

L'apporto di Marie Louise von Franz alla psicologia analitica, in base all'archetipo del femminile

di Daniela D'Annessa

M. L. von Franz nacque da una famiglia austriaca a Monaco, nel 1915. I suoi studi universitari si svolsero a Zurigo, dove la celebre psicoanalista conseguì il dottorato in Filologia classica.

Quando M. L. von Franz ebbe occasione di conoscere Jung, gli propose di prenderla in analisi, offrendogli come contropartita, visto che non aveva mezzi, la traduzione di alcuni testi alchemici dal latino medioevale. Iniziò così una collaborazione scientifica che sarebbe stata molto lunga. M.L. von Franz lavorò come analista al C.G. Jung Institut di Zurigo, avendo modo di tenervi anche lezioni e conferenze. Così, l'incontro con Jung si rivelò per lei determinante.

M.L. von Franz capì di trovarsi di fronte a una svolta importante, che le avrebbe permesso di conferire un nuovo senso alla sua vita.

Riguardo al contributo da lei apportato alla psicologia analitica, si può osservare che esso consiste soprattutto nell'estensione del concetto di archetipo al mondo fisico.

D'altra parte, non si può sottacere il fatto che M.L. von Franz abbia «calato su un piano pratico e concreto la psicologia junghiana». «Il mio merito principale» – è proprio lei che parla, nell'intervista che mi ha rilasciato – «è stato quello di mettere Jung con i piedi per terra».

Nella mitologia cinese questo tipo di mentalità corrisponde, schematicamente parlando, allo yin, l'elemento femminile per eccellenza.

* *Presentato dall'Istituto di Psicologia.*

L'apporto di M.L. von Franz alla psicologia analitica si è quindi concretizzato nel sottolineare la consistente presenza del femminile nel mondo archetipico. Da questo punto di vista l'autrice è riuscita a cogliere l'aspetto pratico di questa concezione psicologica, evidenziando situazioni che in Jung non si erano ancora sviluppate a fondo. In altre parole, proprio in quanto donna M. L. von Franz ha sottolineato gli aspetti archetipici che riguardano direttamente il mondo femminile. Quest'ultimo è caratterizzato da una certa passività, nel senso positivo del termine. Questa passività è soprattutto evidenziata dal simbolo dell'acqua: l'acqua non oppone resistenza, eppure riesce a travolgere tutto ciò che le intralcia il cammino. Essa è l'emblema del femminile per antonomasia: una forza invincibile, che trionfa senza lottare.

L'autrice, decisamente ancor più dello stesso Jung, ha sottolineato come la differenza tra il maschile e il femminile debba essere concepita in termini quantitativi, piuttosto che qualitativi. Il maschile e il femminile si rivelano elementi relativi, e complementari. Ciò significa che possiamo caratterizzare qualcosa come maschile o femminile soltanto in base all'accentuazione di certi tratti, piuttosto che altri.

Per M.L. von Franz ciò che caratterizza il nostro tempo è l'incapacità di dialogare con il femminile.

La problematica del femminile affiora in particolare nel materiale fiabesco e letterario, così come è stato evidenziato dall'autrice nell'importante opera *Il femminile nella fiaba*. Nelle fiabe emergono contenuti collettivi, e quindi materiali archetipici particolarmente pregnanti per la storia dei popoli, nonché contenuti relativi a esperienze psicologiche interiori. Attraverso le fiabe possiamo capire quali tendenze o desideri insoddisfatti alberghino nell'individuo: esse finiscono dunque per costituire un notevole materiale per spunti clinici ed antropologici.

