

## **La paura della follia e il fascino dell'ebbrezza: dionisiaco ed edipico a confronto**

*di Alessandra Argenti*

“Il mito è un protomodello dello stato mentale, un modello del pensiero arcaico, dove il sogno, la fantasia più pura, un misterioso senso estetico, l’orrido, il mostruoso, l’affettività più esplosiva si mescolano in forme, grandezze e dimensioni le più disparate”.

(Siracusano F., 2002, p.6)

Il mito, dal greco *mythos* che significa parola, discorso, racconto, può essere considerato un racconto che dà risposta a molti interrogativi degli uomini, un modo per ordinare e conoscere la propria realtà, utilizzato già dall’uomo primitivo di fronte alla natura, alla vita e a ciò che lo circonda per dare senso ad immagini confuse, incomprensibili.

I miti, nell’antichità, venivano raccontati presso gruppi umani che non conoscevano la scrittura e solo in seguito raccolti e trascritti. Si costituiscono, dunque, come creazioni collettive della mente umana e posseggono significati religiosi, filosofici, antropologici e psicologici. È possibile affermare che non esiste cultura, antica o moderna che non posseda i suoi miti, come espressione di credenze e forme di pensiero collettivo.

Il mito occupa un posto fondamentale in psicoanalisi, a partire da Freud che se ne è interessato, utilizzandolo come modello cognitivo per esplorare l’ignoto e sostanziare le formulazioni teoriche. Le ricerche di Freud attribuiscono al mito un ruolo costitutivo della sfera dell’inconscio: ognuno di noi può rintracciare dentro di sé una quota di questo o quel personaggio o elemento mitico (Romeo L., 2005). La creazione delle immagini mitologiche è assolutamente analoga al lavoro onirico. Il mito è un sogno collettivo del popolo. Le immagini del mito sono i simboli sostitutivi di desideri rimossi nell’inconscio. Freud ritiene che i miti “corrispondano ai residui deformati di fantasie di desiderio di intere nazioni, e cioè ai *sogni secolari* [continuati per secoli] della giovane umanità” (Freud S., 1908, p. 382).

Rispetto allo studio sui miti è possibile ricordare, inoltre, il lavoro di Karl Abraham del 1909 che equipara mito e sogno e i lavori di Wilfred Bion e Francesco Corrao. Lo stesso Corrao (1992)

riferisce che Bion considerava il mito come un modello utile all'investigazione e costruzione cognitiva.

Bion distingue tra miti personali e privati, e miti collettivi e pubblici. Tra i primi annovera quelli prodotti dal singolo individuo quali sogni, ricordi, fantasie includendo anche le asserzioni che lo psicoanalista fa rispetto ad un particolare stato emotivo del paziente (Romeo P., 2005). In quest'ultimo caso, scrive Bion: "Si tratta di una affermazione del tipo di quelle che i filosofi (o gli uomini comuni) scartano sprezzantemente come mitologie quando impiegano questo termine in senso peggiorativo, per indicare cattive teorie. Io considero invece indispensabili al procedimento analitico ed al suo equipaggiamento asserzioni di questo tipo" (Bion W. R., 1963, p. 20). I miti collettivi fanno parte di un patrimonio culturale collettivo e la loro elaborazione registra una serie di fatti che la collettività vuol ricordare come particolarmente rappresentativi, significativi e validi nel tempo e sono considerati dall'autore dei "sistemi di notazione e di registrazione, nello sviluppo dei gruppi" (ivi, p. 84).

Bion amplia le intuizioni freudiane sul mito arricchendole di nuovi orizzonti di significato. Se Freud rintraccia nella tragedia di Edipo quali due temi fondamentali l'incesto e il parricidio, ponendo attenzione dunque alle componenti sessuali e aggressive della personalità umana, presenti fin dall'infanzia, Bion riconosce che gli sviluppi in ambito psicoanalitico hanno permesso di far luce su altri aspetti del mito che erano stati messi in ombra dalla componente sessuale del dramma (Americo A., 1987), per cui afferma che "nessun elemento, nemmeno quello sessuale può essere compreso indipendentemente dal suo rapporto con altri elementi [...]. Non è quindi possibile isolare la componente sessuale, o una qualunque altra, senza provocare una distorsione [...]. Lo stesso vale per tutti gli altri elementi che si prestano ad essere estratti dal mito" (Bion W. R., 1963, p. 61). Nello studio sul mito, Bion applica un metodo operativo che parte dall'isolare alcuni temi fondamentali, i *mitologhemi*, sui quali operare, procedendo prima ad una decostruzione di questi elementi e poi ad una resignificazione e ricombinazione di essi (Stagnitta S., 2006).

