

## Logica simmetrica ed attualità dell'Inno Omerico a Demetra: costellazioni materne e separazione/individuazione delle adolescenti

di Pasquale Scarnera\*

### Introduzione

La religiosità antica era codificata da miti. Secondo la definizione operativa di E. Vandiver (2000), che combina più approcci teorici proposti in letteratura, i miti sono:

*... storie tradizionali che una società racconta a sé stessa, che codificano o rappresentano la visione del mondo, credenze, principi, e spesso paure di quella società. In quanto tali, i miti offrono spiegazioni su cosa una specifica cultura pensi a proposito della natura del mondo in generale ed a proposito di specifiche questioni, quali: la natura e le funzioni degli Dei; le relazioni tra uomini e Dei; cosa significa essere un umano; le relazioni tra i due sessi (p. 15).*

I miti, in quanto produzioni culturali aventi la funzione di rappresentare un modello sia *della* società che *per* la società, venivano appositamente modificati ed integrati a tale scopo da parte di poeti, filosofi (Radcliffe, 2004) o sacerdoti itineranti (Torjussen, 2008). Questa capacità sia di permanenza che di adattamento nel tempo e nello spazio, fu in parte determinata dal fatto che la religiosità greca, diversamente da quella cristiana, non prevedeva organizzazioni centrali, scritture sacre o dottrine, che legiferassero e governassero le questioni religiose, quindi permetteva un ampio margine di scelta individuale in tale ambito (Larson, 2007). Il paradigma politeista utilizzato dagli antichi greci, inoltre, era per definizione *inclusente*, ovvero tollerante ed accettante varie divinità, al contrario del paradigma monoteista che, per definizione, è *escludente*, in quanto non può ammettere l'esistenza di divinità differenti da quella adorata. La conoscenza delle modalità di creazione e trasmissione delle produzioni culturali, quindi, può contribuire a comprendere meglio la capacità di resilienza della religiosità antica.

### Ontologia della conoscenza e rappresentazioni mentali religiose

La conoscenza, in definitiva, è basata sulla distinzione tra soggetto conoscente ed oggetto conosciuto. Tuttavia, tale distinzione è arbitraria in quanto ambedue gli enti, possedendo il medesimo statuto ontologico di pura *datità oggettuale*, appartengono al mondo oggettuale: ciò che è chiamato "*soggetto*" è, esso stesso, un "*oggetto*", pertanto non può attribuirsi uno statuto che *non sia* oggettuale. Esso, infatti, deve necessariamente rappresentare sé stesso come un "*oggetto tra gli oggetti*". Poiché tale distinzione è arbitraria, anche tutte le altre lo sono. Benché sia arbitraria, tuttavia, essa è necessaria, in quanto rende possibile sia l'autoconoscenza del "*soggetto*", che la conoscenza dell'"*oggetto*". Pertanto si può dire che il soggetto sia una *funzione* dell'oggetto, finalizzata alla conoscenza.

L'arbitrarietà ontologica della distinzione tra Soggetto ed Oggetto, quindi, di per sé non permette alcuna conoscenza *oggettiva*, in quanto inficia ogni possibile tentativo di stabilire relazioni, tra sé stessa e le ulteriori distinzioni derivate, che non siano *soggettive*, ovvero *funzionali* a quel particolare "*oggetto*" che si autodefinisce "*soggetto*". Tuttavia, tale vacillante condizione ontologica non viene avvertita come tale, perché le distinzioni non sono gli unici elementi chiamati in causa nei processi che generano conoscenza. La mente umana, infatti, opera anche attraverso la logica del sistema inconscio, che è emozionale, simmetrica e, contrariamente alla logica ordinaria, che è asimmetrica, "*dividente ed eterogenica*", dà origine ad una modalità di pensiero "*omogenea ed indivisibile*". Questa modalità di funzionamento "*omogenea ed indivisibile*" è regolata, secondo Ignacio Matte Blanco (1975, p. 43), da due principi:

---

\*Psicologo clinico presso la cooperativa sociale «Questa Città», ente gestore di strutture terapeutico/riabilitative psichiatriche convenzionate, di Gravina in Puglia (BA). [linosca@questacitta.it](mailto:linosca@questacitta.it).

Il sistema inconscio tratta una cosa individuale (persona, oggetto, concetto) come se fosse un membro o elemento di un insieme o una classe che contiene altri membri; tratta questa classe come sottoclasse di una classe più generale e questa classe più generale come sottoclasse o sottoinsieme di una classe ancora più generale e così via. [...] Nella scelta di classe e di classi sempre più ampie il sistema inconscio preferisce quelle funzioni proposizionali che in un aspetto esprimono una generalità crescente ed in altri conservano alcune caratteristiche particolari della cosa individuale da cui sono partite.

Questo primo principio, il principio di generalizzazione, comporta che *qualsiasi cosa una persona esperisca nella realtà venga significata sia per sé stessa, dalla logica ordinaria, che per qualcos'altro, dalla logica del sistema inconscio.*

Il secondo principio proposto da Matte Blanco, il principio di simmetria, comporta che (p. 44):

[...] Il sistema inconscio tratta la relazione inversa di qualsiasi relazione come se fosse identica alla relazione. In altre parole, tratta le relazioni asimmetriche come se fossero simmetriche". Ciò significa, ad esempio, che l'asserzione "Paolo è figlio di Giovanni" implichi che "Giovanni è padre di Paolo, per la logica ordinaria, ma anche che "Giovanni è figlio di Paolo", per la logica simmetrica del sistema inconscio.

Il funzionamento di questi due principi, pertanto, costituisce una formidabile infrazione ai principi della logica ordinaria, che possono compromettere seriamente la capacità di pensiero. Matte Blanco chiama "irruzioni di simmetria" i disturbi del pensiero determinati dall'inquinamento dei principi della logica ordinaria da parte di quelli della logica simmetrica. Tuttavia tale funzionamento viene regolarmente esperito, in maniera del tutto sana e naturale, attraverso i fenomeni emozionali. Il fenomeno empatico, ad esempio, illustra benissimo il principio di simmetria, in quanto attraverso esso vengono colte le emozioni esperite dalla persona con cui si è in relazione, pur essendo da essa differenziati. Secondo Edith Stein (1986), tale fenomeno è determinato dal fatto che le emozioni ed i sentimenti hanno delle modalità di espressione corporea predeterminate, che vengono riconosciute dagli interlocutori, i quali ricreano il sentimento o l'emozione sottostante la loro espressione corporea nel proprio corpo e nel proprio scenario emozionale. Tale fenomeno è stato confermato da ricerche sperimentali, che hanno provato sia l'universalità della capacità di riconoscimento delle espressioni facciali (Russell & Fernandez-Dols, 1998) che la capacità dei bambini ad accedere a questa modalità comunicativa prima dell'apparizione del linguaggio (Beebe, Lachman & Jaffe, 1999). Messa in termini empatici, l'asserzione "Paolo è figlio di Giovanni" significa che Paolo esperisce una condizione emozionale adeguata all'essere figlio di Giovanni, il quale percepisce empaticamente ciò che per Paolo significhi essere suo figlio (simmetricamente: "Giovanni è figlio di Paolo"). L'asserzione, tuttavia, presenta anche un corrispettivo asimmetrico, ovvero "Giovanni è padre di Paolo", che si ribalta simmetricamente in "Paolo è padre di Giovanni" nella funzione proposizionale emotiva, esperita da ambedue i soggetti della relazione, di "essere padre/figlio di qualcuno" (Paolo e Giovanni sono padri e figli l'un con l'altro). Questo significa che la logica simmetrica non può articolare relazioni causali ordinate nel tempo e nello spazio.