Dal punto di vista terapeutico/clinico, e relativamente al processo di individuazione, è molto importante che l'uomo impari a dialogare con il femminile, evitando di proiettare sulle donne la propria anima. Finché, infatti, l'uomo sarà posseduto dall'archetipo del femminile avrà una concezione distorta delle donne, nella misura in cui proietterà su di esse la propria concezione delle donne, senza vederle come sono in realtà. In questa situazione il dialogo con l'altro sesso sarà per lui molto difficile, così

come, per altri versi, gli sarà difficile dialogare con la componente femminile della propria personalità. L'autrice arriva a una conclusione illuminante: soltanto quando l'uomo avrà messo a tacere le sue proiezioni potrà vedere l'altro, il proprio partner, come veramente è, evitando di attribuirgli elementi che, in realtà, esistono soltanto in lui stesso.

Nel matrimonio si creerà così la possibilità di un rapporto 'a quattro', nella misura in cui ciascun partner mette in gioco le parti maschili e femminili della propria personalità. Quanto alla donna, in questa situazione dovrà elevarsi dalla mera condizione di 'donna-anima' dell'uomo.

Anche le donne sono influenzate dalle proiezioni dell'anima dell'uomo. Le donne per esempio si accorgono che dinanzi ad alcuni loro comportamenti l'uomo rimane sconcertato o fortemente turbato; egli reagisce in questa maniera perché il comportamento della donna mal si adatta all'immagine di anima che l'uomo possiede. La donna tenderà ad adattarsi a questa immagine; perfino le ragazzine si accorgono molto presto che se si affidano all'anima del padre, e gli gettano le braccia al collo, possono ottenere da lui tutto ciò che desiderano... Queste donne hanno imparato ad usare l'anima dell'uomo, adattando ad essa il proprio comportamento... Esse riescono ad essere coscienti di se stesse soltanto come specchio dei desideri dell'uomo¹.

In questi casi, qualora la situazione determini l'insorgere di una nevrosi, si dovrà correggere terapeuticamente lo *status quo*, facendo capire, per esempio, alla paziente che sta recitando una parte con il proprio partner; in altri termini, che lei non è se stessa, e sta adottando una modalità di comportamento inconscia soltanto per soddisfare i bisogni dell'altro, anziché le proprie esigenze reali. Si cercherà così di farle capire che l'inconscio utilizza il sintomo nevrotico per eliminare il comportamento artificioso, in modo da lasciare posto a modalità più spontanee.

Del resto questo atteggiamento della donna è molto diffuso nella civiltà ebraico-cristiana, nella misura in cui in essa non le viene lasciato molto spazio. La donna dubita sempre della pro-

¹ M. L. von Franz, *Il femminile nella fiaba*, tr. it., Torino, Boringhieri 1983, pp. 9-10.

pria natura autentica, e ha perso la capacità di dialogare con l'archetipo del femminile, fino al punto di doversi costruire un'immagine di 'donna emancipata', che assomiglia straordinariamente al modello maschile di comportamento. Questo discorso prende di mira il femminismo che non attinge l'immagine della donna dall'archetipo del femminile, bensì da una totale identificazione con l'*animus*, che per di più è inconscia.

La psicologia junghiana non traccia una semplicistica, e meccanicistica, identificazione tra il femminile e la donna, bensì delinea una realtà psichica molto più complessa e non direttamente percepibile a prima vista.

I personaggi femminili nelle fiabe non rappresentano né l'anima né la donna, ma entrambe perché talvolta domina l'una, talvolta l'altra. Possiamo supporre che alcune fiabe rappresentino la donna reale oltre l'anima dell'uomo, secondo il sesso dell'ultima persona che ha tramandato la storia. Poiché non si può essere sicuri se in una fiaba sia rappresentata una donna o l'anima, il miglior approccio consiste nell'interpretare il racconto seguendo entrambe le ipotesi².

In questo modo viene delineato un metodo ermeneutico che M. L. von Franz ritiene di poter applicare con successo all'analisi di alcune favole dei fratelli Grimm.

