettivo biologico, come già suggerito da Freud, nella presenza, seppur minoritaria, di geni del sesso opposto all'interno del corredo genetico individuale. Infatti, è stato dimostrato che non è l'assoluta, bensì la relativa predominanza di geni maschili o femminili a determinare, salvo rarissime eccezioni (come nel caso delle persone cosiddette *intersessuali*) la definitiva mascolinità o femminilità del sesso biologico. Da un punto di vista psicologico, invece, l'Anima nell'uomo e l'Animus nella donna indicherebbero, da un lato, la conformazione del nostro specifico rapporto con il sesso opposto, che recherebbe anzitutto l'impronta (*typos*) della relazione con la madre per l'uomo e con il padre per la donna, e, dall'altro, il deposito delle esperienze con l'altro sesso che gli uomini e le donne di ogni luogo e tempo hanno fatto, interiorizzato e metabolizzato lungo l'intera catena evolutiva (Jacobi, 1944/2014). In altri termini, si tratterebbe di immagini ereditarie collettive dell'uomo e della donna (Jung, 1928/2012) che rappresenterebbero, scrive Jung (1928/2012), "*il sedimento di tutte le esperienze della serie degli antenati*" (p. 105).

Tuttavia, trattandosi di fattori inconsci, latenti e non ancora differenziati, il modo più primitivo per vederli, venirli a contatto e quindi ri-conoscerli, come abbiamo visto nel caso dell'identificazione proiettiva, è proprio di *proiettarli* all'esterno, per cui "*si sperimenta il proprio fondamento eterosessuale primigenio [...] in un altro [...], che rappresenta le proprietà della nostra anima*" (Jacobi, 1944/2014, pp.143-144).

Dal momento che gli archetipi collettivi dell'Anima e dell'Animus si reincarnerebbero nella psiche di ogni bambino e di ogni bambina, questi verrebbero anzitutto proiettati sulla madre e sul padre, ossia sui primi esseri umani di sesso opposto con cui ci relazioniamo intimamente, che diverrebbero così i primi "portatori del fattore generatore di proiezione" (Jung, 1951/1997). Poi, con l'ingresso nell'età l'età adulta, quando cioè la coscienza dell'individuo dovrebbe essere riuscita a depotenziare l'influenza esercitata dai genitori e dalla loro "imago", l'uomo e la donna proietterebbero i loro rispettivi tratti latenti femminili e maschili non più sulla madre o sul padre ma su quelle donne e su quegli uomini che maggiormente eccitano il loro sentimento. Si tratterebbe di un processo proiettivo fondamentale, che consentirebbe l'instaurazione di un rapporto di intimità con una "alterità" non solo personificata e incarnata, ma anche psichica, ossia con le proprie più profonde componenti inconscie. D'altro canto, secondo la psicologia analitica, le figure di Anima e Animus svolgerebbero proprio una funzione di "psicopompi" e "mediatori tra la coscienza (l'Io) e l'inconscio (il mondo interno)", come Jung ha avuto modo di riscontrare nei sogni, nelle visioni e nelle raffigurazioni artistiche sue e dei suoi pazienti (Jung, 1951/1997).

Detto ciò, proveremo ora a tratteggiare la specifica natura di queste immagini interiori controsessuali, complementari e compensatrici dell'atteggiamento *personale, abituale* e cosciente dell'individuo. Riprendendo la succitata definizione di "Anima" in "Tipi psicologici" (1921), vi leggiamo:

"Come per l'uomo, per quanto riguarda l'atteggiamento esteriore, prevalgono in genere, o almeno vengono considerati come ideali, la logica e la concretezza, così nella donna prevale il sentimento. Nell'anima però il rapporto s'inverte: nei riguardi dei processi interiori l'uomo si vale del sentimento, mentre la donna della ponderazione" (Jung, 1921/2011, p. 456).

E in "Aion: Ricerche sul simbolismo del Sé" (1951), Jung (1951/1997), ricorrendo nuovamente all'archetipica esperienza che fa da sfondo al rapporto tra il neonato essere umano e i suoi genitori, scrive:

"Come l'Anima corrisponde all'Eros materno, così l'Animus corrisponde al Logos paterno. [...] "Come l'Anima per mezzo dell'integrazione apporta Eros alla coscienza, così l'Animus apporta Logos; e come l'Anima presta alla coscienza maschile relazione e connessione, così l'Animus presta alla coscienza femminile riflessività, ponderatezza e conoscenza" (pp. 14-16).

Infatti, mentre la coscienza puramente femminile, attenta alla dimensione particolare e soggettiva della cura, sarebbe maggiormente caratterizzata dalla qualità relazionale, connettiva e potremmo dire “simbolica” dell’*Eros*, quella puramente maschile, generalmente impegnata nella discussione di problemi filosofici, religiosi e sociopolitici astratti, generali e collettivi e nella loro risoluzione pratica, sarebbe più affine al principio discriminatore, conoscitivo e razionale del *Logos* (Jung, 1951/1997). Potremmo dire con Jung (1928/2012) che *“l’atteggiamento cosciente della donna è in generale molto più esclusivamente personale di quello dell’uomo”* (p. 127), al quale di norma interessa maggiormente il generale (il popolo, lo Stato, gli affari, ecc.). Perciò, *“l’esclusività passionale è [...] nell’uomo, una qualità dell’Anima; la pluralità indeterminata, nella donna, dell’Animus”* (p. 128).

Di conseguenza, l’uomo porterebbe dentro di sé una donna (principio *mater*) erotica, sentimentale, attenta alla singolarità e alla temperatura affettiva delle relazioni umane (fattore individuale), mentre la donna sarebbe inconsciamente guidata da un uomo (principio *pater*), o meglio da un’assemblea di uomini che, in qualità di rappresentanti della “somma delle opinioni tradizionali”, emetterebbero inoppugnabili e ragionevoli sentenze generali, astratte e collettive di natura filosofica, morale e religiosa (fattore collettivo). Scrive Jung (1928/2012):

“Come l’uomo fa fuoriuscire la sua opera, creatura completa, dalla sua femminilità interiore, così la mascolinità della donna produce germi creatori che possono fecondare la femminilità del maschio” (p.127)

Dunque, se l’Anima fosse la contenitrice (♀) e l’intuitiva ispiratrice (Musa) della creatività interiore dell’uomo, come è evidente, ad esempio, in molte canzoni o poesie d’amore maschili, l’Animus, *“sedimento di tutte le esperienze che le antenate fecero dell’uomo”* (Jung, 1928/2012, p. 127), sarebbe il *lògos spermatikòs*, ossia quell’ente generatore e creatore di contenuti (♂) che permetterebbe al seme sotterraneo di venire alla luce come germoglio o, fuor di metafora, che “proietterebbe” nel mondo esterno, sotto forma di oggetto, parola, semplice movimento o figlio, quella fantasia creativa interiore che costituisce il nocciolo della nostra più intima essenza.

Infatti, la realtà materiale (artificiale) che ci circonda appartenne un tempo ai processi primari dell’inconscio sotto forma di desiderio, immaginazione e fantasia. La penna con cui scriviamo, il tavolo su cui lavoriamo, la stanza e la casa in cui abitiamo sono creazioni nate dall’incontro tra il principio di piacere e il principio di realtà, tra la realtà psicologica soggettiva dell’essere umano e la realtà fisica oggettiva in cui si è trovato a vivere. La *coniunctio* di

speculazione e operatività, fantasia e rigore, essenza e metodo, contenitore e contenuto ha dato vita ad una realtà obiettiva e mitologica al tempo stesso, che sosta all'interno di un'area sintetica che lo psicoanalista Donald Winnicott ha definito *transizionale*. È l'area in cui si situa il gioco infantile, in cui cioè la realtà interna psicologico-soggettiva e quella esterna fisico-oggettiva si confondono e con-penetrano in maniera complessa e "androgina", ri-unendo eroticamente quel *symbolon* originario (O) che la mente razionale e discriminatrice ha spezzato, diviso e catalogato per dare un contorno, una forma, un confine allo Zero inconscio ed indifferenziato (*ordo ab chao*) che soggiace all'intera esistenza terrena. Quest'area di *transitus* corrisponde alla *vescica piscis* cristiana, simbolo del Cristo-Sé e della Vita, o alla *yonì* induista ed emerge, a forma di *mandorla*, dall'intersezione di due cerchi dello stesso raggio il cui rispettivo centro si trova sulla circonferenza dell'altro.