Corrao definisce i mitologhemi come "elementi costitutivi di ogni struttura o campo mitico, e proprio questi elementi si possono prestare ad una rivitalizzazione e ad una re-significazione simile a quella che si opera nella stanza di analisi, individuale o di gruppo" (Corrao F., 1992, p. 28).

## Un confronto tra Edipo e Dioniso nell'opera di Corrao

Secondo Corrao, è necessario utilizzare un processo che consenta di ricomprendere il mito attraverso una sua amplificazione di campo che possa così opporsi ad un riduzionismo semplificato e restituire complessità al mito, seguendo l'operazione amplificatrice già proposta da Bion.

In questo modo, propone di allargare la prospettiva utilizzando non solo i mitologhemi dell'Edipo Re, trattato da Freud, ma anche quelli rintracciabili negli altri due drammi sofoclei ispirati al ciclo tebano e quindi nell'Edipo a Colono e in Antigone.

Inoltre, nell'Edipo Re, Corrao individua, oltre a quelli proposti da Freud, l'Incesto e il Parricidio, altri due mitologhemi: l'Oracolo e la Divinazione. L'oracolo di Delfi, di cui Apollo è il Signore mostra la potenza del dio. Nella divinazione, la sapienza del dio si manifesta all'uomo attraverso la parola, ma vi è ambiguità, oscurità e incertezza. Il dio è colui che conosce l'avvenire, ma lo propone all'uomo sotto la forma dell'enigma, negando dunque l'accesso per l'uomo a questa conoscenza.

Oltre all'interesse per le tragedie di Sofocle incentrate sull'Edipo, Corrao pone attenzione ad un altro grande mito greco che è quello di Dioniso.

Dioniso è una tra le figure più controverse ed eccentriche del *pantheon* greco. Viene concepito dall'unione di Zeus con una donna mortale, la figlia del re tebano Cadmo, Semele, la quale ingannata da Era, che la convince a chiedere a Zeus di mostrarsi nel suo vero aspetto, muore folgorata alla vista del dio in tutta la sua abbagliante potenza divina. Zeus trae il feto ancora vivo dal ventre della madre e se lo cuce nella cavità di una coscia, da dove tre mesi più tardi, Dioniso nasce sottoforma di toro. Morta Semele, le altre figlie di Cadmo, spargono la voce che la sorella si è unita ad un uomo mortale e ha mentito accusando Zeus e per questo è stata fulminata. Continuando il racconto con Corrao, "raggiunta la maturità, Hera persecutrice riconobbe in lui il figlio di Zeus, benché fosse molto effeminato per l'educazione ricevuta dalle ninfe, e lo fece impazzire. Il dio allora iniziò a vagare per il mondo, seguito da Sileno, suo tutore, e da un gruppo frenetico di satiri e di menadi, armati del tirso, di spade, serpenti e rombi" (Corrao F., 1992, p.39).

Il mito di Dioniso viene descritto per buona parte nella tragedia euripidea "Le Baccanti". L'opera si apre col dio che si presenta in vesti umane sulla scena, spiegando le ragioni della sua presenza a Tebe e del suo travestimento: ha diffuso il suo culto in tutta l'Asia ed ora che si appresta a fare