Alcuni aspetti dell'archetipo del femminile si evidenziano nella nascita dell'eroina, che avviene in maniera miracolosa, al pari di quella dell'eroe. L'eroina proviene da un'altra dimensione, non ha fattezze umane, bensì sovrumane – si pensi, per esempio, alla fanciulla senza mani di una favola dei fratelli Grimm o alla bella addormentata. Nel primo caso l'eroina sperimenta alcuni eventi miracolosi e particolarissimi, che in un primo tempo le appaiono sgradevoli (come la privazione delle mani), e poi finiscono per attestare la loro natura di segni di elezione, e come tali comportano una rinascita. Anche l'eroina muore, come l'eroe, oppure subisce gravi mutilazioni, per poi rinascere per accedere a una nuova dimensione. Nel caso della bella addormentata il risveglio determina l'acquisizione di una nuova consapevolezza³.

² *Ibid.*, p. 11.

³ *Ibid.*, pp. 20-21.

L'aspetto irrazionale della nascita dell'eroe e dell'eroina è una chiara prova che si tratta non di esseri umani, ma di contenuti psichici⁴.

L'archetipo dell'eroina travalica la simbologia del femminile per attingere a un archetipo più completo, quello del Sé.

Quando riusciamo a dialogare con gli archetipi possiamo assimilare i contenuti psichici inconsci che questi veicolano. È il momento dell'integrazione della personalità e quindi dell'attingimento del Sé, simbolo della totalità.

Nella nostra epoca è difficile dialogare con l'archetipo del femminile. Si manifestano soprattutto immagini archetipali negative, come quella della Grande Madre concepita prevalentemente nei suoi aspetti crudeli e distruttivi.

Secondo M. L. von Franz ciò si deve anche al fatto che in Occidente si è soprattutto evidenziato il principio del Logos, cioè il principio della razionalità patriarcale:

Nell'India meridionale, l'umanizzazione della donna e dell'Eros maschile sembra più avanzata che da noi; là le donne sono fiere della loro femminilità e l'atteggiamento generale verso l'Eros è più evoluto⁵.

Il dialogo con la femminilità implica l'accettazione degli aspetti ctonii, maggiormente in contatto con la terra. Essi possono risultare distruttivi, se non padroneggiati e inseriti nella globalità della personalità.

M. L. von Franz auspica un ritorno al culto della dea madre, per evidenziare certi contenuti psichici archetipici. Nella psicologia junghiana le divinità incarnano, com'è noto, contenuti archetipici; il dialogo con esse non potrà che risultare fecondo, dal punto di vista terapeutico. I comportamenti istintivi e naturali dovranno essere inglobati nella psiche.

Se la componente sessuale dell'archetipo del femminile non viene assimilata, nelle donne si può determinare il cosiddetto 'complesso materno negativo': esse possono sentirsi ignorate e diventano particolarmente suscettibili⁶.

⁴ *Ibid.*, p. 22.

⁵ *Ibid.*, p. 31.

⁶ *Ibid.*, p. 37.

La base di certi comportamenti sintomatici va ricollegata al cattivo rapporto della donna con la madre, nella misura in cui quest'ultima non si è manifestata, nei suoi comportamenti, come simbolo del femminile e non ha concesso molta attenzione alla figlia.

Nei suoi aspetti positivi, l'archetipo del femminile esorta il soggetto a pretendere giustizia, nei rapporti interpersonali; nei suoi aspetti negativi, l'archetipo si evidenzia come una furia vendicatrice della natura, e spinge a un comportamento violento. I due aspetti vengono, rispettivamente, simboleggiati dalle due divinità greche Temi (dea della giustizia) e Nemesis (dea della vendetta)⁷.

Il simbolismo del femminile dà adito a una gamma ampia di immagini. Accanto alla già ricordata simbologia dell'acqua, forza distruttiva e travolgente ma anche mite e benevola, si evidenziano altre immagini, che, a prima vista, non sembrerebbero correlate alla tematica in oggetto: per esempio, quella dell'orso.