La modalità di comprensione simmetrica, inoltre, non si limita alle sole espressioni corporali delle emozioni, poiché può estendersi anche alle esperienze emotive che non sono espresse attraverso espressioni facciali, ad esempio, quelle espresse attraverso un racconto. Ciò significa che la comprensione simmetrica può travalicare l'ambito dei contesti relazionali interpersonali duali, intessuti tra due persone che interagiscono emozionalmente, ed estendersi anche ad altri contesti comunicativi in cui le emozioni non sono espresse corporalmente, e/o in contesti in cui la persona che comprende simmetricamente non è direttamente coinvolta: il principio di simmetria, quindi, fonda anche il fenomeno della *identificazione*, che si può manifestare, ad esempio, ascoltando la lettura di un mito, in cui l'ascoltatore si identifica con i personaggi esperendone emozioni e punti di vista. In genere, tali identificazioni possono essere anche del tutto consapevoli, e quindi essere gestite mentalmente come tali, ad esempio ripetendo la storia ascoltata e commentandone i contenuti; tuttavia, a causa dei principi che regolano il funzionamento del sistema inconscio, possono essere percepiti anche significati che non sono manifesti nella narrazione, e quindi, ascoltando un mito, oltre ad identificarsi con i personaggi, l'ascoltatore può assimilare, inconsciamente, contenuti che non sono esplicitati direttamente attraverso la logica ed il linguaggio

ordinario, che tuttavia vengono veicolati *inconsciamente* attraverso le metafore generate dal principio di generalizzazione ed i rovesciamenti relazionali derivanti dal principio di simmetria.

All'interno della modalità di funzionamento del Sistema Inconscio (Carli, 1987, pp. 179-180), le emozioni sono caratterizzate da:

a) una generalizzazione che parte dalle caratteristiche concrete dell'oggetto che suscita emozione ed arriva ad un punto in cui quest'oggetto è visto come in possesso di tutte le caratteristiche o proprietà della qualità ad esso attribuita e che ogni oggetto investito di questa qualità potrebbe contenere od esprimere in un numero maggiore o minore; b) le caratteristiche attribuite all'oggetto sono supposte essere al loro massimo grado o grandezza; c) come conseguenza di a) e b) l'oggetto viene a rappresentare tutti gli oggetti simili [...]. Quando e in quanto stiamo vedendo le cose in modo emozionale, identifichiamo l'individuo con la classe cui appartiene e, perciò, gli attribuiamo tutte le potenzialità comprese nella funzione proposizionale o enunciato aperto che definisce la classe. [...] l'emozione, in quanto emozione, non conosce individui ma solo classi o funzioni proposizionali e perciò, confrontata con un individuo, tende ad identificarlo con la classe cui appartiene (o con la funzione proposizionale ad esso applicata).

La modalità di funzionamento del sistema inconscio, pertanto, si presta sia alla produzione che alla percezione delle rappresentazioni di divinità. Molto meglio della logica ordinaria.

### *La costanza*

Il *terzo principio* proposto da Matte Blanco afferma che ogni prodotto dell'attività mentale risulta da una qualche forma di integrazione tra le due logiche. Infatti, benché la logica emozionale simmetrica del sistema inconscio non possa consentire alcuna azione finalizzata né pensieri orientati ad una conclusione (il principio di simmetria non consente di pensare successioni temporali, relazioni spaziali e relazioni causali), connotando, tramite il principio di generalizzazione, emotivamente ogni percetto, *ordina* l'arbitrarietà ontologica che caratterizza la logica ordinaria dando un significato ad ogni oggetto ed un senso ad ogni azione, e lo fa in termini squisitamente ed esclusivamente umani. Dal canto suo, la logica ordinaria consente alle spinte motivazionali originate dalle emozioni di raggiungere gli obiettivi che consentono di soddisfare bisogni e desideri: la sola logica ordinaria non consente azione perché non può *definire* alcuna finalità, mentre la sola logica simmetrica non consente azione perché non può *perseguire* alcuna finalità. Questo significa che, nei singoli individui, *il modello di integrazione tra le due logiche deve mantenere caratteristiche di costanze ed invarianza, nel tempo e nello spazio, almeno relative*: l'assenza di integrazione stabile, infatti, renderebbe impossibili sia le azioni che il pensiero.

L'integrazione delle due logiche avviene inizialmente, sempre secondo Matte Blanco, attraverso *l'inserzione laterale dell'istinto*, ovvero della serie di comportamenti stereotipati, specie-specifici, orientati ad ottenere determinati risultati necessari alla sopravvivenza. Pertanto, attraverso questo iniziale orientamento, si sviluppano tutte le altre integrazioni *bi - logiche* che vanno a costituire il bagaglio di conoscenze *soggettive*, quindi *funzionali* al particolare *oggetto/soggetto* che le ha prodotte. Tuttavia, la combinazione dell'arbitrarietà delle distinzioni della logica ordinaria con le generalizzazioni e le simmetrizzazioni della logica del sistema inconscio rende altamente improbabile che esistano, tra gli individui, due rappresentazioni perfettamente identiche dello stesso fenomeno e/o dello stesso processo: quando ciò accade, se e quando accade, è frutto del caso o il risultato di un lavoro di ricerca di consenso ed uniformità di percezione e di rappresentazione dei fenomeni e dei costrutti, sviluppato attraverso il linguaggio. A sua volta il linguaggio, per poter assolvere a tale funzione, deve possedere caratteristiche di costanza e di invarianza per tutti gli individui che ne fanno uso: il mito biblico della Torre di Babele esprime con chiarezza tale necessità. Oltre a consentire la comunicazione, con le sue caratteristiche di invarianza e di costanza, nel tempo, nello spazio e tra gli individui, il linguaggio consente alle persone di cooperare nei processi di conoscenza: avere rappresentazioni simili degli stessi fenomeni e degli stessi concetti consente di realizzare sugli stessi operazioni comuni, empiriche e concettuali, quindi di identificare errori, distinguere il vero dal falso, giungere a conclusioni comuni e condivise.

La caratteristica di costanza e di invarianza è necessaria anche per altre funzioni, diverse da quelle del linguaggio: la nascita e lo sviluppo di un organismo, infatti, sono possibili unicamente in un ambiente dotato di caratteristiche costanti. Tale costanza permette lo sviluppo di sistemi di adattamento conformi alle caratteristiche di quel determinato ambiente, che non potrebbe realizzarsi se esso cambiasse continuamente. Per questo motivo un cammello non potrebbe vivere al Polo Nord ed un pinguino nel deserto del Sahara.

La necessità di disporre di caratteristiche ambientali costanti, oltre alla sfera biologica e fisiologica, nella specie umana interessa anche quella psichica e quella culturale. Differenti modelli di ricerca psicologica hanno enfatizzato, secondo diversi punti di vista, questo fattore fondamentale per lo sviluppo e la strutturazione mentale delle persone (Scarnera, 2005): i risultati delle ricerche condotte dai vari studiosi in campo clinico e sperimentale, convergono nel ritenere che la personalità si strutturi, a partire dai primi mesi di vita, come una risposta di adattamento al comportamento ed allo stile relazionale delle figure di accudimento (madre, padre, fratelli, sorelle ed altre figure significative), *indipendentemente dalla qualità di tali comportamenti e stili relazionali*. Questo significa che si possono acquisire differenti caratteristiche di personalità, sane o patologiche, indipendentemente dalla consapevolezza della persona. Questo accade primariamente perché il bambino non può scegliere le figure di accudimento, verso le quali mostra gratitudine, riconoscenza e fedeltà, anche in presenza di qualità delle cure e della relazione scadente e/o, addirittura, dannosa (Carli, 1987, p. 43). Le caratteristiche di personalità acquisite attraverso tali processi durante l'infanzia e, secondo differenti misure e modalità, durante l'adolescenza, vengono mantenute in età adulta, anche se sono scarsamente efficaci nei contesti di vita o, addirittura, del tutto disfunzionali. Ciò accade principalmente perché le persone non sono consapevoli dell'origine del proprio disagio mentale e, quando lo sono, presentano grosse difficoltà di cambiamento sia perché si tratta di cambiare sé stessi, sia perché il cambiamento personale comporta anche un cambiamento relazionale, quindi una modifica a quei sistemi di relazione, precedentemente utilizzati, che coinvolgono terze persone verso le quali ci si era precedentemente adattati. Poiché tali esiti del cambiamento (su di sé e sui sistemi relazionali) non sono oggetto di percezione prima che il cambiamento sia realizzato, mentre lo sono la percezione *attuale* sia di sé che dei sistemi relazionali, il principio di generalizzazione comporta che tale genere di cambiamento sia simboleggiato emozionalmente come morte: la *propria morte*, infatti, *non può essere rappresentata*. Coerentemente, nella mitologia greca, "Ade, signore della morte e del mondo infero, è invisibile" (Hillman, 1996, pp. 32-33).