altrettanto in Grecia, viene rifiutato e deriso nella sua città natale, dai suoi stessi parenti umani, le zie Ino, Agave e Autonoe e il cugino Penteo, figlio di Agave e nuovo re di Tebe, da quando il nonno Cadmo gli ha lasciato il potere. Essi non vogliono riconoscere la divinità di questo scomodo parente illegittimo e per questo dovranno essere puniti. Penteo vorrebbe stroncare sul nascere le manifestazioni orgiastiche delle baccanti sul monte Citerone: perfino gli anziani Cadmo e Tiresia intendono partecipare ai riti e si presentano sulla scena agghindati in un modo ritenuto sconveniente da Penteo, che li accusa di recare offesa alla loro età veneranda. Viene catturato uno straniero, riconosciuto come colui che ha introdotto il nuovo culto: egli è in realtà Dioniso stesso in sembianze umane, che, una volta incarcerato, fa crollare prodigiosamente l'edificio in cui era prigioniero. Penteo, in balia del potere di fascinazione del dio, si lascia persuadere da lui a recarsi sul Citerone, travestito da donna, a spiare le baccanti. Un messaggero racconta gli sviluppi dell'azione: arrampicatosi su un albero per osservare il rito bacchico, il re è stato scoperto e le donne possedute dal dio, in preda al delirio, lo hanno fatto cadere al suolo; quindi, aizzate da Agave, accecata dall'invasamento del dio, lo hanno squartato. Cadmo ha il triste compito di riportare alla lucidità la figlia, rivelandole che la testa che porta infilzata nel tirso come un trofeo non è di un leone, come ella crede, ma del figlio.

Corrao definisce la fenomenologia di Dioniso di grande complessità mitica, considerando anche le diverse versioni tematiche e forme narrative che si rintracciano nelle diverse epoche e la pluralità di mitologhemi che lo compongono, quali, ad esempio, la follia, il divoramento, la fuga, il nomadismo, l'ebbrezza e il furore. Alcuni autori si sono soffermati sui mitologhemi del *diasparagmòs* (lo smembramento) e dell'*omofagia* (il mangiar carne cruda), altri su quello dello specchio nel senso di enigma dell'identità e della differenza, oppure nella versione del mito proposta da Proclo, "il raddoppiarsi di Dioniso nella sua immagine riflessa racchiude il mistero della creazione come divisione [...] La moltiplicazione allude, insieme all'illusorietà dello specchio, che fa vedere i molti là dove è l'uno, anche al reciproco movimento per cui nel molteplice si ritrova rispecchiata l'unità del medesimo" (Corrao, 1992, p. 44).

La storia di Edipo e di Dioniso, così come sono raccontate dai grandi tragediografi, si svolgono entrambe a Tebe, in epoche differenti, considerando che tra il regno di Penteo e quello di Edipo trascorrono molti anni. Nella storia di Dioniso, secondo Corrao, ricorre un mitologema principale che è quello del filicidio feroce (Atamante uccide suo figlio e Agave uccide Penteo), mentre in quella di Edipo vi sono, come già presentato, il parricidio e l'incesto.

Nelle due vicende si può osservare una contrapposizione tra l'*aitía* e l'*eleuthería*. La prima si riferisce alla colpa e alla responsabilità: Edipo va incontro con determinazione alle conseguenze degli atti empì di cui si è reso colpevole, emerge la presa di coscienza della responsabilità personale e lo attende il tragico destino dell'insopportabile consapevolezza del male compiuto. Egli dice al termine della tragedia sofoclea, rivolgendosi alle figlie: "Quale sciagura manca? Il padre vostro fu del padre uccisore, il campo arò ov'ei fu seminato, e n'ebbe figlie dal grembo istesso ond'ei vide la luce. Tale obbrobrio udirete". L'*eleuthería* si riferisce alla libertà, alla facilità presenti nella vicenda di Dioniso, dove gioia e dolore, crudeltà ed eccitamento sono mescolate.

Edipo, il più saggio degli uomini, colui che ha saputo sciogliere il terribile enigma della Sfinge si trova al termine della tragedia da sapiente a scoprirsi ignorante, da inquisitore a colpevole e da carnefice a vittima di se stesso, mentre Dioniso al termine della tragedia appare vittorioso, ha sconfitto Penteo e vendicato la madre Semele. È da considerare, tuttavia, che mentre la storia di Dioniso, seppur ostacolata da altre forze è regolata dal dio stesso, dalla sua stessa volontà, quella di Edipo è la storia di un mortale che viene determinata dalla volontà degli dei che è estranea all'uomo. A tal proposito è possibile osservare che se in Edipo domina il tema della *hybris*, della tracotanza, della colpa dovuta a un'azione che viola leggi divine e inimitabili di cui Edipo stesso è portatore, in Dioniso è evidente la *nemesis*, la vendetta degli dei, l'ira e la punizione inflitta a coloro che si macchiano di tracotanza.