Animus e Anima svolgerebbero dunque una funzione di *transitus* tra la coscienza e l'inconscio: secondo una logica omeostatica, simbolica e compensatrice, le componenti inconse della donna corrisponderebbero qualitativamente alle componenti coscienti dell'uomo e viceversa, cosicché sarebbero il principio maschile del *Logos* e quello femminile dell'*Eros* a guidare, rispettivamente, la donna e l'uomo nell'intima conoscenza di sé.

Queste caratteristiche, che possono apparire piuttosto astratte e dicotomiche, secondo Jung (1951/1997) dimostrerebbero la loro effettiva realtà se si avesse modo di osservare gli aspetti "di natura inferiore", ossia negativi e caricaturali, di Anima e Animus. Questi, a suo dire, emergerebbero soprattutto laddove l'Io di un uomo o di una donna venisse posseduto dal rispettivo complesso dell'anima, che, non essendo sufficientemente differenziato, darebbe luogo in entrambi a comportamenti ugualmente "animosi", per l'appunto, seppur opposti e complementari. Infatti, "*mentre nell'uomo l'annebbiamento animoso è fatto soprattutto di sentimentalità e di risentimento, nella donna esso si esprime in concezioni, opinioni, insinuazioni, ricostruzioni, interpretazioni erronee*" (Jung, 1951/1997, p. 16).

Per cui, durante una discussione, un uomo dominato dall'Anima potrebbe diventare "capriccioso", vanitoso e suscettibile sul piano personale, mentre una donna inconsciamente identificata con il proprio Animus, forte della verità o della giustizia delle sue opinioni preconcepite, potrebbe voler avere ragione a tutti i costi e lanciarsi in "*supposizioni aprioristiche che pretendono di imporsi come verità assolute*" (Jung, 1951/1997, p. 14), senza che alcuna logica al mondo sia grado di scuoterla. "*Quando l'Animus e l'Anima si incontrano*" - scrive Jung (1951/1997)

fornendo un'immagine fiabesca della natura altamente emotiva, e quindi istintiva e collettiva, del rapporto Animus-Anima - "*l'Animus sfodera la spada della forza, della potenza; l'Anima sprizza invece il veleno dell'inganno e della seduzione*" (p. 15).

Proseguendo, nel terzo capitolo de "L'uomo e i suoi simboli" (1964), dedicato al processo di individuazione, Marie-Louise von Franz (1915-1998), analista ed intima collaboratrice di Jung, tratteggia le caratteristiche principali, tanto positive quanto negative, di Anima e Animus, associandole alle molteplici forme ed immagini attraverso cui questi archetipi dell'inconscio si manifesterebbero nella coscienza individuale e collettiva.

Come abbiamo già detto, da un punto di vista individuale i caratteri dell'Anima e dell'Animus si strutturerebbero, rispettivamente, in base alla madre e al padre del soggetto.

Nello specifico, l'Anima "negativa" si esprimerebbe sotto forma di irritazione, incertezza, insicurezza ed emotività e attraverso osservazioni velenose e svalutanti laddove l'uomo avesse avuto un rapporto infelice con la madre; viceversa, l'identificazione con l'Anima potrebbe dar luogo ad un carattere effeminato o farlo perdere con le donne, rendendolo così incapace di fronteggiare le difficoltà della vita (Jung et al., 1964/1983/2020). Costituirebbero esempi artistici e mitologici dell'Anima "negativa" la nota figura della *femme fatale* francese, la Regina della Notte del *Flauto magico* di Mozart, la Sfinge edipica, le Sirene greche, le Lorelei germaniche, la leggendaria figura orientale della "damigella-veleno" o ancora la principessa che nelle fiabe pone indovinelli mortiferi ai suoi innamorati (Jung et al., 1964/1983/2020).

Nei suoi aspetti positivi, invece, l'Anima aiuterebbe l'uomo a trovare la donna che fa per lui, lo guiderebbe nel riconoscimento e nella chiarificazione dei fatti inconsci che la sua tipica mentalità logica altrimenti gli impedirebbe di individuare e, funzione ancor più importante, sintonizzerebbe la sua psiche cosciente "*con i più vitali valori interiori, aprendo così la via verso la conoscenza delle profondità più recondite dell'inconscio*" (Jung et al., 1964/1983/2020, p. 180.). Si spiegherebbe così perchè nell'antichità fosse compito delle sacerdotesse, come ad esempio la Sibilla o la Pizia dei Greci, relazionarsi con gli dèi, cogliere ricettivamente (CN) il seme della loro volontà e comunicarlo, sotto forma di oracolo (FP), ai postulanti. Inoltre, come abbiamo visto nel primo capitolo, presso alcune tribù antiche gli sciamani si travestono da donne per comunicare con la "terra dei fantasmi" e il "mondo degli spiriti", che potremmo tradurre in gergo psicologico come "regno dell'inconscio" (Jung et al., 1964/1983/2020). Questo ruolo positivo di guida, mediatrice e psicopompo dell'Anima farebbe la sua comparsa nell'arte, ad

esempio, nella figura della Beatrice dantesca, della dea Iside nell'*Asino d'oro* di Apuleio o di Maria Maddalena in veste di *Sofia* nell'interpretazione gnostico-catarata del messaggio cristiano. In Cina l'Anima assumerebbe le vesti della "Signora della luna", in India di Śakti o Parvati Rati e nella religione islamica della figlia di Maometto Fatima (Jung et al., 1964/1983/2020).

Secondo Jung (1951/1964/1983/1997/2020), che, attraverso il metodo dell'amplificazione, ha dimostrato come il nucleo della psiche (principio spirituale) "si faccia materia" mediante configurazioni dalla struttura quaternaria (cosiddetta *tetrasomia*), anche l'Anima (e ovviamente l'Animus, come vedremo fra poco) si svilupperebbe in 4 gradi. Il primo sarebbe simbolizzato dall'immagine di Eva, rappresentante dei rapporti di ordine istintivo e biologico dell'uomo con la donna; il secondo grado sarebbe personificato da figure simili all'Elena del *Faust* goethiano, simbolo dell'estasi romantica connotata ancora, però, da tratti spiccatamente erotici e sessuali; il terzo stadio troverebbe una propria raffigurazione nell'immagine archetipica della Vergine Maria, simbolo di una devota relazione d'amore dell'uomo con la propria Anima di tipo spirituale e non carnale; infine, al quarto grado di sviluppo l'immagine animica potrebbe essere simbolizzato dal concetto di Sapienza (la *Sofia* ellenistico-agnostica, la Shekinah cabalistica, la Śakti indiana), "*la saggezza che trascende anche le manifestazioni umane più pure e più sante*" (Jung et al., 1964/1983/2020, p. 185) di cui si trova un'adeguata raffigurazione nella dea greca della saggezza Atena.

Volgendo ora lo sguardo all'Animus femminile, abbiamo già detto che esso, secondo Jung (1928/2012), subirebbe l'influenza del padre e presenterebbe, similmente all'Anima, aspetti tanto positivi quanto negativi.