I modelli scientifici che spiegano la permanenza del tempo delle caratteristiche di personalità adulte come un derivato delle esperienze sviluppate durante l'infanzia e l'adolescenza, tuttavia, rendono conto delle dinamiche che interessano le relazioni tra adulti e minori, ma non possono dire nulla a proposito delle dinamiche tra adulti, e come questi gestiscano la questione più generale della trasmissione delle conoscenze e delle norme, nonché dei cambiamenti culturali.

#### *Epistemologia della trasmissione e della innovazione della conoscenza e della cultura*

Da un punto di vista prettamente sociale, le conoscenze che non sono diffuse hanno un valore ridottissimo perché muoiono insieme ai soggetti che le detengono. Questo significa che *sono socialmente valide solo le conoscenze che possiedono le caratteristiche di diffondibilità*.

Per essere diffondibili, le conoscenze devono descrivere accuratamente fenomeni e pratiche di cui sono oggetto di conoscenza, onde permettere a terzi di individuare i fenomeni all'interno dell'universo fenomenico osservabile, e di riprodurre le pratiche ad essi relative: *esse devono essere descrivibili*. La descrivibilità consente di valutare, in prima istanza, se i fenomeni oggetto di conoscenza siano abbastanza diffusi ed importanti da giustificare l'impiego di energia per acquisire la loro conoscenza. La trasmissione della conoscenza, quindi, implica primariamente un passaggio dal livello microsociale di percezione e rappresentazione dei fenomeni e delle conoscenze, a quello macrosociale.

Nell'ambito dell'applicazione pratica delle conoscenze acquisite, il principio della descrivibilità, quindi della riproducibilità, consente di valutare l'efficacia delle stesse attraverso la stima del rapporto tra il numero dei successi e quello degli insuccessi ottenuti. Questo rapporto, se negativo,

rappresenta comunque un avanzamento delle conoscenze perché consente di escludere le ipotesi, rivelatasi nulle, e di impiegare le energie verso altre dimensioni ed applicazioni.

L'epistemologia, quindi, ha radici prevalentemente sociali e pragmatiche, ed è quindi referente di finalità, bisogni, percezioni e rappresentazioni esclusivamente umane e storiche. La garanzia della validità dei costrutti scientifici, pertanto, viene stabilita in base a rigorose prove sperimentali che falsifichino possibili spiegazioni alternative a quelle ipotizzate, mentre l'efficacia e l'efficienza delle soluzioni ideate viene valutata sulla base della positività statistica dei risultati ottenuti con le sperimentazioni. Tali conclusioni implicano la consapevolezza della impossibilità di pervenire ad una risposta certa e definitiva riguardante le asserzioni scientifiche, oltre che quella di dover riconoscere una estrema variabilità degli individui, delle situazioni e dei problemi che mette in discussione la pretesa di aver sviluppato teorie sempre applicabili ed utilizzabili, nonché di aver trovato soluzioni che funzionino sempre e comunque (Ercolani, Areni & Mannetti 1990; Kuhn, 1969; Lakatos, 1970; Laudan, 1979; Mc Burney, 1986; Popper, 1970).

Tale intreccio pragmatico e sociale è valido per tutte le scienze, pertanto le distinzioni tra le varie branche del sapere hanno validità rispetto al contenuto, non al metodo: questo significa che la distinzione tra "scienze della natura" (fisica, medicina, biologia, ecc.) e "scienze dell'uomo" (sociologia, psicologia, storia, antropologia, psicoanalisi, ecc.), enfatizzata e sostenuta per moltissimi anni da molti autori, non ha valore, sotto il profilo epistemologico (Grunbaum, 1988), fatte salve, ovviamente, le limitazioni derivanti da questioni sia etiche che metodologiche: ad esempio, la ricerca storica, a differenza di quella medica, non può essere sottoposta a prove sperimentali di laboratorio, né si possono creare artificialmente le condizioni che si ritiene, ipoteticamente, possano scatenare una guerra, per verificare se la guerra si scateni effettivamente; inoltre, il funzionamento della mente umana non può essere esplorato inserendo persone negli acceleratori di particelle, benché sia noto che i fenomeni mentali abbiano il proprio specifico substrato fisiologico in dinamiche neuronali cerebrali, che dipendono dalla circolazione di molecole neurotrasmettitoriali, a loro volta composte da atomi, il cui comportamento, infine, può essere studiato utilizzando gli acceleratori di particelle.

Nelle ere passate, ovviamente, gli uomini non disponevano degli strumenti tecnologici e concettuali attualmente utilizzati nella ricerca scientifica, tuttavia, non c'è ragione di ritenere che fossero adottate modalità fondamentalmente differenti di trasmissione delle conoscenze. Inoltre esistevano, allora come adesso, domande a cui la logica ordinaria ed i metodi da essa derivati non potevano dare risposta, che tuttavia avevano, allora come adesso, importanza fondamentale nella regolazione del pensiero e del comportamento degli individui. Poiché tali *vuoti di conoscenza* non possono essere tollerati perché impediscono la costruzione di rappresentazioni, costitutive per l'attività di pensiero, coerenti di sé e del mondo (Guidano, 1988), attualmente, per ciò che riguarda la logica della ricerca scientifica, vengono proposte spiegazioni derivate da modelli già accreditati, oppure nuove ipotesi da testare, per cercare di colmarli, in un modo o nell'altro. E' probabile, quindi, che nell'antichità venissero, invece, prodotti miti che fornissero le spiegazioni mancanti, e quindi tutte le modalità regolatorie del comportamento ad esse congruenti e conseguenti. Poiché la logica ordinaria non poteva (e non può) offrire risposte adeguate a tutte le possibili domande, tali miti venivano prodotti (e recepiti) principalmente attraverso la logica simmetrica del sistema inconscio. È quindi lecito congetturare che i poeti, filosofi e/o sacerdoti, *inventassero* i miti per dare risposte a bisogni e domande (ed ansie angosce e paure ad esse connesse) che le persone delle determinate comunità entro cui essi operavano si ponevano, partendo da una profonda comprensione emozionale sia dei bisogni e delle domande delle persone con cui interagivano, che dei contesti entro cui sorgevano.

L'invenzione di tali miti, tuttavia, era anche soggetta alla regola di dover essere coerente con le altre costruzioni mentali già operanti, al pari di tutte le altre produzioni mentali. Questo può spiegare perché, in genere, i miti presentino spesso anche varianti nel tempo e nello spazio, che tuttavia non inficiano il significato del mito originario dal quale sono derivate. Secondo tale formulazione, quindi, "il mito fornisce risposte a bisogni e domande rimaste inevase dalla logica ordinaria; il culto rappresenta la credenza, coerente e costante nel tempo e nello spazio, nelle risposte date a tali domande all'interno di una determinata società; il rito rappresenta la

formalizzazione dell'adesione ad un determinato culto da parte di determinate persone e/o comunità". La lingua greca antica non prevedeva un termine specifico per "rituale". Tale concetto, infatti, era reso approssimativamente con le parole *ta nomizomena* (cose abituali) o *ta patria* (consuetudini ancestrali) (Larson, 2007, p. 5), quindi i greci non rappresentavano i rituali come un *concetto* che poteva essere oggetto di studio e di riflessione condivisa, ma come una *attività* che veniva ereditata ed agita senza essere sottoposta a vaglio critico. Vale a dire che i riti, e presumibilmente anche i culti ed i miti, non erano oggetto di quel genere di analisi condotte attraverso il linguaggio ed i principi della logica ordinaria, condotte all'interno dei processi di valutazione della trasmissione delle conoscenze prima definiti. Tuttavia, la sola produzione di un mito, così come di un rituale, conoscenza e/o norma comportamentale, non è sufficiente a garantire la sua diffusione all'interno della comunità.

#### *La regolazione del comportamento degli individui all'interno delle Comunità*

La realtà sociale può essere articolata, ovvero trasformata, in base a bisogni/desideri, con l'azione o con la comunicazione. Quando l'articolazione, e/o la trasformazione, riguarda norme comportamentali e contenuti relazionali di altri esseri umani, solo con la comunicazione. Quando si innesta una dinamica comunicativa, si costruisce un sistema.