Per quanto riguarda l'orso, la mitologia greca lo considerava un animale della dea madre, e gli autori medioevali lo associavano alla Vergine Maria. La costellazione dell'orsa maggiore presenta l'articolo del femminile. In Grecia vigeva il culto della dea Artemide brausonia, venerata in forma di orso. Fanciulle di buona famiglia erano consacrate, tra i dodici e i sedici anni, al suo servizio... Durante questo periodo, esse si comportavano come ragazzi mancati, non si lavavano, non prendevano alcuna cura della propria persona e si esprimevano in modo volgare, tanto che si dava loro il nome di orsacchiotte⁸.

M.L. von Franz tenta di giustificare questa complessa simbologia, in base alla quale l'orso viene associato al femminile.

L'orso rappresenta una pelle, cioè una barriera protettiva nei confronti dell'emersione di impulsi che risulterebbero dannosi alla personalità. L'orso è anche l'elemento maschile che la donna deve integrare, e che dovrà far parte del suo *animus*.

Anche la figura del nano ha uno stretto rapporto col mondo femminile. Nella celebre fiaba *Biancaneve e i sette nani* i nani rappresentano le facoltà psichiche della protagonista. Bianca-

⁷ *Ibid.*, p. 41.

⁸ *Ibid.*, pp. 62-63.

neve, se riuscirà ad assimilarle adeguatamente, potrà dialogare con l'archetipo del femminile.

[I nani] rappresentano spesso la prima intuizione creatrice proveniente dall'inconscio e ancora seminasosta nel seno della natura⁹.

Anche lo Spirito Santo è un'immagine del femminile. Nella Trinità è l'elemento che compensa la mascolinità del Padre e del Figlio.

L'archetipo del femminile può anche intrecciarsi con altri archetipi, per esempio, quello del *puer aeternus*, determinando una complessa tipologia caratteriale.

Gli uomini del tipo *puer aeternus*, dominati cioè da un 'complesso materno positivo', mancano di aggressività istintiva e primitiva; eterni adolescenti, essi posseggono una virilità ctonia, che è tuttavia rimossa ed autonoma e li rende crudeli e distruttivi verso la donna, ma se giungono a trasformarla in fermezza essa diventerà forza distruttiva... La maggior parte degli uomini con un 'complesso materno positivo' sono pigri, perché la madre è il seno e il simbolo della materia e la materia è inerzia¹⁰.

Nel cosiddetto 'complesso materno positivo', il femminile viene dunque vissuto nei suoi aspetti di materia, come qualcosa di inerte e passivo.

Tutti questi contenuti permettono di evidenziare l'ambivalenza dell'archetipo del femminile. Di fatto, i due ambiti tendono a confondersi. Nella teoria junghiana si evidenzia così un contenuto 'dialettico': nessun aspetto psichico dovrà essere visto nella sua unilateralità, ma va confrontato con il proprio opposto, cioè con l'elemento che gli è inevitabilmente correlato.

Erich Neumann, nell'opera *La grande madre* (1981), ha sottolineato questa ambivalenza dell'archetipo, riferendosi proprio al femminile¹¹. La Grande Madre possiede i tratti dolci, affettuosi e benevoli, dunque protettivi, nonché, all'opposto, quelli negativi, distruttivi e crudeli. Il primo gruppo di attributi si potrebbe imputare, con un certo schematismo, a Iside, mentre il secondo

⁹ *Ibid.*, p. 70.

¹⁰ *Ibid.*, p. 73.

¹¹ *Ivi*, *passim*.

a Ecate. Naturalmente, i rispettivi ruoli possono essere invertiti e scambiati. In questo caso, Ecate assumerà i tratti della divinità benevola, e Iside quelli della divinità malvagia.

M. L. von Franz si richiama invece, per delucidare la tematica, alla figura di Babajaga. Come strega maligna, lei è un personaggio negativo; come figura soccorritrice e benevola, nei confronti dell'uomo, è invece un personaggio positivo, quasi un nume tutelare.