In particolare, l'Animus "negativo" si manifesterebbe talvolta sotto forma di un demone mortifero o nelle vesti di Re dei morti, come nel caso della rappresentazione di Ade che, secondo il mito, dopo aver rapito l'amata Persefone, figlia di Demetra, la portò con sé nel Regno degli Inferi rendendola sua sposa. Dal punto di vista psicologico, questa immagine archetipica tenterebbe di rappresentare quel tipo di Animus caratterizzato da una fredda e inaccessibile ostinazione, che, tramite convinzioni indiscutibili, desideri e giudizi relativi al modo in cui le cose "devono essere", terrebbe la donna lontana dai concreti rapporti umani e la strapperebbe (ecco l'immagine del "ratto") dalla realtà della vita. Nei suoi aspetti negativi, l'Animus si presenterebbe nei miti, nelle fiabe e nei sogni anche come assassino o sotto forma di una banda di criminali romantici, considerata la sua natura generale e collettiva. Un esempio di Animus negativo sarebbe

rappresentato da Barbablù, il protagonista uxoricida di una famosa fiaba francese, che, da un punto di vista psicologico, personificherebbe “*quelle riflessioni seminconsce, fredde, distruttive che angustiano le donne nelle ore notturne, specialmente quando abbiano omissso di soddisfare qualche impegno sentimentale*” (Jung et al., 1964/1983/2020, p. 191). Questo tipo di Animus negativo potrebbe condurle ad una serie di calcoli, valutazioni e congetture maliziose che, inducendo in loro uno stato d’animo passivo e paralizzato dal punto di vista sentimentale e profondamente incerto, finirebbero con l’ingenerare un profondo senso della nullità (Jung et al., 1964/1983/2020).

Tuttavia, come l’Anima, anche l’Animus presenterebbe, accanto ad un volto negativo in ombra, un volto in luce positivo. Infatti, anch’esso, grazie alla sua qualità creativa di *lògos spermatikòs*, potrebbe essere un prezioso “pontefice”, traghettatore (Caronte) e psicopompo in grado di mettere in comunicazione l’Io della donna con la totalità psichica del Sé che giace, come una *occultam lapidem* (“pietra occulta, segreta, nascosta”), nelle interiorità della terra e che costituirebbe la *vera medicina*.

Operando una sorta di fenomenologia dell’inconscio, si nota che l’Animus si manifesterebbe spesso “sdoppiato”, a riprova del fatto che esso rappresenterebbe un fattore collettivo (assemblea di padri, banda di criminali, ecc.) a differenza dell’Anima, che, come abbiamo già avuto modo di vedere, è portatrice invece di un fattore più individuale e singolare. Psicologicamente parlando, questa caratteristica d’Animus sarebbe riscontrabile, ad esempio, nelle donne maggiormente sensibili alle esigenze della convivenza sociale, le quali, laddove identificate inconsciamente con il proprio complesso animico, nei loro discorsi si riferirebbero ad una pluralità anonima e impersonale di soggetti usando locuzioni quali “si dice”, “si pensa”, ecc. (quello che Heidegger avrebbe definito “mondo del *si*”) e pronomi come “essi”, “ciascuno” e simili e facendo sovente ricorso a formule moralistiche, astratte e generali come “sempre”, “dovrebbero”, “sarebbe bene” (Jung et al., 1964/1983/2020).

Inoltre, in molti miti e in molte fiabe, nonché in altrettanti cartoni animati e film, si narra di una fanciulla o di una principessa che, grazie al suo amore, si fa salvatrice di un principe che è stato trasformato, per effetto di un sortilegio magico, in un mostro o in un animale selvaggio. Secondo la psicologia analitica, si tratterebbe di racconti archetipici che simboleggerebbero il processo di differenziazione e presa di coscienza dell’Animus fino ad allora inconscio, “animale” e avvolto nelle tenebre. In riferimento a quest’ultima condizione, si pensi ad esempio al mito di

“Amore e Psiche” di Apuleio, in cui al personaggio femminile di Psiche (coscienza della donna) è proibito guardare Eros, il suo misterioso amante (inconscio/Animus della donna), che può incontrare, appunto, solo col favore delle tenebre (Jung et al., 1964/1983/2020).

Tuttavia, scrive Marie-Louise von Franz (1964/1983/2020), *“se la donna riesce ad appurare la natura del proprio animus e la portata di esso, e se ne affronta la reale incidenza sulla propria personalità, l’animus può divenire per lei un prezioso amico intimo, che la arricchirà delle qualità maschili dello spirito di iniziativa, del coraggio, della obiettività, della maturità spirituale”* (p. 194).

Infine, va detto che secondo Jung (1964/1983/2020) anche l’Animus, come l’Anima, si materializzerebbe in forma quaternaria, passando cioè attraverso un processo di sviluppo in quattro gradi. Anzitutto, esso si manifesterebbe come “uomo-muscolo”, raffigurato, ad esempio, dall’eroe della giungla Tarzan, personificazione di un puro potere fisico, muscolare, biologico ed istintivo. In secondo grado, Animus si svilupperebbe poi in forma di “eroe romantico”, similmente allo stadio di Elena nel processo individuativo dell’Anima, o “uomo d’azione”, simboleggiando in tal senso lo spirito di iniziativa e la capacità “prefrontale”, diremmo oggi in gergo neuroscientifico, di svolgere un’attività pianificata. Un’immagine adatta a raffigurare questa seconda fase è fornita, ad esempio, dalla virilità del romanziere-cacciatore Ernest Hemingway (uomo d’azione). Ad un gradino successivo l’Animus si manifesterebbe come “professore”, “oratore politico” o “sacerdote”, ossia come “colui che porta la parola” germinale e creatrice, come *lògos spermatikòs* che inseminerebbe la coscienza femminile consentendole di esprimere in forma razionale il flusso di intuizioni e sentimenti da cui è attraversata. Infine, l’Animus si incarnerebbe nella figura del “Maestro” che, facendosi mediatore dell’esperienza religiosa, collegherebbe la mentalità femminile all’evoluzione spirituale consona all’età della donna, rendendola così ancor più ricettiva all’Origine e quindi a nuove idee creative e “originali”. La figura che meglio simboleggerebbe questo “sapiente” e “saggio” quarto grado dell’Animus che guida alla verità spirituale sarebbe quella del Mahatma Gandhi (Jung et al., 1964/1983/2020).

Così, grazie all’*obiettivazione*, ossia alla messa in discussione interiore, delle immagini dell’Anima e dell’Animus, l’uomo e la donna potrebbero integrarsi in una *“felice interazione naturale non soltanto sul piano fisico, per dar vita al “figlio corporale”, ma anche in quel misterioso flusso gravido di immagini che sommerge e congiunge la profondità delle loro anime, per far nascere un “figlio spirituale”*” (Jacobi, 1944/2014, p. 152). Infatti, il confronto con Anima

e Animus permetterebbe all'individuo non solo di scoprire l'elemento eterosessuale della propria psiche ma soprattutto di inserirlo, integrarlo e congiungerlo (*coniunctio*) al proprio atteggiamento cosciente. L'ampliamento della personalità soggettiva conseguente a tale "annessione" comporterebbe la rivelazione di una nuova figura simbolica e archetipica, il Sé, ovvero del nucleo più centrale della psiche che, ponendoli in cammino lungo una medesima "via mediana", ricongiungerebbe i due sistemi psichici parziali della coscienza e dell'inconscio (Jacobi, 1944/2014; Jung et al., 1964/1983/2020).