Un "sistema", secondo Watzlavick, Eavin, e Jackson (1971), è definito da *un insieme di oggetti e di relazione tra gli oggetti ed i loro attributi*. Esso si organizza, o si auto-organizza quando si tratta di un sistema organico, costruendo relazioni tra gli oggetti e gli attributi degli oggetti che ne fanno parte, costituendo anche sotto-sistemi, in senso orizzontale e verticale. Un sistema organico è un sistema *aperto*, cioè scambia energia, materiali ed informazioni con l'ambiente, e gode di proprietà peculiari:

- 1) è qualcosa di diverso e superiore dalla somma delle sue parti;
- 2) le relazioni tra le parti sono tali che ogni cambiamento in una qualsiasi delle parti porta ad un cambiamento in tutte le altre e nell'intero sistema;
- 3) ottiene la stabilità mediante retroazione negativa, ovvero mantenendo l'identità delle relazioni tra gli oggetti e gli attributi degli oggetti, e promuove il cambiamento mediante retroazione positiva, ovvero cambiando le medesime relazioni;
- 4) diversamente che per i sistemi chiusi, in cui i risultati produttivi del sistema dipendono dalle condizioni iniziali, nei sistemi aperti medesimi risultati possono provenire da origini diverse, come pure diversi risultati possono provenire da medesime origini, perché essi sono determinati dai parametri che regolano il sistema.

La dinamica che porta alla costituzione di un sistema è, per certi versi, obbligatoria negli esseri umani, perché:

- 1) non si può non comunicare;
- 2) la comunicazione trasmette sempre messaggi formati da un aspetto relativo al contenuto che si vuol trasmettere ed uno relativo alla relazione che viene prospettata tra i partecipanti all'atto comunicativo. Questo secondo aspetto della comunicazione è meta-comunicativo, perciò collegato alla consapevolezza di sé e degli altri;
- 3) il linguaggio umano è composto da una sintassi numerica, logica ed assai complessa ma poco adeguata a definire la natura della relazione in corso, e da una sintassi analogica (immagini, gesti, tono della voce, espressioni del volto, ecc.) che dispone di una semantica adeguata a definire la natura della relazione, ma non può farlo in maniera non-ambigua.
- 4) l'aspetto della relazione non può non connotarsi che in maniera simmetrica, cioè regolata dalla identità di ruolo, funzione, status, posizione dei comunicanti, o complementare, cioè regolata dalla differenza di ruolo, funzione, status, posizione.

Stando a tali *assiomi della comunicazione*, quindi, per gli esseri umani è obbligatorio costruire relazioni e sistemi sociali. Poiché la comunicazione è obbligatoria e finalizzata sia alla trasformazione della realtà che all'articolazione delle relazioni tra i parlanti, si può dire che gli esseri umani debbano necessariamente adottare comportamenti organizzativi. Tuttavia, benché "*comunicare*" comporti necessariamente "*organizzare*", non è affatto scontato che le relazioni tra i parlanti conducano allo sviluppo di strutturazioni organizzative stabili ed ottimali.

A tale proposito, Apel (1977) s'è occupato della necessità di fondare un'etica valida intersoggettivamente a partire dai problemi che potrebbero creare all'umanità la potenza delle armi nucleari e le conseguenze ambientali causate dallo sviluppo economico e tecnologico, analizzando le possibilità offerte dai sistemi filosofici di "integrazione", di applicazione orientale, e di "complementarietà", di applicazione occidentale.

Il sistema di "integrazione", considera una legge naturale *l'opposizione simmetrica* delle varie tesi ed antitesi prodotte dal pensiero, così come si esprime attraverso i vari soggetti interagenti nella realtà, pertanto si propone di superare le contraddizioni ed i contrasti presenti nelle relazioni umane, sulle quali non esprime alcun giudizio in quanto basate sulla identità di costituzione ontologica, attraverso la sintesi delle opposizioni da parte di una élite (i filosofi, i dirigenti di partito e delle aziende, i capi di governo, dell'esercito, delle catene di montaggio, ecc.), che assume la guida, tramite elezioni, nomine od altro, dei vari contesti sociali e garantisce razionalità delle scelte e funzionamento del sistema sociale integrando scientificità ed eticità, ma, nel rendere operative (ordinare) le proprie determinazioni, tale élite non può conciliare le proprie decisioni con quelle dei singoli.

Il Sistema di "Complementarietà" riconosce come diritto naturale le differenze individuali, quindi mantiene l'ambito delle scelte all'interno delle libertà della sfera privata, e tenta di fondare la validità intersoggettiva delle norme etiche mediante la descrizione avalutativa, scientifica, delle conseguenze delle azioni, mediante regole del tipo "se ... allora ...", ma questa operazione, condotta da "tecnici" nei confronti dei "profani" *in maniera complementare*, non può fondare, in questi ultimi, il senso di responsabilità necessario per assumere quelle decisioni che sono state, implicitamente, prospettate come necessarie, in base alla razionalità scientifica.

Paradossalmente, la risoluzione strategica del sistema simmetrico si propone come una costruzione complementare tra dirigenza e subordinati; la soluzione esistenziale del sistema di complementarietà si propone come una costruzione che oppone simmetricamente individui con pari diritti, riguardo alle decisioni da assumere: il punto di arrivo dell'uno viene a coincidere col punto di partenza dell'altro. Pertanto i due sistemi possono essere considerati l'espressione di due o, forse, del medesimo circolo vizioso.

Dal punto di vista della logica ordinaria, quindi, prescrivere norme etiche o comportamentali è impossibile. Tuttavia sia i gruppi che le organizzazioni esistono e funzionano in maniera abbastanza ordinata ed articolata. Poiché non è possibile spiegare il funzionamento di un gruppo e/o di una organizzazione a prescindere dai singoli processi attivati tra i suoi componenti, è necessario postulare l'esistenza di un parametro regolatorio, operante nella mente degli individui, che spieghi il funzionamento coerente ed unidirezionale sia dei gruppi che delle organizzazioni (oltre, ovviamente, ai vari sistemi di deterrenza e ricompensa appositamente sviluppati a tale scopo). Apel, tuttavia, non trova soluzione a tali aporie.

La regola *da solo* risolve le aporie in ambedue i sistemi, dal momento che un sistema può essere costituito a partire da *due* persone. Inoltre, come momento risolutivo di un'aporia sistemica e dello stesso sistema, costituisce la condizione necessaria al riconoscimento dell'altro come diverso ed indipendente da sé, come agente di per sé e per sé. Essa rappresenta un momento maturativo e differenziativo rispetto all'ambiente di riferimento di chi si trovi coinvolto in tali aporie e le risolve.

#### *Il sistema di costanza che regola le costanze individuali*

Tuttavia, pur fornendo una soluzione "sistemica", la regola *da solo* non può realizzare le intenzioni trasformative ed articolatorie, dei singoli individui, che possono essere perseguiti unicamente attraverso l'articolazione delle proprie azioni con quelle di altri. A questo punto sono possibili tre alternative, a partire dalla soluzione delle aporie:

- 1) abbandonare il sistema di riferimento;
- 2) rinunciare ai propri propositi che non collimano con quelli del sistema di riferimento;
- 3) costruire le condizioni necessarie a che un sistema, simmetrico o complementare, di "Integrazione" o di "Complementarietà", funzioni: ovvero che esista, da parte degli interagenti, una sostanziale condivisione e/o

identificazione nell'organizzazione gerarchica del sistema, nella versione simmetrica, o una condivisione dei valori e/o delle finalità soggiacenti le decisioni da prendersi, nella versione complementare. Risultati che si possono raggiungere con la discussione, nel Sistema di Integrazione, e con il controllo dell'autorità, liberamente riconosciuta, nel Sistema di Complementarietà. Fondamentalmente, considerando ambedue i sistemi, attraverso una modalità comunicativa finalizzata a ricercare ed ottenere il consenso.