Corrao osserva che la dimensione della divinità coincide con la dimensione collettiva se si considera la vicenda di Dioniso legata sin dall'inizio ad una dimensione gruppale, nel senso che Dioniso appare come un dio pubblico, sociale, il cui legame con le menadi e il tiaso è inscindibile. In Edipo, invece, la vicenda assume inizialmente caratteri individuali, poi familiari e solo alla fine diventa collettiva interessando i cittadini di Tebe.

Corrao porta avanti un'altra differenza tra i due miti nel registro passionale: "la passione destinale di Edipo è infatti la pulsione conoscitiva, il desiderio smisurato (*hybris*) di sapere. La passione di Dioniso è la vendetta e l'orgia. La sua smisuratezza si declina, senza argini, verso l'orgia (*orghé*). Il termine, nella sua polisemia, denota l'ira, l'impulso, la sfrenatezza erotica e distruttiva, l'eccitamento e la partecipazione collettiva, l'ebbrezza e l'estasi" (Corrao, 1992, p. 51).

## **L'edipico e il dionisiaco nella storia di Ivano<sup>1</sup>**

Questo discorso sul dionisiaco e sull'edipico può essere trattato e ampliato alla luce della storia di Ivano, che da subito, mi riporta ai miti proposti.

Ivano è un ragazzo diciannovenne, di bell'aspetto. Nel corso del primo colloquio descrive difficoltà relazionali e una sintomatologia di tipo ansioso-depressivo che ritiene in connessione con i suoi vissuti familiari. Frequenta una facoltà universitaria che dice di aver scelto non per una sua personale passione, ma per volontà di suo padre, che ha seguito lo stesso percorso di studi. Vive con suo padre e spiega che i suoi si sono separati quando lui aveva circa cinque anni, poiché sua madre, a seguito del parto, ha iniziato a manifestare disturbi psichici ricevendo una diagnosi di schizofrenia. Oggi la donna vive con la sua famiglia d'origine.

Questo primo racconto della storia di Ivano mi riporta alla storia di Dioniso e ad alcune similitudini tra le due: Semele muore quando ha ancora nel grembo Dioniso e così la madre di Ivano si ammala dopo la sua nascita, per cui la vicenda di Dioniso e quella di Ivano sembrano essere accumulate dal tema della perdita della figura materna; il padre di Ivano si prende cura di lui e lo indirizza verso un futuro come il suo, così Dioniso segue la natura divina che ha ereditato da suo padre e deve affermare la sua divinità sfidando l'incredulità della gente.

Ivano dichiara il suo desiderio di iscriversi alla facoltà di psicologia, un percorso di studi che ritiene fornisca gli strumenti per comprendere le persone in genere e sé stesso e che corrisponde a ciò che vorrebbe: avere una comprensione maggiore di sé, poiché sente, talvolta, di stare perdendo il controllo delle sue azioni.

L'eloquio di Ivano è lento, continuamente interrotto da pause ed egli stesso sostiene di sentirsi in difficoltà a parlare, di avere costantemente paura di ciò che dice e di come gli altri interpretino le sue parole con il conseguente effetto di sentirsi inadeguato in molte situazioni. Racconta di come, di fronte ad atteggiamenti scherzosi degli amici, piuttosto che stare al gioco, tenda ad irrigidirsi, restare muto, diventare rosso in viso e sudare molto. Si dice preoccupato per la sua tendenza a parlare poco e ad assorbire tutto come una spugna, tanto da aver, talvolta, paura di esplodere e di conseguenza, di non riuscire a controllare la sua rabbia, che tende costantemente a negare e ad agire in situazioni e contesti inadeguati, come il contesto universitario in presenza dei professori.