Le immagini archetipiche dell'inconscio collettivo appartenenti alle figure del Sé, definite da Jung (1928/2012) anche con il termine di "personalità mana" per indicare il loro incredibile potere "magico" e trasformativo, sarebbero il Vecchio Saggio, personificazione del principio spirituale nel processo individuativo dell'uomo, e la Grande Madre, personificazione del principio materiale e della "fredda e oggettiva verità della natura" nel processo individuativo della donna (Jacobi, 1944/2014). Si tratterebbe di raffigurazioni maschili e femminili di altissimo livello che si presenterebbero, tanto nei sogni quanto nei miti e nelle fiabe, nelle vesti di maestro, custode, guru indiano, mago (ad esempio Merlino) o guida e di sacerdotessa, sibilla, pizia o madre-dea saggia e onnipotente, come ad esempio la mitologica Demetra greca, la Madre Chiesa in ambito cattolico o la Sofia gnostico-ellenistica (Jung et al., 1964/1983/2020).

È importante ricordare che il Vecchio Saggio e la Grande Madre rappresenterebbero la metà maschile e quella femminile dell'onnicomprendente archetipo del Sé, ossia di quella "*entità che non può venir compiutamente racchiusa entro i confini temporali [...], ma [che] esiste al di là della vita consapevolmente organizzata e realizzata, cioè, al di là della nostra coscienza del tempo*" (Jung et al., 1964/1983/2020, pp. 196-199).

In tal senso, l'Androgino, di cui abbiamo tentato di mostrare la natura, le caratteristiche e le varie forme di manifestazione, in quanto racchiudente in sé la Sintesi Originaria del principio maschile e del principio femminile, l'Anima e l'Animus, la Grande Madre e il Vecchio Saggio, il Tutto-Uno del Simbolo che non conosce differenziazioni e distinzioni ma abbraccia la totalità, si configurerebbe come una delle raffigurazioni più antiche, diffuse ed immediate dell'archetipo del Sé. Infatti, quest'ultimo spesso si manifesta nei sogni e nei miti "*come un essere umano gigantesco e simbolico, che abbraccia e comprende l'intero cosmo*" (Jung et al., 1964/1983/2020, p. 200), ovvero nelle vesti di un Macrantropo Cosmico Primordiale che "*costituisce non solo il punto iniziale, ma anche la meta finale di tutta la vita dell'intera creazione*" (ibidem, p. 202).

Come abbiamo già visto nel primo capitolo, tale figura simbolica e mitologica è stata identificata con Cristo in ambito occidentale, con Krishna e Budda in Oriente, con il veterotestamentario “Figlio dell’Uomo” e con il cabalistico “Adam Kadmon”, denominato semplicemente “Anthropos” (lett. “Uomo”) da certi movimenti religiosi della tarda antichità. In quanto rappresentante la totalità e l’integralità, abbiamo anche mostrato come spesso questo simbolo venga raffigurato come un essere androgino e bisessuato che concilia al suo interno il principio maschile-attivo-penetrativo-celeste-spirituale e il principio femminile-passivo-ricettivo-terrestre-materiale, due fra i più importanti opposti psichici (Jung et al., 1964/1983/2020).

Si tratterebbe, in altri termini, di quello che Jung (1921/2011) definisce “simbolo unificatore”, vale a dire un’immagine primordiale della totalità psichica portatrice della cosiddetta “funzione trascendente”, grazie alla quale le opposizioni verrebbero superate e si realizzerebbe la *coincidentia oppositorum*, quella sintesi superiore cioè di cui il Sé è una rappresentazione archetipica (Jacobi, 1944/2014). Come abbiamo visto, questa coincidenza, conciliazione e congiunzione androgina potrebbe essere simboleggiata nelle opere fantastiche anche da una “coppia divina” o “regale”, cosiddetta “sizigia” (dal greco *syzygia*, lett. “aggiogamento”, “accoppiamento”), composta, ad esempio, dal Sole e dalla Luna uniti nella ierogamia alchemica, dal Padre e dalla Madre, dal Re e dalla Regina, da una coppia di leoni o da una coppia umana che li cavalca, da Siva e Śakti/Parnati congiunti ermafroditicamente, dalle divinità indù Radha e Krishna, da Gesù e Maria Maddalena oppure da Cristo e dalla Madre Chiesa/Vergine Maria sua sposa, da JHWH e dalla Shekinah, dal Vecchio Saggio e dalla Grande Madre, ecc. (Jung et al., 1964/1983/2020).

A tal proposito, Jung (1951/1997) constata che anche gli archetipi dell’Animus e dell’Anima, “*padre e madre di tutti i tremendi grovigli del fato*” (p. 20), formerebbero a tutti gli effetti una sizigia divina, di cui “*l’uno, in virtù della sua natura di Logos, è caratterizzato da pneuma e nous, come il mutevole Hermes, l’altro, in virtù della sua natura di Eros, porta i tratti di Afrodite, Elena (Selene), Persefone, Ecate*” (ibidem, p. 21). Come messo in evidenza ne “L’Io e l’inconscio” (1928), questa particolare sizigia assumerebbe, in un primo momento, una forma triadica costituita dalla componente di femminilità insita nel soggetto maschile e dalla virilità inconscia della donna, dall’esperienza che i due sessi fanno l’uno dell’altro e infine dall’immagine archetipica androgina, femminile e maschile al contempo (Jung, 1928/2012). Tuttavia, per realizzare la totalità materiale tetrasomica mancherebbe alla triade un quarto elemento, rappresentato dall’archetipo del Vecchio

Saggio nell'uomo e da quello della Grande Madre nella donna, che, come abbiamo visto, formano anch'essi una "coppia divina". Così, tanto nell'uomo quanto nella donna, si formerebbe una quaternità archetipica, denominata da Jung (1951/1997) "*quaternio coniugale*", per metà immanente (soggetto maschile-soggetto femminile a lui contrapposto; soggetto femminile-soggetto maschile a lei contrapposto) e per metà trascendente (Anima trascendente-Vecchio Saggio; Animus trascendente-Grande Madre).

In tal modo, tanto nel mondo interpsichico quanto in quello intrapsichico si realizzerebbe la *coniunctio oppositorum* tra l'Uomo e la Donna, tra il principio maschile e il principio femminile, tra il Logos e l'Eros, tra il Cielo e la Terra, tra lo Spirito e la Materia, congiunzione e ri-unione indispensabile per riattivare quell'energia vitale creativa, la libido, che, secondo la tradizione, giacerebbe addormentata alla base della spina dorsale (*kundalinî*) e il cui graduale risveglio permetterebbe all'essere umano di individuarsi e "dare alla luce il Figlio spirituale" assopito dentro ognuno di noi.

3.5. *L'Androginia psichica nella pratica psicoterapeutica*

Analizzato il costrutto simbolico, mitologico e psicologico dell'androginia psichica da un punto di vista teorico-speculativo, giungiamo infine alla sua manifestazione ed applicazione all'interno della stanza d'analisi e nell'ambito della prassi psicoterapeutica e psicoanalitica, consapevoli del fatto che ogni vera forma di Sapienza (*Sofia*) è radicata tanto nel terreno della Conoscenza (*gnòsis*) e della riflessione intellettuale quanto in quello della Pratica (*Praxis*) e della disciplina psicofisica.

Antonio Alberto Semi ne "Il metodo delle libere associazioni" (2011) presenta il metodo psicoanalitico delle libere associazioni, che definisce come "*un metodo generale di investigazione dell'attività psichica umana*" (Semi, 2011, p. 34), e ne espone la "regola fondamentale", che consiste "*nel sospendere il giudizio su quel che viene in mente, nell'osservare però accuratamente tutto quel che passa per la testa e nel riferirlo senza censurarlo, saltando liberamente di palo in frasca ed evitando la ricerca di coerenza logica del discorso: in tal modo, appaiono idee e sentimenti incongrui, inattesi, apparentemente illogici e, un po' alla volta, si può fare esperienza di altri tipi di logica [...] che regolano il nostro pensiero*" (ibidem, p. 38).