La soluzione 3) può essere considerata come quella più adeguata a gestire i cambiamenti culturali, sia che si tratti di modificare un assetto ad opera delle medesime persone che l'hanno precedentemente costruito, sia che si tratti di modificare un assetto da parte di persone estranee alla sua precedente costituzione. Tale soluzione, tuttavia, non può essere "prescritta" in nessun modo, in quanto è una condizione da ricercarsi, mantenersi e rinnovarsi quotidianamente ad opera dei singoli attori sociali interessati. *Essa è quindi un metodo per ricercare soluzioni, e non una soluzione, regolato prevalentemente dalla logica ordinaria: essendo "dividente ed eterogena", infatti, essa possiede le caratteristiche per riconoscere e risolvere le aporie.* Le evidenze letterarie testimoniano la conoscenza di tale metodo nella cultura dell'antica Grecia: soprattutto Socrate, nei suoi "Dialoghi", ne faceva abbondantemente uso; inoltre, Aristotele riportava, nella "Poetica", che il "Dialogo Socratico" fosse un genere letterario molto ben stabilito, nella sua epoca (Kahn, 1995). *Tuttavia, a differenza della logica ordinaria ed in maniera abbastanza effimera, la logica simmetrica del sistema inconscio non consente né di riconoscere né di risolvere le aporie:* il flusso emozionale procede, anche a dispetto degli sforzi che la logica ordinaria fa consapevolmente. Questo potrebbe spiegare perché Socrate - o gli altri autori che si rifacevano al suo metodo - ricorresse all'autorevolezza dei miti per colmare le lacune che, inevitabilmente, il suo pensiero lasciava scoperte, per poi integrare gli stessi all'interno di una speculazione filosofica/etica/religiosa che consentiva di fornire risposte ai bisogni ed alle domande che venivano poste nei "Dialoghi". Pertanto, nell'elaborare strategie conformi alla soluzione 3), le modalità di integrazione tra le due logiche devono fare riferimento ad un unico parametro regolatorio. Quindi, per ciò che concerne la creazione di miti:

a) poiché il principio di simmetria non consente di descrivere relazioni causali, i contenuti relazionali da trasmettere attraverso la comunicazione devono necessariamente assumere la forma della narrazione; b) poiché il principio di generalizzazione non consente di descrivere i contenuti in maniera definita, essi saranno espressi attraverso metafore; c) poiché le produzioni di cui sopra sono elaborate, inconsciamente, dal sistema inconscio, esse saranno anche percepite ed assimilate nello stesso modo.

*La disponibilità di un metodo valido per gestire i cambiamenti dei modelli culturali, tuttavia, non può spiegarne la permanenza nel tempo. E', quindi, ancora necessario postulare la presenza di un parametro regolatorio che operi negli individui, a prescindere dalla consapevolezza di trovarsi in una condizione aporetica e/o dal possesso di un metodo che consenta di risolverla.* Tale parametro regolatorio può essere definito come *sistema di costanza che regola le costanze individuali.* Poiché non può sussistere a prescindere dai singoli atti e rappresentazioni attraverso cui si manifesta nei singoli individui, esso sarà *funzione dell'accomodamento e/o dell'adattamento conscio, ottenuto attraverso la logica ordinaria, ed inconscio, ottenuto tramite la logica del sistema inconscio, delle costanze individuali interessate,* così come si saturano nelle singole interazioni e relazioni considerate.

In quanto parametro regolatorio degli individui operanti in qualsiasi situazione sociale, ed in quanto sistema di costanza che regola le costanze individuali, tale parametro regolatorio tende ad opporsi ai cambiamenti. Per tale motivo, ogni cambiamento sociale significativo dev'essere preceduto da momenti di caos, causato dalla crisi del parametro regolatorio sottostante il contesto sociale prima del suo cambiamento.

In quanto funzione dell'accomodamento e/o adattamento delle costanze individuali, tale parametro tende a sviluppare ordine (organizzazione) dal caos. Sia il caos che precede il cambiamento, che l'ordine che lo segue, infine, non possono prescindere dai contributi che i singoli individui apportano al parametro regolatorio, anche se tali contributi non sono esplicitati come tali. Difatti, ogni individuo partecipa al cambiamento che lo interessa, anche se si tratta solo di reazioni di adeguamento passivo.



Si può quindi affermare che i miti, i culti ed i riti siano prodotti e modificati prevalentemente attraverso la logica del sistema inconscio, mediante modalità che inducano, negli ascoltatori, coerenza e permanenza di rappresentazioni, di azioni e di comportamento nel tempo e nello spazio, e mediante processi creativi regolati dal medesimo sistema di costanza che regola la permanenza ed il cambiamento delle altre caratteristiche sociali.

*Analisi simmetrica dell'Inno Omerico a Demetra*

L'idea che i miti avessero la funzione di indurre negli ascoltatori comportamenti eticamente regolati, non è nuova. Ad esempio, è stata proposta che il mito di Prometeo rappresenti l'etica dell'industrializzazione, del trionfo del confort materiale, della creatività e di una vita meno dolorosa (Orphanos, 2006). Esso, inoltre, può rappresentare anche l'etica della perseveranza nella ricerca di soluzioni anche in situazioni disperate, espressa dalla speranza celata nel fondo del vaso di Pandora.

Secondo un altro approccio, Rethorst (1991) osserva che, benché l'etica sia presente in tutte le culture, non si esprime in principi universali, pertanto ad essere universale è il "senso dell'obbligo", e non le norme etiche. Quindi l'osservanza delle norme etiche comporta la preliminare comprensione delle circostanze che le hanno fatte emergere, di necessità. Egli postula che tale comprensione possa basarsi su modalità percettive organizzate in maniera molto meno analitica del nostro pensiero discorsivo, quindi sostiene che le creazioni artistiche, a causa delle forti emozioni che suscitano, stimolino la comprensione delle circostanze che hanno fatto emergere, di necessità, le norme etiche. Tuttavia, l'autore non fornisce esempi di tali modalità percettive, né un modello che potrebbe spiegarle.

La seguente *analisi simmetrica* dell'Inno Omerico a Demetra (Cassola, 1991), pertanto, si propone di fornire una descrizione della costellazione antropologica sottostante, ovvero delle norme comportamentali, valide per la società di riferimento, che il mito offre inconsciamente come modello. L'inno è stato scomposto in sequenze ritenute significative, in quanto ritenute portatrici di contenuti etico/comportamentali. Seguendo l'organizzazione testuale della produzione omerica, la scomposizione in sequenze è stata integrata con le varianti locali, che sono state inserite nel punto della narrazione omerica per il quale la variante era stata pensata.

Tab. 1: analisi dell'Inno Omerico a Demetra secondo logica simmetrica

Inno omerico a Demetra	
Sequenza originaria/variazione	Analisi secondo principio di generalizzazione e di simmetria
1. Kore, figlia di Demetra, mentre giocava e raccoglieva fiori con le figlie di Poseidone, fu strappata dalla superficie terrestre e trascinata in una voragine da Ade, fratello del padre di Kore, Zeus, con cui aveva concordato tale gesto. Ade trasporta Kore negli inferi su di un carro trainato da cavalli immortali.	Kore gioca con le figlie di Poseidone, che giocano con lei (simmetria). Giocare e raccogliere fiori è elemento peculiare dell'identità delle adolescenti (generalizzazione). Quindi Kore viene strappata alla sua identità e trascinata in una voragine dal dio della Morte. Anche Ade, quindi, è strappato alla sua identità e trascinata in una voragine (simm.): egli è dio della Morte, ma desidera la vitalità di Kore. La voragine separa dal mondo, e tuttavia include e preserva, quindi è anche una metafora dell'utero materno, la cui funzione è quella di generare vita (gen.). Sia Kore che Ade sono stati strappati dalle proprie identità ed immessi in un ambiente preposto alle trasformazioni. <i>Kore</i> , in lingua greca antica, significa <i>fanciulla</i> , ma è anche il femminile di <i>Koros</i> , che significa sia <i>fanciullo</i> che <i>germoglio</i> (gen.). Una fanciulla/germoglio è quindi in procinto di