---

<sup>1</sup> Nel rispetto della privacy, si utilizza un nome di fantasia.

Si sente inadeguato per il suo modo di utilizzare troppi gesti mentre parla, tanto da aver cercato diverse informazioni da internet sulla gestualità e sul suo buon uso e da cercare in rete consigli su come accrescere la propria autostima: comportamenti che sente non adatti ad un ragazzo della sua età. Vorrebbe essere come i suoi amici, sempre capaci di ridere e scherzare, di aver successo con le ragazze, di essere disinvolti e non di restare muti come fa lui, perché, a suo giudizio, le persone dovrebbero essere socievoli, simpatiche, capaci di stare allo scherzo, capaci di avere sempre la giusta frase da dire. Sostiene di non sentirsi come gli altri ragazzi e si chiede il perché di tutto questo.

Nel corso delle sedute, Ivano afferma che probabilmente ha paura di essere come sua madre e di diventare come lei. Descrive sua madre, talvolta con grande ammirazione, come una donna estremamente intelligente, con la quale poter tenere buone conversazioni, per poi ammettere di non riuscire a comprenderla, quando sembra sparire completamente iniziando a ridere o a parlare da sola e ripetendo gesti senza senso come premere il dito contro il muro, quasi a voler attivare un interruttore immaginario. Ivano fa ricerche su internet sulla schizofrenia e afferma più volte di aver paura di aver ereditato da lei la sua malattia, che magari prima o poi uscirà fuori. Ha paura che alcuni suoi comportamenti siano come quelli di sua madre: il fatto che lei ha difficoltà a parlare e a volte non riesce a dire due parole, gli sembra analogo al suo modo di fare quando si trova con gli amici o in mezzo alla gente.

Aggiunge che la situazione della madre negli ultimi tempi è peggiorata sempre di più, poiché la donna ha iniziato a essere aggressiva con i suoi genitori. Ivano ha anche provato a parlarle, ma con lei è difficile portare avanti un discorso dal momento che resta fermo dopo pochi minuti, perché lei non è in grado di ascoltare, di capire, ma si chiude in “un mondo tutto suo”. Di fronte al suo passare dal piangere al ridere di gusto senza motivo, non riesce a desiderare altro che lei sparisca.

Il rapporto tra Ivano e la schizofrenia di sua madre mi fa pensare al rapporto degli uomini di fronte a Dioniso e alla frenesia estatica delle baccanti. Dioniso è l'incarnazione di una potenza arcana e terrificante, di quelle forze naturali e primordiali che la civilizzazione tenta continuamente di tenere a freno; egli è il dio che libera in primo luogo da se stessi, anche grazie al benefico influsso del vino, che contribuisce ad allentare i freni inibitori. Dioniso è per eccellenza l'altro, l'estraneo, lo straniero e come afferma Corrao: “Il suo volto è *mascherato*, rappresenta perciò l'estraneità. Egli è *Xenos*, anzi egli è il divenire straniero di ciò che è familiare. Egli è ubiquitario, la sua sola presenza impone un'idea, *al di là*, come quando nella sua polimorfia si costituisce come doppio rispetto ad Apollo. Potrebbe dirsi che Dioniso faccia

pensare continuamente all'altro: l'altro dio, l'altro sesso, l'altro mondo" (Corrao F., 1992, pp. 44-45). Dioniso è portatore di libertà, è il liberatore che mette in condizione chiunque di non essere più se stesso e solleva dal fardello della responsabilità personale. Dioniso è il dio folle che si contrappone alla mentalità di una cultura meccanicistica e razionale: la maschera diviene simbolo ed enigma della doppiezza dionisiaca, di ciò che allo stesso tempo è e non è (Rusconi R., 2008).