Si tratta, in altri termini, di porsi in uno stato di "auto-osservazione acritica" (Semi, 2011) e di "ricezione", potremmo dire, dei propri contenuti rappresentativi, ideativi ed emotivi inconsci,

la cui emersione sarebbe preclusa se si facesse esclusivo affidamento ai “processi secondari” del pensiero logico, razionale e performativo. Perciò, la psicoanalisi chiede sia al paziente sia all’analista, come vedremo tra poco, di “lasciarsi andare” e farsi momentaneamente “penetrare” dall’Es inconscio e dai suoi abitanti, ovvero di assumere una posizione che, utilizzando una metafora, potremmo definire “femminile” all’interno di questa peculiare relazione psicosessuale.

Tuttavia, la “regola fondamentale” chiede non solo di disporsi in questo stato passivo-ricettivo-femminile di “vuoto” e “non-pensiero”, ma anche di “riferire”, di “far emergere” cioè sotto forma di parola od agiti ad alta carica affettiva, tutti i pensieri che passano per la testa (*Lògos*, Animus) e/o tutte le sensazioni e i sentimenti che attraversano il corpo (*Eros*, Anima). Dunque, alla “capacità negativa” e “contenitrice” del paziente, per usare la terminologia di Bion, deve affiancarsi anche quella di “far germogliare” (*fàllos*) il “fatto prescelto” e il “contenuto” che la propria coscienza, ponendosi in questo particolare stato meditativo, ha temporaneamente accolto dentro di sé.

In altri termini, la psiche del paziente (e dell’analista) deve essere in grado di funzionare androgenicamente, ossia secondo un principio sia femminile (ricettivo) sia maschile (penetrativo). Infatti, se l’analizzando rimasse sempre “con le gambe aperte”, vale a dire in una perpetua condizione di auto-osservazione ed auto-contenimento introspettivi (♀), e non “tirasse mai fuori il suo pene”, ossia non esternasse all’analista, in forma contenutistica (♂), quello che percepisce interiormente, non si verrebbe ad instaurare una relazione significativa tra i due e il processo creativo di crescita, sviluppo e trasformazione di entrambi non avrebbe mai luogo.

D’altronde, lo stesso atteggiamento deve essere assunto dall’analista che, accanto alla regola fondamentale delle libere associazioni, deve cercare di conformarsi anche a quella della cosiddetta “attenzione fluttuante uniforme”, un’altra importante regola del metodo psicoanalitico che consiste nella “*disponibilità a osservare i “propri” movimenti psichici, le idee o i sentimenti che appaiono durante la seduta come dovuti all’altro*” (Semi, 2011, p. 39). Nello specifico, questa seconda regola fondamentale può essere formulata nel modo seguente:

“Durante la seduta, l’analista lascia entrare dentro di sé gli stimoli provenienti dal paziente senza fare attenzione particolare ad alcuno di essi, sospendendo il giudizio cosciente e il ragionamento su questi stimoli, osservando l’andamento e le configurazioni di tutto quello che gli viene in mente” (ibidem, p. 83).

Attenendovisi il più possibile, l'attività psichica complessiva dell'analista dovrebbe, per l'appunto, "regolarsi" in direzione di una maggiore e migliore permeabilità dei confini tra Inconscio, Preconscio e Conscio, il cui scambio comunicativo, in tal modo, diverrebbe più fluido, analogico e simbolico: infatti, se da una parte l'analista "lascia entrare dentro di sé" i vari contenuti dell'Inconscio/Preconscio/Conscio "eiaculati" dal paziente, dall'altra incomincia a "ritesserli" e a "ridar loro forma" (radica sanscrita *ma-*, "dar forma", da cui i termini *mater*, *materia*) in maniera creativa e originale (O). Un perfetto *connubium* (dal latino, "unione matrimoniale") tra *arte* (fantasia che si fa materia) e *scienza* (materia che si fa fantasia).

Solo così, solo rivolgendo il proprio inconscio "*come un organo ricevente verso l'inconscio del malato che trasmette*" (Freud, 1912, citato in Semi, 2011, p. 89), l'analista può non solo distinguere meglio ciò che è proprio da ciò che è altrui, ma soprattutto oscillare maggiormente verso una "posizione depressiva" contenitrice che gli permette di interiorizzare e reintegrare simbolicamente gli "spermatozoi" (contenuti schizoparanoidi) del paziente; finché, mosso da una non discreta dose di coraggio, potrà partorire la propria interpretazione, parola generatrice (*lògos spermatikòs*) che, se l'alleanza terapeutica e il reciproco transfert lo permettono, feconderà a sua volta la psiche del partner analitico.

Secondo Semi (2011), l'applicazione corretta della regola dell'attenzione fluttuante rappresenta un "procedimento discontinuo" che "*costituisce il terreno di cultura dei pensieri dell'analista e viene interrotto allorché l'analista deve "dire" qualcosa*" (p. 92). Quel "dire qualcosa" rappresenta il fallo, il germoglio che, dopo un ombroso e "negativo" periodo sotterraneo, emerge dal fertile "terreno di cultura" dell'inconscio dell'analista come sintesi e congiunzione creativa del principio femminile-contenitore-ricevente-passivo (CN, D, tolleranza al dubbio, apertura verso l'ignoto, sospensione del giudizio) e del principio maschile-contenutistico-penetrativo-attivo (FP, PS, cesura di senso, finitudine, reintroduzione del ragionamento cosciente).

"*Nel nostro lavoro*" - scrive Semi (2011) - "*oscilliamo sempre [...] tra una dimensione indicativa e una interrogativa*" (p. 118), potremmo dire noi, ricorrendo di nuovo ad una metaforizzazione, tra una dimensione "maschile" che *indica* "fallicamente" qualcosa e si impone come improvviso e provvisorio "tutt'uno" di senso compiuto che penetra nella stessa oscura ed ignota caverna da cui è emerso, e una dimensione "femminile" che invece *si interroga* e si apre al non-conosciuto e al non-senso con un atteggiamento mistico di attesa verso la feconda possibilità

di inseminazione da parte di un'intuizione (*insight*) che ricostituisca il *symbolon* in luogo del caotico *diàbolon*.

Anche Stefano Bolognini (2016), psicoanalista e presidente dell'International Psychoanalytical Association (IPA) dal 2010 al 2017, nell'opera collettiva (Animus ♂) da lui curata (Anima ♀) "Il sogno cent'anni dopo" (2016) esprime il processo alchemico di creazione dell'Opera del Sogno con simboli e concetti affini a quelli finora esposti:

"Abbassamento della vigilanza difensiva [buco, apertura, ♀], concepibilità [chiave, chiusura, ♂] e ricombinazione creativa dei contenuti [♂♀] [...]: la notte porterà consiglio, per via di un oscuro e prezioso lavoro che si svolgerà nel sognatore, a sua parziale insaputa [dal buio sotterraneo sorge il germoglio di vita, e la porta si apre]" (p. 49).

Similmente, l'analista svolge *con* i sogni (propri e del paziente) un lavoro tanto di "presa in cura" femminile-materna quanto maschile-paterno nel suo più o meno tacito proposito di "indicare" una via, come se i sogni fossero "figli spirituali" nati dall'accoppiamento psicosessuale tra l'analista e il paziente e tra la dimensione interna femminile (catabasica, discendente, "lunare") e quella maschile (anabasica, ascendente, "solare") di entrambi. Scrive Bolognini (2016):

"In molteplici occasioni il lavoro sui sogni cede il posto a un multiforme lavoro con i sogni: sicché spesso non ci limitiamo a una "traduzione dal latino al tedesco", ma mettiamo le mani nei sogni, li risogniamo da svegli insieme al paziente, entriamo in essi e li lasciamo entrare in noi" (p. 51).