	trasformarsi. Anche Ade, quindi, è in procinto di trasformarsi (simm.).
1.1. La tradizione attica racconta che la voragine inghiottì anche Euboleo, che passava di lì con la sua mandria di maiali (Larson, 2007, pp. 70-71). Secondo tale versione, la mandria di maiali trasportò sia Ade che Kore nel mondo infero (Olender, 1985, pp. 14-15).	Anche Euboleo ed i suoi maiali si trovano nelle stesse condizioni di Kore e di Ade (simm). Il maiale rappresenta, nella cultura greca, una metafora dei genitali femminili (gen.). Quindi i genitali femminili, ed anche Euboleo, sono in procinto di trasformarsi. La trasformazione dei genitali femminili comporta la trasformazione di Ade e di Kore.
2. Nessuno si accorge del rapimento, tranne Elio ed Ecate. Demetra, angosciata, parte alla ricerca della figlia. Si scioglie i capelli e si veste con un velo scuro. Recando delle torce ardenti, vola su terre e mari per nove giorni, senza mangiare e senza lavarsi, ma non trova sua figlia.	Cambiando acconciatura ed abito, Demetra sveste l'identità divina ed indossa quella della madre che ha perso la figlia (gen.). Rifiutando di nutrirsi, rifiuta la vita che viene dal mondo; rifiutando di lavarsi, non offre sé stessa alla vita (gen.)
2.1. La tradizione Arcadica racconta che Poseidone, Dio del mare, cerca di sedurre Demetra mentre è alla ricerca di sua figlia. Demetra se ne adira, e si trasforma in giumenta per sfuggire al corteggiamento. Poseidone si accorge dell'inganno e si trasforma, a sua volta, in stallone, ed in queste sembianze si accoppia con Demetra. Da tale accoppiamento nascono il cavallo Airone e la Dea Despoina (Jost, 2002).	Il comportamento di Poseidone fa adirare Demetra/madre separata dalla figlia, quindi anche Poseidone è adirato dal comportamento di Demetra (simm.). Demetra inganna Poseidone, quindi anche Poseidone inganna Demetra (simm). Ciò che non può essere accettato dalla dea/madre che ha perso sua figlia, può esserlo dalla dea/giumenta: i sentimenti materni possono opporsi ai corteggiamenti, ma non contrastano l'istinto riproduttivo. Quindi ciò che non può essere accettato dalla cultura può esserlo dalla natura (gen.). Airone e Despoina hanno i medesimi genitori, sono familiari, quindi c'è familiarità tra comportamenti animali ed umani (gen.).
3. Demetra incontra Ecate, che le dice di sapere del rapimento ma di non conoscere il rapitore, ed Elio, che rende nota a Demetra la decisione di Zeus di dare in moglie Kore a suo fratello Ade. Elio elogia Ade in quanto titolare del regno infero dai tempi in cui l'universo fu diviso in tre regni tra Zeus (mondo supero), Poseidone (mondo acquatico) ed Ade (mondo infero). Demetra ne rimane ancora più addolorata.	Le decisioni di Zeus non sono discutibili: Kore è strappata al mondo supero e trasportata nel mondo infero; si deve trasformare nonostante i sentimenti materni (gen.). Le leggi della trasformazione, quindi, sono superiori all'attaccamento materno. La conoscenza della trama del rapimento peggiora le condizioni emotive di Demetra, nonostante la consolazione di Ecate e l'intercessione di Elio.
4. Demetra si reca nei pressi di Eleusi, in prossimità di un pozzo, dove viene raggiunta dalle quattro figlie di Celeo, re di Eleusi. Le quattro ragazze la invitano a ripararsi in città, dove certo sarebbe ospitata. Demetra, nascondendo la sua identità, dice di chiamarsi Dono, e di essere una cretese rapita da pirati che avrebbero voluto venderla come schiava, dai quali era riuscita a sfuggire.	Demetra si reca dove sgorga l'acqua, origine della vita, nascondendosi dietro un'altra identità. Ad Eleusi ha quindi origine la vita di Demetra/Dono (gen.). Le ragazze offrono aiuto a Demetra, quindi la stessa offre aiuto a loro (simm.).
5. Demetra/Dono offre i suoi servizi di nutrice, che ben si addicono ad una donna attempata, in cambio della ospitalità di qualche famiglia di Eleusi. Le ragazze pensano di proporre i suoi servizi alla loro madre Metanira, che ha avuto un figlio in età avanzata, e che potrebbe essere lieta di beneficiarne. Così si recano in città ed ottengono l'assenso della madre ad accogliere	L'identità di Demetra/madre straziata dal rapimento della figlia, si cela nell'identità di Dono/nutrice. Dono/nutrice, quindi, alleva Demetra/madre straziata (gen.).

<p>in casa Demetra/Dono.</p>	
<p>6. Raggiunta ai margini di una strada dalle figlie di Celeo, Demetra segue le stesse fino al portico di Casa di Celeo, dove incontra Metanira che, seduta presso un pilastro, teneva in braccio suo figlio Demofonte. La regina la invita a sedersi sul suo trono, ma Demetra, ancora taciturna e piena di tristezza, rifiuta e rimane in silenzio, con gli occhi abbassati.</p>	<p>L'offerta di un tetto e di un lavoro non sono sufficienti a rianimare Demetra/Dono: non c'è, quindi, l'inversione simmetrica dell'offerta di ospitalità da parte della Dea, che rimane assorta nei suoi atteggiamenti, senza ospitare Metanira. Demetra/Dono, quindi, non si attiva emozionalmente nella relazione con la regina: la depressione di Demetra/madre, derivata dalla separazione dalla figlia, non può essere superata attraverso identificazione con una donna che non ha provato e superato tali difficoltà: i figli di Metanira, infatti, sono tutti presso di lei.</p>
<p>7. Giunge Baubo che le offre uno sgabello su cui stende una pelle, e su cui Demetra si siede.</p>	<p>Pur essendo una Dea, Demetra rifiuta la relazione simmetrica con la regina Metanira, ed accetta l'offerta di Baubo: Demetra/Dono si accomoda, si mette a suo agio (gen.), quindi anche Baubo si accomoda, si mette a suo agio (simm.)</p>
<p>8. Tuttavia Demetra/Dono rimane senza sorridere, in silenzio e senza cibarsi, finché Baubo, con i suoi continui motteggi ed i suoi scherzi, la induce a sorridere.</p>	<p>Baubo scherza e motteggia con Demetra/Dono, quindi anche Demetra/Dono scherza e motteggia con Baubo, tant'è che le sorride, quindi anche Baubo sorride a Demetra/Dono (simm.). Il rifiuto relazionale che Demetra aveva posto nei confronti della regina Metanira si trasforma in disponibilità verso l'umile ed operosa Baubo.</p>
<p>9. Metanira offre allora del vino a Demetra/Dono, che lo rifiuta perché le è proibito. La Dea chiede che le si prepari del ciceone, un miscuglio di acqua, farina d'orzo e menta, che beve. Metanira le chiede di allevare suo figlio Demofonte, promettendole grande ricompensa, in cambio del raggiungimento della giovinezza di suo figlio.</p>	<p>Il vino, portatore di allegria ed ebbrezza, non si addice ad una madre a cui è stata rapita la figlia, diversamente dal ciceone, bevanda rituale che si addice ad una nutrice che si prepara ad allevare un bambino, ovvero a trasformare un infante in un giovane (gen.).</p>
<p>10. Demetra/Dono annuncia che alleverà Demofonte rendendolo immune da malefici e erbe velenose. Alleva il bambino come un dio, ungendolo d'ambrosia e soffiando su di lui e, di nascosto ai genitori, passandolo di notte tra le fiamme, per renderlo eternamente giovane ed immortale. I genitori si meravigliano della precocità della sua crescita e del suo aspetto divino, finché Metanira una notte scopre il rito che Demetra svolgeva su Demofonte.</p>	<p>Demetra possiede una identità divina che si manifesta in forma umana, mentre Demofonte possiede una identità umana che si manifesta in forma divina (gen.). Demetra/Dono alleva Demofonte, quindi anche Demofonte alleva Demetra/Dono; Demetra alleva Demofonte alla divinità, e Demofonte alleva Demetra all'umanità (simm.). Le identità umane e divine entrano in contatto (gen.).</p>
<p>11. Metanira si turba profondamente per quello spettacolo, poiché teme di perdere suo figlio, e urla. Demetra/Dono interrompe il rituale e rimprovera, adirata, Metanira per la sua incapacità di prevedere il futuro di gioia e dolore. Difatti, spiega, adesso Demofonte non potrà più sfuggire al suo destino di mortale, pur potendo godere dei privilegi concessi a chi viene allevato da una dea. Demetra rivela quindi la sua identità divina e comanda la costruzione di un tempio e l'istituzione di riti a lei dedicati.</p>	<p>Metanira teme di perdere suo figlio, quindi anche Demetra teme di perdere sua figlia (simm.). Metanira è rimproverata da Demetra per la sua incapacità di prevedere il futuro di suo figlio, quindi anche Demetra è rimproverata per lo stesso motivo (simm.). Il passaggio di Demofonte dall'infanzia alla giovinezza, sotto la guida della nutrice Dono/Demetra, avrebbe comportato il passaggio da una condizione ad un'altra (gen.), ma tale trasformazione è stata interrotta da Metanira. Il legame materno interrompe la trasformazione di Demofonte, quindi il legame materno interrompe anche la trasformazione di Kore (simm.): il</p>