Lo sguardo di Ivano verso sua madre ricorda lo sguardo di Penteo davanti a sua madre Agave invasata dal dio, ne "Le Baccanti", quando cerca di farsi riconoscere da lei, di farle capire che si è travestito da menade, ma che dietro a quell'abbigliamento si nasconde suo figlio. Egli si strappa via dalla chioma la benda e cerca di ricondurre sua madre alla realtà, ma senza successo poiché Agave è completamente posseduta e la sua forza sovraumana esplose e si scaglia contro Penteo, nonostante le sue parole: "Sono io, madre, tuo figlio Penteo, abbi pietà di me, madre, e non uccidere tuo figlio". Ivano cerca di parlare con sua madre, vorrebbe che lei tornasse ad avere un contatto con la realtà, che non fosse aggressiva con i suoi stessi genitori, che riacquistasse un senso di responsabilità, riappropriandosi della condizione di figlia e di madre. Ivano desidererebbe comprenderla e si dice più volte arrabbiato perché non riesce a capire cosa pensi, perché preme quel bottone immaginario sul muro e proprio come Penteo, che vuole riaffermare le ragioni dell'ordine e della razionalità di fronte al dilagare di un culto irrazionale, da un lato si oppone alla sua "follia", arrivando a negarla talvolta, a tenerla lontana da se stesso attraverso un'attenzione minuziosa per ogni parola da lui pronunciata, concentrandosi su tutti i gesti che accompagnano i suoi discorsi, ma dall'altro finisce con l'avvicinarsi a quel mondo altro, ambiguo, estraneo e temuto utilizzando un linguaggio interrotto da frequenti pause e simile a quello di sua madre, isolandosi sempre di più da contatti sociali e facendo uscire fuori un'aggressività sconosciuta in momenti poco appropriati, proprio come Penteo che si troverà ad indossare le vesti delle menadi per il desiderio insopprimibile di saperne di più su quel dio che non vuole riconoscere.

In Ivano, sembra che ci sia un conflitto tra paura e desiderio: paura di sua madre, di entrare in contatto con lei e con la sua patologia vissuta come pericolosa, ambigua e contagiosa e allo stesso tempo il desiderio di entrare in quell'universo che, nonostante la sua imperscrutabilità, è probabilmente considerato più semplice, più libero, senza responsabilità o vincoli, dove scompaiono i ruoli familiari e sociali, scompare il doverci adeguare agli schemi sociali come il dover parlare in un certo modo poiché conta poco il giudizio degli altri.



Ivano sembra anche vivere la paura di entrare in contatto con le altre persone, ma per certi versi sembra che non sappia proprio come avviare una relazione, tanto che durante le sedute si chiede quale sia il modo di approcciarsi agli altri, di avviare un discorso e pur ammettendo che dovrebbe essere una cosa naturale, dichiara di non saperlo fare.

Ripensando alla storia di Ivano alla luce dei miti di Dioniso ed Edipo, potrei pensare a quanto sia presente in essa l'elemento "dionisiaco" e quanto invece sia assente quello "edipico".

Dioniso è il dio che scioglie e dissolve, non è un dio utile per tessere, annodare e tenere insieme (Calasso R., 2009). Si potrebbe indicare con il termine "dionisiaco" l'impossibilità di creare un legame, di osservare una continuità generazionale, laddove le gerarchie dei rapporti sono sovvertite, le identificazioni impossibili: le donne abbandonano le case, le madri danno la morte invece di dare la vita creando un mondo impazzito, un mondo alla rovescia.

Nella storia di Ivano sembra esserci su un versante, una relazione primaria con la madre molto breve e caratterizzata da assenze e mancanze e sull'altro, la relazione con un padre che più che configurarsi come terzo, deve porsi come sostituto materno. È possibile osservare, dunque, come la relazione resti bidimensionale e non ci sia la possibilità di accedere ad uno spazio tridimensionale.

Gilda De Simone osserva che "la presenza del «terzo» dà alla relazione qualità di profondità e di «insaturazione»" (De Simone G., 2002, p. 69). Lo stesso Freud, riferendosi alla triangolazione edipica, ritiene che essa svolga un ruolo fondamentale nella strutturazione della personalità e nell'orientamento del desiderio umano.