Poi, ri-sognando (*rêverie*) la regola psicoanalitica dell'attenzione fluttuante uniforme e offrendoci suggestive immagini, Bolognini (2016) ci ricorda che quando l'analista lavora *con* il sogno è caratterizzato da uno stato mentale di "felice indefinitezza temporanea", "sognante" o "sospesa" e *"in altre occasioni è la sospensione - compresa l'"astinenza rappresentazionale" [dallo 0, dalla O-♀...] - a produrre in noi la lievitazione di movimenti interni creativi [all'1, al FP-♂] [...] e il nesso non logico spunta come un bucaneeve, da noi o dal paziente, trovato proprio perchè pazientemente e fiduciosamente non cercato" (p.55).*

Riprendendo e integrando il pensiero di Donald Winnicott, potremmo dire che gli analisti, indipendentemente dal loro sesso biologico, devono cercare di essere, soprattutto all'inizio del percorso psicoterapeutico e specialmente con pazienti ancora profondamente invischiati in situazioni traumatiche, "madri e padri sufficientemente buoni", rivolgendosi al proprio inconscio, al proprio "pensiero onirico della veglia" (Ferro 2002; Bion, 1962/2019) e alla propria capacità

contenitiva come guida materna (*Eros*) e alle regole metodologiche dell'analisi come Terzo paterno legislativo e castratore (*Logos*) in grado di preservare la relazione analitica tra la madre (analista) e il figlio (paziente) dal rischio dell'incesto psichico.

D'altra parte, il motivo edipico dello *hieròs gàmos* è noto sin dall'antichità ed esprime mitologicamente e simbolicamente l'archetipo ancestrale dell'incesto tra la madre e il figlio, il cui "segreto complotto" (Jung, 1951/1007) si ripresenta tanto come potenzialità creatrice quanto come rischio distruttivo nel rapporto tra l'analista e il paziente. Infatti, il primo sogno del figlio (corporale e spirituale) appena nato è proprio quello di tornare regressivamente da dove è venuto, ossia di "rifarsi uno" con la madre, con la grotta, la caverna e l'oscurità dove si è formato. Tuttavia, prima che possa fantasticare su questo possibile "passo indietro", che si rivelerebbe fatale, ecco che la natura chiama in causa un "estraneo" (v. *Strange Situation* di Ainsworth) il quale, funzionario simbolico del principio paterno, ha l'ingrato ma "indicativo" compito di recidere il cordone che lega il bambino alla madre, ultimo laccio carnale e "via d'uscita" prima della definitiva separazione e messa in scena autonoma sul palco della vita.

Dunque, solo grazie alla presenza congiunta e androgina del Padre (Legge, Terzo, Metodo) e della Madre (Incesto, Simbiosi, Cura) può realizzarsi compiutamente la nascita del bambino o, in ambito psicoterapeutico, del paziente, "*successiva a un fertile e prolungato accoppiamento mentale*" e derivante "*da una consistente gestazione psichica che [...] "chiede all'analista" di farsi responsabile dei movimenti generativi o occlusivi, contenitivi o abortivi impliciti nei suoi interventi e nelle azioni emotive che sempre li accompagnano*" (Borgogno, 2016, citato in Bolognini, 2016, p. 96).

Anche Bion (1962/2019) riprende l'analogia madre-bambino/analista-paziente e, come abbiamo visto, definisce *rêverie* la capacità dell'inconscio del terapeuta di farsi "organo ricevente" i messaggi inconsci del paziente (attenzione fluttuante uniforme) e "commensale" la relazione ♀♂ di entrambi. Con questo aggettivo egli intende definire una peculiare forma di legame in cui due oggetti (madre-bambino, analista-analizzando) ne dividono un terzo (figlio spirituale, crescita mentale in O) con beneficio di entrambi. Solo questo tipo di relazione può effettivamente condurre alla "conoscenza" (*gnòsis*, K) di Sé e permettere di "apprendere dall'esperienza" (Gramantieri, Monti, 2019). Infatti, la trasformazione operata dalla funzione-alfa dell'analista degli elementi-beta del paziente in elementi-alfa conduce all'instaurazione del cosiddetto "legame K", che rappresenta "*quell'apprendimento raggiunto quando i contenuti ♂ (cioè i dubbi e le domande e le*

esperienze emozionali del paziente) vengono recepiti nel contenitore ♀, che è la mente dell'analista, per creare la relazione-pensiero ♀♂ che garantisce la possibilità di apprendere dall'esperienza" (Gramantieri, Monti, 2019, p. 147).

Tuttavia, la relazione familiare tra la madre e il bambino e quella clinica tra l'analista e il paziente, agenti entrambe in K, costituiscono solo i primi due livelli di *rêverie*. Il terzo livello, in cui avviene effettivamente la *ricongiunzione simbolica* all'Uno dei Due separati apparati mentali e in cui la coppia madre-bambino o analista-analizzando sono "all'unisono" (*at-one-ment*), avviene in O, ossia quando la madre/l'analista, con disposizione mistica, si lascia andare ad un pieno coinvolgimento "senza memoria e senza desiderio" e tra i due "si forma quello stato psichico nel quale [...] pervengono a una stessa realtà emotiva e mentale" (Gramantieri, Monti, 2019, p. 149). In altri termini, il "cambiamento catastrofico positivo" in O rappresenta la ricostituzione psichica inter ed intrapsichica dell'Androgino, del *symbolon* originario e della Verità prima ed ultima, trascendentale e indifferenziata, dove i vari dualismi e le molteplici opposizioni che governano la vita terrena sono "all'unisono", ossia co-esistono sinteticamente. Così nasce (e rinasce) l'individuo, l'*indivisibile*.

A tal proposito, la letteratura clinica psicoanalitica è a conoscenza dei cosiddetti "sogni di percezione d'identità", una particolare tipologia di sogni in cui si realizza la compresenza e la sequenza, da un lato, di stati metamorfici del Sé, dall'altro di componenti interne della personalità non ancora differenziate (bizzarre, angosciose e arcaiche) che il soggetto ha finora escluso dall'identità istituita. Degno di nota è il fatto che un asse psichico centrale di questi sogni è rappresentato proprio dalle trasformazioni uomo-donna, che simboleggerebbero la possibilità di una "bivalenza identificatoria maschile-femminile" da parte del paziente (Verticchio, Barbaglio, Palmieri, 2016, citato in Bolognini, 2016).

In altri termini, reintegrando (*symbolon*) a livello cosciente quelle parti del Sé "ombrose" e controsessuali (Anima/Animus), ovvero ancora "separate" (*diàbolon*) dall'unilaterale personalità cosciente, all'interno del "recinto-tabù" costituito dal setting analitico può realizzarsi quella profonda trasformazione alchemica ed esoterica capace di dare (e ri-dare) alla luce il *Rebis*, il neonato (e rinato) figlio spirituale androgino, *symbolon* della Totalità Primordiale verso cui si avvia (e riavvia) l'essere umano che, a partire da una spaccatura, da una lacerazione e da un trauma (*diàbolon*), intraprenda e percorra la via iniziatica dell'individuazione.