	passaggio dall'infanzia alla giovinezza, quindi, non può compromettere il legame tra madre e figlio (gen.)
12. Demetra va ad abitare nel tempio che Celeo le ha fatto costruire, e si rifiuta di frequentare gli altri dei dell'Olimpo, nonostante i numerosi inviti che Zeus le ha fatto pervenire, tramite gli altri Dei. Demetra blocca il ciclo della generazione agraria, e causa una carestia che minaccia il genere umano, facendo sapere a Zeus che tale carestia continuerà finché non avrà rivisto sua figlia.	Demetra/madre ha generato Kore, quindi Kore ha generato Demetra/madre (simm.). In assenza di Kore, pertanto, Demetra non è madre, quindi non genera. Così come Demetra, quindi, neanche la terra/madre genera (gen.).
13. Zeus invia Ermes negli inferi per convincere Ade a permettere il ritorno di Persefone (adesso Kore è chiamata con questo nome) sulla terra, presso sua madre. Ade si presenta a Persefone come sposo degno ed offrendole di regnare, con onore degli immortali e con devozione dei mortali, su tutti gli esseri viventi che si muovono, <i>quando sarà negli inferi</i> . Persefone accetta e mangia i semi del melograno, che Ade le aveva offerto furtivamente per fare in modo che ella non rimanesse sempre presso sua madre.	Cambiando il nome, Kore ha cambiato identità: la <i>fanciulla/germoglio</i> è diventata <i>donna/regina</i> , quindi si è trasformata in Persefone, dea degli inferi (gen.). Anche Ade ha cambiato identità, passando da <i>Ade/rapitore</i> ad <i>Ade/marito devoto</i> . Persefone mangia il seme del melograno, che darà vita ad un altro germoglio (un'altra Kore) e, quindi, ad altri frutti (gen.), perciò dovrà tornare come Kore/germoglio nel mondo supero, e come Persefone/regina, nel mondo infero.
13.1. Una variazione al mito diffusa nel sud Italia presenta una Persefone regina del mondo infero, in grado di determinare il destino dei mortali e patrona del matrimonio e dei bambini, che rifiuta di tornare da sua madre (Radcliffe, 2004, pp. 56-59)	La permanenza nel mondo infero ha comportato la trasformazione dell'identità di Kore in quella di Persefone, quindi la relazione Kore/Demetra è stata trasformata in Persefone/Demetra (gen.).
14. Hermes trasporta Persefone presso Demetra. Madre e figlia si abbracciano, ma Demetra si accorge del cambiamento.	Kore è diventata Persefone, quindi Demetra non riconosce più la <i>fanciulla/germoglio</i> , poiché è diventata <i>regina/donna fertile</i> .
15. Zeus manda a Demetra una ambasciata tramite Rea, madre di entrambi, per dirle di aver stabilito che Persefone permanga presso di lei per due terzi dell'anno, e che scenda nel mondo infero per il restante terzo. Rea intercede anche affinché Demetra acconsenta alla richiesta di Zeus di rientrare tra gli altri dei e di far cessare la carestia. Demetra fa cessare la carestia, insegna il rito a lei dedicato a Trittolemo, Diocle, Eumolpo e Celeo, ed i misteri a Trittolemo, Polisseno e Diocle, e ritorna sull'Olimpo.	La madre parla alla figlia/madre, quindi anche la figlia/madre parla alla madre (simm.). Le identità di madre e di figlia sono compresenti nelle stesse persone (gen.), pertanto Demetra può accettare l'identità di Kore/Persefone. Pur essendosi verificato un cambiamento di identità in Kore/Persefone, il legame tra Demetra e sua figlia non è stato sostanzialmente modificato, così come non lo è stato quello tra Metanira e Demofonte. Il ciclo della separazione, trasformazione e rigenerazione è quindi concluso, e pertanto accettato da Demetra.

Secondo la suesposta analisi, l'inno omerico a Demetra rappresenta la narrazione delle modalità attraverso cui la costellazione psichica materna affronta la separazione dalla figlia e la trasformazione di quest'ultima da fanciulla a donna. L'analisi del testo omerico, condotta attraverso i principi di generalizzazione e simmetria, consente di descrivere le dinamiche emozionali vissute dai personaggi in termini asimmetrici, ovvero secondo leggi di natura (ad esempio: 1.1.; 2.1.; 3.; 11.; 13.) e regole di comportamento (ad esempio: 6.; 7.; 8.; 9.; 13.1.; 14.; 15.) quindi di spiegare la relazione tra composizione artistica e prescrizione di comportamenti regolati secondo codice etico. Tuttavia, il testo omerico non spiega i contenuti di un passaggio di particolare importanza, per la comprensione del cambiamento della costellazione materna: il superamento della depressione, da

parte di Demetra, in seguito all'incontro con Baubo. Madre del porcaio Euboleo, Baubo è una donna anziana scurrile, capace di indurre ilarità con i suoi motteggi, ma anche di esprimere sessualità lasciva, rabbonire e rassicurare i bambini (Olender, 1985; Pelitzer, 1998). E' stato proposto che il sorriso di Demetra sia stato determinato dall'ambiguità genitale di Baubo, la quale avrebbe avuto, oltre alla vulva, un pene giovanile o un clitoride allargato (Georgopoulos, Vagenakis & Pierri, 2003) che avrebbe agitato per far ridere Demetra. Tale interpretazione, tuttavia, si basa su uno scritto di Clemente di Alessandria, un vescovo cristiano che aveva enfatizzato molto, nei suoi scritti, la sua denigrazione del culto di Demetra ad Eleusi. Inoltre, tale interpretazione non trova riscontri archeologici, che invece rappresentano Baubo come una donna priva di testa, con gli occhi al posto dei seni e la bocca poco al di sopra della vulva, in una posizione tale che la stessa debba muoversi ad ogni parola pronunciata. Interessato dal superamento della depressione femminile, Tobie Nathan (2000), basandosi prevalentemente sulla testimonianza di Clemente d'Alessandria, ritiene che il sesso mostrato da Baubo a Demetra, rappresenti per la stessa uno specchio che consente di invertire l'umore. Una conclusione che sostanzialmente coincide con la relazione simmetrica descritta in tabella al rigo 8., ma che tuttavia non rende giustizia alla profondità ed alla complessità del simbolo che rappresenta Baubo: in un'ottica materna, il seno e la vulva hanno, rispettivamente, funzioni nutritive e generative dei figli, mentre le statue che rappresentano Baubo attribuiscono a tali organi alcune funzioni proprie dell'Io, rispettivamente la vista e la parola. Vale a dire che l'incontro con Baubo, ed il connesso rispecchiamento, induce Demetra a *vedere con i seni e parlare con la vulva*, quindi ad avvicinarsi al mondo con un *atteggiamento di genere che non si identifica con le funzioni riproduttive e nutritive*, e che consente alla donna di lanciare verso il mondo sguardi e parole coerenti con i propri bisogni, desideri e propri punti di vista, piuttosto che con quelli dei propri figli. Questo passaggio, per Demetra, è fondamentale per superare la depressione dovuta alla perdita di Kore. Pertanto si può dire che *L'inno omerico a Demetra* rappresenti una narrazione mitica che prescrive comportamenti di interesse prevalentemente femminile. Tale conclusione, tuttavia, contrasta con le numerose iniziazioni al rito misterico di Demetra di personaggi maschili, sia mitici, come Ercole e Dioniso, che famosi, come Cicerone e l'Imperatore Adriano. La promessa di felicità terrena e dei favori di Plutone (dio infero della ricchezza che proviene dal sottosuolo, considerato una versione rassicurante e benevola di Ade) a chi è iniziato ai misteri, e la minaccia, a chi non lo sia, di non essere felice *neanche dopo la morte*, contenuti nell'inno Omerico, non può spiegare, comunque, l'elevato numero di aderenti al culto di Demetra di sesso maschile descritto dalle numerose testimonianze letterarie. L'analisi di altre testimonianze legate al rito potrebbe aiutare a comprendere l'interesse manifestato dal genere maschile verso questo antico culto. Tale interesse è ben espresso da una testimonianza letteraria di Cicerone (*Sulle Leggi*, 2.36, citato in Clinton K., 2007, p. 356):

A me sembra che Atene abbia prodotto molte cose straordinarie e divine, ma nessuna migliore dei Misteri, attraverso i quali siamo stati condotti fuori da una rude e sgarbata esistenza ed entro l'umanità, e siamo diventati civilizzati, e poiché essi sono chiamati iniziazioni, così veramente noi abbiamo imparato in essi l'origine della vita; e non solo abbiamo ricevuto un modo di vivere con letizia, ma anche un modo di morire con più grande speranza.