La storia di Edipo si innesta su un filo di vicende antecedenti e successive che delineano una continuità di eventi transgenerazionali, così, ad esempio, si osserva come la colpa per le azioni empie compiute dai padri si trasmetta ai figli. Rispetto al caso clinico descritto, invece, si potrebbe pensare ad un vuoto relazionale che impedisce ad Antonio di prendere un posto nella sua stessa storia, poiché lo pone nell'impossibilità di accedere a legami passati e di pensare a quelli futuri. Questo discorso mi fa pensare al concetto di contratto narcisistico, teorizzato da Piera Aulagnier (1975) e descritto come un'alleanza inconscia strutturante. In base a questo contratto, ogni neonato viene al mondo con la missione di dover assicurare la continuità della generazione e per assicurare questa continuità, a sua volta l'insieme deve investire narcisisticamente questo elemento nuovo. Questo contratto "asigna ad ognuno un posto definito che gli viene offerto dal gruppo e che gli è indicato dall'insieme delle voci che, prima della comparsa di ogni soggetto, ha tenuto un certo discorso conforme al mito fondatore del gruppo. Questo discorso contiene gli ideali ed i valori; trasmette la cultura e la parola di certezza

dell'insieme. È attraverso questo discorso che ciascun soggetto, facendolo suo, si collega con l'Antenato fondatore” (Kaës R., 1989, p.35). Se il contratto narcisistico è carente o inesistente o non lascia alcuna possibilità di contestazione e trasformazione, allora i processi e i contenuti della trasmissione della vita psichica ne sono direttamente modificati, come pure la strutturazione e lo sviluppo della vita psichica di ciascuno.

Ivano non si sente mai al posto giusto e non sa quale posto occupare nella vita sociale, nel rapporto con suo padre, con il quale afferma di avere pochissimo dialogo e nessuna complicità e rispetto a sua madre, che lo porta in un mondo che lo confonde, che non segue regole e ruoli e che rompe gli schemi, quel mondo affascinante e pericoloso che probabilmente Euripide avrebbe chiamato dionisiaco.

### **Bibliografia:**

ABRAHAM K. (1909), “Sogno e mito: uno studio di psicologia dei popoli”, in *Opere*, vol. 2, Boringhieri, Torino, 1975.

AMERICO A. (1987), “I miti centrali nel pensiero di Bion”, in C. Neri, A. Correale, P. Fadda (a cura di), *Letture Bioniane*, Borla, Roma, 1994.

AULAGNIER P. (1975), *La violence de l'interprétation. Du pictogramme à l'énoncé*, PUF, Paris.

BION W. R. (1963), *Gli elementi della psicoanalisi*, Armando, Roma, 2003.

CALASSO R. (2009), *Le nozze di Cadmo e Armonia*, Adelphi, Milano.

CORRAO F., (1992), *Modelli psicoanalitici. Mito, passione, memoria*. Laterza, Bari.

DE SIMONE G., (2002), *Le famiglie di Edipo*, Borla, Roma.

EURIPIDE, *Baccanti*, a cura di G. Guidorizzi, Marsilio, Venezia, 2003.

FREUD S. (1908), “Il poeta e il fantasma”, in *Opere*, vol. 5, Boringhieri, Torino, 1972.

KAËS R. (1989), “Alliances inconscientes et pacte dénégatif dans les institutions”, *Revue de psychothérapie psychanalytique de groupe*”, n. 13, pp. 27-38.

ROMEO P. (2005), “Il mito nell'evoluzione del pensiero psicoanalitico e la sua utilizzazione nel trattamento analitico di gruppo. (Proposta di una lettura bioniana del mito di Prometeo)”, *Koinos - Gruppo e Funzione Analitica*, Anno XXVI, n. 2.

RUSSI R. (2008), *Le voci di Dioniso*, EDT srl, Torino.

SIRACUSANO F. (1982), “Prefazione”, in R. Romano (a cura di), *Il racconto della mente. Il mito nella relazione psicoanalitica*, Dedalo, Bari.

SOFOCLE, *Edipo Re, Edipo a Colono, Antigone*, a cura di D. Del Corno, Oscar Mondadori, Milano, 2006.

STAGNITTA S. (2006), “Polisemia del testo mitologico”. *Funzione Gamma Journal*, n. 17, [<http://www.funzionegamma.edu>].