Conclusione

In conclusione, possiamo dire che il costrutto dell'“androgina psichica” tenta di esprimere la congiunzione psicologica di *Eros*, teso alla ricostituzione del *symbolon* originario, e *Logos*, che invece, consentendo all'essere umano, grazie alla sua luce chiarificatrice, di conoscere (*gnòsis*) e discriminare tra “ciò che è” (*esse*) e “ciò che non è” (*non esse*), taglia (*diàbolon*) il cordone che la psiche vorrebbe nostalgicamente ricostituire per riallacciarsi all'ombelico (*omphalòs*) della sua più primordiale matrice naturale. Qui, in questa condizione indifferenziazione inorganica, il Nulla e il Tutto, lo 0 e l'1, l'Uovo e il Pulcino, la Madre e il Figlio convivono paradossalmente. Come per tutte le altre forme archetipiche, è quasi impossibile parlare dell'Androgino facendo affidamento alla sola logica razionale, poiché questo simbolo, come la vita stessa, affonda le proprie radici nel *mistero commovente*, ossia in quell'*àtomos* iniziatico e in quella *substantia* inseminata nelle profondità della terra che, sprigionando la scintilla creativa racchiusa al suo interno, ci “mette in movimento” e ci fa germogliare. Ricorrendo a citazioni ed esempi tratti dalla mitologia, dalla storia delle religioni, dall'antropologia, dal sapere alchemico-esoterico e dalla psicologia del profondo, ho tentato, per quanto possibile, di delineare le caratteristiche essenziali di questa immagine ancestrale, cui è intimamente legato il costrutto psicoanalitico della “bisessualità psichica innata”. Spero di aver sufficientemente mostrato come in qualsiasi situazione, compresa quella psicoterapeutica, la capacità creativa e ri-creativa (gioco) della natura e dell'essere umano risieda nella metaforica ierogamia tra il “principio maschile” e il “principio femminile”, variamente immaginati, concettualizzati ed intesi. Si tratta dell'essenza dell'arte e dell'artista, che cerca di “dar forma” (*mater materia*) ad un'emozione, una sensazione o una visione interiore da cui è stato fulmineamente fecondato (*pater spiritus*). In tal senso, potremmo definire anche la psicoterapia non solo come una pratica tecnico-scientifica ma anche (e soprattutto) come una forma d'arte. Infatti, la relazione psicosessuale che si instaura tra terapeuta e paziente, sempre supervisionata e “squadrate” dalle regole terze e *super partes* del metodo e della deontologia professionale, si configura proprio come il *connubio* di due dimensioni biopsicologiche, una maschile-eiaculativa (acting out, verbalizzazioni, interpretazioni, cesura di senso, fatto prescelto) e una femminile-ricettiva (ascolto, visione interiore, sospensione del giudizio, dubbio e apertura verso l'ignoto, capacità negativa). È proprio grazie a questa “oscillazione bisessuale” che entrambi i partner possono intraprendere la via dell'*individuazione*, ossia “rendersi indivisibili” in un'entità *atomica*, terza e sintetica, madre (origine) e figlia spirituale (esito) della loro profonda congiunzione.

D'altronde, qualsiasi nuova nascita, biologica o psicologica che sia, rappresenta l'esito creativo del *mysterium coniunctionis*, della misteriosa congiunzione cioè di due principi opposti e complementari. Così, quelle contro-parti di Sé inferiori ed indifferenziate, rimaste oscure ed ignote, possono gradualmente affacciarsi al *terzo occhio* del campo relazionale creato dalla coppia analitica e divenire *initium* e *meta* della tensione rigenerativa e trasformativa di entrambi. All'interno di questa *area transizionale*, di "transizione", appunto, tra una dimensione cosciente e una inconscia, la coesistenza paradossale e simbolica di tutte le opposizioni sospende e al contempo invoca la necessità di senso e ci permette di sbirciare nella buia ed *infera* "notte dell'anima". Qui vita e morte, luce e ombra, sistole e diastole, maschile e femminile, tutte le coppie dicotomiche sono unite e convivono, illudendo noi soltanto che le singole polarità dalle quali e verso le quali siamo di volta in volta *introiettati* e *proiettati* possano esistere anche in autonomia le une senza le altre. Se riusciremo a "mantenere lo sguardo" sul dolceamaro senso di nostalgia che questa consapevolezza ci suscita senza sprofondare negli abissi della melanconia, per noi il velo dell'illusione si solleverà e a quel punto non ci rimarrà che meravigliarci e *commuoverci* per il loro mistero d'amore. Ritengo quindi che l'androginia psichica costituisca per lo psicologo un utile concetto teorico-e-pratico. A mio avviso, infatti, tale costrutto gli consente, da un punto di vista filosofico e speculativo, di conoscere e ri-conoscere il profondo significato di un'immagine archetipica che abita nella sua psiche dall'alba dei tempi, mentre da un punto di vista più clinico ed operativo può aiutarlo a comprendere meglio non solo i *movimenti* di chiusura e apertura, sintetici e analitici, "simbolici" e "diabolici" che caratterizzano la *dinamica* psicoterapeutica, ma anche la natura sotterranea degli odierni fenomeni sociali legati alla costruzione della propria sessualità e, conseguentemente, ad affacciarsi con uno sguardo più *rispettoso*, empatico e consapevole sul vissuto di tutte quelle persone che, per un motivo o per un altro, non si riconoscono psicologicamente o biologicamente nel rigido ruolo di genere in cui vorrebbe costringerle la silenziosa "dittatura della normalità".

Riferimenti bibliografici

- Bakan, D. (2023). *Freud e la tradizione mistica ebraica*. Milano: IDUNA edizioni.
- Bolognini, S. (a cura di) (2016). *Il sogno cent'anni dopo*. Milano: Mimesis Edizioni.
- Bion, W. (2019). *Apprendere dall'esperienza*. Roma: Casa Editrice Astrolabio (originariamente pubblicato nel 1962).
- Bresciani, E. (2005). *Grande enciclopedia illustrata dell'Antico Egitto*. Novara: De Agostini Editore.
- Busi, G. (2016). *La Qabbalah*. Bari: Editori Laterza (originariamente pubblicato nel 1998).
- Cattabiani, A. (2019). *Lunario. Dodici mesi di miti, feste, leggende e tradizioni popolari d'Italia*. Milano: Mondadori Libri S.p.A. (originariamente pubblicato nel 1994).
- Chevalier, J., Gheerbrant, A. (2010). *Dizionario dei simboli*. Milano: RCS libri S.p.a. (originariamente pubblicato nel 1969).
- Cicciola, E. (2019). Freud e l'Ordine dei B'nai B'rith: un'appartenenza lunga quarant'anni. *Physis. Rivista internazionale di storia della scienza*, 54(1-2), 327–351. https://www.researchgate.net/publication/350580951_FREUD_E_L'ORDINE_DEI_B'NAI_B'RITH_UN'APPARTENENZA_LUNGA_QUARANT'ANNI ESTRATTO_da_PHYSIS_Rivista_Internazionale_di_Storia_della_Scienza_20191-2_a_54
- Cirlot, J.E. (2021). *Dizionario dei simboli*. Milano: Adelphi Edizioni.
- Craveri, M. (a cura di) (2014). *I Vangeli apocrifi*. Torino: Giulio Einaudi editore (originariamente pubblicato nel 1969).
- Cucca, M., Giuntoli, F. & Monti, L. (a cura di) (2023). *Bibbia*. Torino: Giulio Einaudi editore (originariamente pubblicato nel 2021).
- Dalley, S. (1987). *Myths from Mesopotamia*. Londra: Oxford University Press.
- Della Casa, C. (a cura di) (1996). *Upanisad vediche*. Milano: Tea.
- Dethlefsen, T. (1984). *Il destino come scelta. Psicologia esoterica*. Roma: Edizioni Mediterranee (originariamente pubblicato nel 1979).
- Devi, P.K. (2018). *Le 108 Upanishad*. South Carolina: CreateSpace Independent Publishing Platform (originariamente pubblicato nel 2012).
- Duyvendak, J.J.L. (a cura di) (2022). *Tao t'ê ching. Il Libro della Via e della Virtù*, trad. it. di Anna Devoto. Milano: Adelphi Edizioni (originariamente pubblicato nel 1953).

Eliade, M. (2007). *Trattato di storia delle religioni*. Torino: Bollati Boringhieri (originariamente pubblicato nel 1948).

Eliade, M. (2011). *Mefistofele e l'Androgine*. Roma: Edizioni Mediterranee (originariamente pubblicato nel 1962).