La Baba-jaga... sotto sotto non è del tutto cattiva e può perfino rivelarsi soccorrevole; incarna in modo meraviglioso il doppio aspetto della Grande Madre. Le antiche dee Iside, Demetra, ecc... possedevano questi due aspetti. Nei paesi cattolici l'aspetto luminoso della Grande Madre, dell'Anima e della donna è stato proiettato sulla Vergine Maria, mentre quello ctonio, rimosso si incarnava nella figura della strega. La Baba-jaga rinvia a una figura della Grande Madre di tipo arcaico, nella quale il positivo e il negativo sono ancora mescolati; essa è piena di forze di distruzione, di desolazione e di caos, ma contemporaneamente può essere soccorrevole¹².

Oltre a sottolineare la bivalenza dell'archetipo, il discorso di M.L. von Franz ci permette di osservare che quanto è rimosso nell'archetipo del femminile (cioè nella Grande Madre, nell'Anima, ecc.) torna a ripresentarsi nella realtà, sotto forma di «complesso materno negativo» attraverso la formazione di figure distruttive.

Anche sul piano interpersonale, infine, i rapporti con la donna reale risentiranno di certe raffigurazioni fantastiche. E sarà qui la terapia a dire la sua, tesaurizzando le considerazioni di M. L. von Franz sulla natura degli archetipi e del femminile in particolare, ed evidenziando le proiezioni del paziente, prodotte da un cattivo dialogo con l'archetipo che vi è sotteso.

NOTA BIBLIOGRAFICA

- Ch. Baudoin, *L'opera di Jung*, Milano, Garzanti 1978.
M. Fordham, *La psicoterapia junghiana*, Roma, Ubaldini 1981.
M. L. von Franz, *Alchimia*, Torino, Boringhieri 1984.

¹² M. L. von Franz, *Il femminile nella fiaba*, cit., p. 164.

- M. L. von Franz, *L'asino d'oro*, Torino, Boringhieri 1985.
- M. L. von Franz, *Il femminile nella fiaba*, Torino, Boringhieri 1983.
- M. L. von Franz, *Le fiabe interpretate*, Torino, Boringhieri 1984.
- M. L. von Franz, *Individuation in Märchen*, Kösel 1985.
- M. L. von Franz, *Il mito di Jung*, Torino, Boringhieri 1978.
- M. L. von Franz, *La morte e i sogni*, Torino, Boringhieri 1986.
- M. L. von Franz, *Number and Time*, Dallas 1984.
- M. L. von Franz, *Il processo di individuazione*, in C.G. Jung (e altri), *L'uomo e i suoi simboli*, Milano, Longanesi 1980.
- E. Glover, *Freud o Jung?*, Milano, Sugar 1978.
- J. Hillmann, *Intervista su amore, anima e psiche*, Bari, Laterza 1984.
- J. Jacobi, *La psicologia di C. G. Jung*, Torino, Boringhieri 1973.
- A. Jaffé (a cura di), *Ricordi, sogni e riflessioni*, Milano, Rizzoli 1978.
- C. G. Jung, *Psicologia e alchimia*, Roma, Astrolabio 1950.
- C. G. Jung, *Psicologia e patologia dei cosiddetti fenomeni occulti*, Torino, Boringhieri 1974.
- C. G. Jung, *Tipi psicologici*, *Opere*, vol. VI, Torino, Boringhieri 1979.
- C. G. Jung, *La dinamica dell'inconscio*, *Opere*, vol. VIII, Torino, Boringhieri 1980.
- C. G. Jung, *Simboli della trasformazione*, *Opere*, vol. V, Torino, Boringhieri 1980.
- C. G. Jung, *Gli archetipi e l'inconscio collettivo*, *Opere*, vol. IX, tomo I, Torino, Boringhieri 1980.
- C. G. Jung, K. Kerényi, *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia*, Torino, Boringhieri 1980.
- Sh. Kopp, *Se incontri il Buddha per strada uccidilo*, Roma, Astrolabio 1975.
- E. Neumann, *La psicologia del femminile*, Roma, Astrolabio 1975.
- E. Neumann, *Storia delle origini della coscienza*, Roma, Astrolabio 1978.
- E. Neumann, *La Grande Madre*, Roma, Astrolabio 1981.