Faenza, B. (2021). *Atum, il dio egizio che sorse dal Nun*. Consultato da https://www.storicang.it/a/atum-il-dio-egizio-che-sorse-da-nun_15227 il giorno 22/02/2024.

Ferro, A. (2002). *Fattori di malattia, fattori di guarigione. Genesi della sofferenza e cura psicoanalitica*. Milano: Raffaello Cortina Editore.

Freud, S. (2012). *Tre saggi sulla teoria sessuale. Al di là del principio di piacere*. Torino: Bollati Boringhieri (originariamente pubblicato nel 1905).

Freud, S. (2012). *Introduzione alla psicoanalisi*. Torino: Bollati Boringhieri (originariamente pubblicato nel 1917).

Freud, S. (2013). *Opere complete*. Torino: Bollati Boringhieri (formato Kindle).

Freud, S. (2014). *Isteria e angoscia. Il caso di Dora. Inibizione, sintomo e angoscia e altri scritti*. Torino: Bollati Boringhieri (originariamente pubblicato nel 1908).

Freud, S. (2014). *La teoria psicoanalitica. Raccolta di scritti 1911-1938*. Torino: Bollati Boringhieri (originariamente pubblicati tra il 1911 e il 1938).

Freud, S. (2018). *L'uomo Mosè e la religione monoteistica: tre saggi*. Torino: Bollati Boringhieri (originariamente pubblicato tra il 1934 e il 1938).

Gauḍapāda, A. (2016). *Māndūkyakārikā Upaniṣad*, trad. it. di Raphael. Milano: Bompiani.

Gramantieri, R., Monti, F. (2019). *Sogno mito pensiero. Freud Jung Bion*. Bologna: Paolo Emilio Persiani.

Hawass, Z. (2009). *Nel regno dei Faraoni. Miti e divinità*. Milano: Mondadori.

Igino, Guidorizzi, G. (2022). *Miti*. Milano: Adelphi Edizioni.

Jacobi, J. (2014). *La psicologia di C.G. Jung*. Torino: Bollati Boringhieri (originariamente pubblicato nel 1944).

Jaffé, A. (1987). *Sogni, profezie e apparizioni. Fantasmi, precognizione, sogni e miti: una interpretazione psicologica*, trad. it. di P. Giovetti. Roma: Edizioni Mediterranee (originariamente pubblicato nel 1978).

Jung, C.G. (1994). *Opere (vol. 8: La dinamica dell'inconscio)*. Torino: Bollati Boringhieri (originariamente pubblicato nel 1910/1948).

Jung, C.G. (1997). *Opere (vol. 9: Aion. Ricerche sul simbolismo del Sé)*. Torino: Bollati Boringhieri (originariamente pubblicato nel 1951).

Jung, C.G. (2011). *Tipi psicologici*. Torino: Bollati Boringhieri (originariamente pubblicato nel 1921).

Jung, C.G. (2012). *Simboli della trasformazione*. Torino: Bollati Boringhieri (originariamente pubblicato nel 1912/1952).

Jung, C.G. (2012). *L'Io e l'inconscio*. Torino: Bollati Boringhieri (originariamente pubblicato nel 1928).

Jung, C.G., Wilhelm, R. (2020). *Il segreto del fiore d'oro. Un libro di vita cinese*, trad. it. di Augusto Vitale e Maria Anna Massimello. Torino: Bollati Boringhieri (originariamente pubblicato nel 1928/1971).

Jung, C.G., von Franz, M.L., Henderson, J.L., Jacobi, J., Jaffé, A. (2020). *L'uomo e i suoi simboli*. Milano: Raffaello Cortina Editore (originariamente pubblicato nel 1964/1983).

Jung, C.G. (2022). *Psicologia e religione. Saggio d'interpretazione psicologica del dogma della Trinità*. Torino: Bollati Boringhieri (originariamente pubblicato nel 1938/40).

Klein, M. (2006). *Note su alcuni meccanismi schizoidi in Scritti 1921-1958*. Torino: Bollati Boringhieri (originariamente pubblicato nel 1946).

Labat, R., Malbran-Labat, F. (1995). *Manuel d'épigraphie akkadienne*. Parigi: Geuthner.

Marchianò, G., Zolla, E. (2022). *L'umana nostalgia della completezza. L'Androgino e altri testi ritrovati*. Venezia: Marsilio Editori.

Mele, E. (2010). *Alle radici del mito. La cosmologia dei Sumeri*. Consultato da [http://www.gianfrancobertagni.it/materiali/religioni/Ernesto Mele, Alle Radici del Mito. La Cosmologia dei Sumeri.pdf](http://www.gianfrancobertagni.it/materiali/religioni/Ernesto_Mele,_Alle_Radici_del_Mito._La_Cosmologia_dei_Sumeri.pdf) il giorno 21/02/2024.

Montserrat, D. (2000). *Akhenaten: History, Fantasy and ancient Egypt*. Londra: Routledge.

Moraldi, L. (a cura di) (2022). *I Vangeli gnostici: Vangeli di Tomaso, Maria, Verità, Filippo*. Milano: Adelphi Edizioni (originariamente pubblicato nel 1984).

Na'aman, N. (1980). The Ishtar Temple at Alalakh. *Journal of Near Eastern Studies* 39(3), 209-214.

Platone (2012). *Simposio*, trad. it. di Franco Ferrari. Milano: RCS MediaGroup (originariamente pubblicato nel IV secolo a.C.).

Pontani, F. (2017). *La regina Abar: figlia del re, sorella-sposa del re, madre del re*. Consultato da <https://mediterraneoantico.it/articoli/magazine/la-regina-abar-figlia-del-re-sorella-sposa-del-re-madre-del-re/> il giorno 22/02/2024.

Poupart, P. (2007). *Dizionario delle religioni*. Milano: Mondadori Libri S.p.A.

Rachet, G. (1994). *Dizionario della Civiltà egizia*. Roma: Gremese Editore.

Roscoe, W., Murray, S.O. (1997). *Islamic Homosexualities: Culture, History, and Literature*. New York: New York University Press.

Rundle Clark, R.T. (1978). *Myth and Symbol in Ancient Egypt*. Londra: Thames & Hudson.

Semi, A.A. (2011). *Il metodo delle libere associazioni*. Milano: Raffaello Cortina Editore.

Tosi, M. (2004). *Dizionario enciclopedico delle divinità dell'Antico Egitto*. Torino: Ananke Edizioni.

Treccani (1933). *Gnosticismo*. Consultato da [https://www.treccani.it/enciclopedia/gnosticismo_\(Enciclopedia-Italiana\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/gnosticismo_(Enciclopedia-Italiana)/) il giorno 10/03/2024.

Treccani (2024). *Alchimia*. Consultato da <https://www.treccani.it/vocabolario/alchimia/> il giorno 14/03/2024.

Treccani (2024). *Attis*. Consultato da <https://www.treccani.it/enciclopedia/attis/> il giorno 03/03/2024.

Van Sickle, E. (2022). *Il Libro di Enoch: Il più antico manoscritto del mondo - Il libro apocrifo censurato dalla Bibbia: I Guardiani, i Giganti e gli Angeli Caduti*. Michigan: Independent Publisher.

Von Franz, M.L. (2021). *Alchimia*. Torino: Bollati Boringhieri (originariamente pubblicato nel 1980).

Vyāsa, Esnoul, A.M. (1972). *Bhagavadgītā*, trad. it. di Bianca Candian. Milano: Adelphi Edizioni (originariamente pubblicato nel 1972).

Wilhelm, R. (1991). *I Ching. Il Libro dei Mutamenti*, trad. it. di Bruno Veneziani e A.G. Ferrara. Milano: Adelphi Edizioni (originariamente pubblicato nel 1924).