#### *I riti ed il culto di Demetra secondo le evidenze letterarie ed archeologiche*

Stando all'*Inno omerico a Demetra*, il Culto di Demetra ebbe origine ad Eleusi, tuttavia esso era ampiamente diffuso entro l'area mediterranea, forse già dall'era arcaica. I riti ad esso dedicati si tennero ad Eleusi per circa duemila anni, a partire dall'era Micenea (1.500-1.000 a.c.). Le ricerche archeologiche hanno rivelato la presenza di numerose strutture, aventi differenti funzioni e risalenti a differenti epoche, all'interno dell'area dedicata al tempio di Demetra: fondazioni di case, colonnati, cisterne, locali adibiti ad abitazioni o a negozio, grotte, testimoniano una organizzazione complessa, di cui il tempio vero e proprio rappresentava solo una parte. Lo stesso tempio, inoltre, fu oggetto di successivi rifacimenti e modifiche, resi necessari sia per soddisfare l'aumento del numero dei fedeli nel tempo, che le esigenze dei rituali che in esso si tenevano: nel corso della sua vita, infatti, il culto di Demetra fu soggetto a varie integrazioni che derivavano sia dall'emergere di

differenti bisogni di trascendenza, che dalle connesse concezioni religiose, testimoniate anche dalle evidenze archeologiche provenienti dagli scavi del Cimitero. Contrariamente alle attese dei ricercatori, tuttavia, non sono mai stati ritrovati scritti che descrivessero il rito in dettaglio, che doveva essere mantenuto segreto dai fedeli, a pena della propria morte (Mylonas, 1947; 1955). Alcune strutture risalenti alla fase più antica del culto rimasero fondamentali anche per l'espletamento dei riti relativi ad epoche successive: soprattutto la grotta simboleggiante l'ingresso dell'Ade, con i suoi gradini antistanti, un altare ed un trono scavato nella roccia, sono state realizzate con tecniche diffuse entro l'area mediterranea già nell'epoca arcaica, ed hanno continuato a svolgere la loro funzione rituale anche per le epoche successive (Fol, 2004). Nell'antica Grecia esistevano numerosi festival dedicati a Demetra, basati su molti poemi narranti differenti episodi riferiti alla Dea, che, a differenza dell' *Inno omerico a Demetra*, sono andati perduti. Tutti i festival, e quindi i riti, dedicati al culto di Demetra facevano riferimento al ciclo dell'agricoltura (aratura del terreno, semina, coltivazione e raccolto), mentre solo il festival dei *Misteri Eleusini* faceva anche riferimento all'aldilà. Tale festival era aperto a chiunque vi fosse interessato, senza distinzione di sesso, razza e status sociale, a condizione che conoscesse la lingua greca e non si fosse macchiato le mani con crimini di sangue. Ogni partecipante doveva sacrificare un maialino, e percorrere un percorso ideale di iniziazione che partiva dai *Piccoli Misteri*, che si tenevano tra febbraio/marzo, transitava per i *Grandi Misteri*, che si tenevano sette mesi dopo, per poi concludersi l'anno successivo, per l'*epopteia*. Durante i *Piccoli Misteri*, i partecipanti si sottoponevano ad un rito, tra gli altri, in cui sedevano su di uno sgabello coperto con una pelle di pecora indossando un velo che copriva la loro testa. Tale rito ripropone il passaggio dell'*Inno omerico a Demetra* in cui la Dea accetta di sedersi sullo sgabello offertole da Baubo. Secondo le testimonianze letterarie, dovevano essere ritualizzati anche altri comportamenti della dea descritti nell'*Inno*: vagare alla ricerca di Kore, digiunare, bere il ciceone. Infine, i partecipanti dovevano manipolare alcuni oggetti, passandoli da un panierino ad un cesto e viceversa. Altre testimonianze parlano di invocazioni rituali (*piovi, concepisci*), e di *una spiga di grano mietuta in silenzio*, atto culminante dell'*epopteia* (Parker, 2005). Il rituale attico del sacrificio dei maialini prevedeva che gli stessi fossero immessi nelle *voragini di Demetra e Kore* in onore di Euboleo, il figlio di Baubo, la cui mandria di maiali trasportò Kore negli inferi. Dopo un periodo sufficiente alla loro decomposizione, donne ritualmente pure estraevano da tali anfratti i resti dei maialini e li mischiavano con semi di grano, per assicurare un buon raccolto (Larson, 2007, pp. 70-71): in questo rito, ovviamente, può essere letto anche come una metafora della maturazione ed inseminazione dei genitali femminili. Il rituale arcadico, invece, prevedeva una sorta di processione, o forse danza, tenuta da persone che indossavano maschere rappresentanti teste di animali (Jost, 2002), e che quindi simboleggiava il tipo di comprensione empatica che può svilupparsi tra uomini ed animali sulla base delle medesima modalità espressiva delle emozioni, attraverso le espressioni del volto, e quindi rimandava ad un culto riferito all'allevamento degli animali, piuttosto che all'agricoltura: tale interpretazione può essere inoltre sostenuta dalla presenza di una statua di Artemide, dea della caccia e della selvaggina, insieme a quella di Despoina.

Euboleo, personaggio non citato nell'*Inno*, si ritrova in alcuni reperti archeologici provenienti da Eleusi, insieme ad un altro personaggio, Iacco, anch'egli non citato. I reperti descrivono Euboleo come colui che accompagna, illuminando il percorso con delle torce, Persefone nella sua risalita dagli inferi, e Iacco come colui che accompagna, sempre illuminando il percorso con delle torce, i non iniziati verso Demetra, afflitta dalla scomparsa di Kore. E' opinione condivisa, tra gli studiosi, che i *Misteri di Eleusi* fondassero il loro rituale sulla drammatizzazione del vagabondaggio di Demetra alla ricerca di sua figlia, e sul ritorno di Persefone dagli Inferi, e che quindi escludessero sia il rapimento di Kore da parte di Ade, che la permanenza di ambedue nell'oltretomba. Infatti, date le dimensioni e la struttura del tempio, non sarebbe stato possibile ritualizzare tale vagabondaggio all'interno del tempio, pertanto tale sezione del rito avrebbe dovuto tenersi nello spazio ad esso circostante. A tal proposito, è stato proposto che una cisterna fornita di gradini, che non aveva mai contenuto acqua, servisse a drammatizzare la *risalita* dagli inferi di Persefone, quindi il tempio vero e proprio avrebbe dovuto accogliere sezioni specifiche del rito non comprese nella narrazione omerica. Infatti, il termine *Mistero* non ha relazione con il vincolo alla segretezza che legava gli iniziati, ma con il nome attribuito ai candidati alla iniziazione, i *mistēs*, ovvero "coloro che hanno gli occhi chiusi", che diventavano, una volta ultimato il percorso di iniziazione, *epoptēs*,

ovvero “coloro che vedono”. Il percorso di iniziazione, così come testimoniato da Aristotele, non prevedeva che i candidati imparassero qualcosa, ma che *esperissero* i contenuti emozionali del rito, che durava alcuni giorni. Il momento più importante del rito prevedeva che i *mistēs* vagabondassero alla ricerca di Kore al di fuori, e forse anche all'interno, del tempio, bendati ed ognuno guidato dal proprio *mistagogo*, ovvero un iniziato. Confusi, incespicanti ed impauriti, i *mistēs* pervenivano, alla fine del rito, in una scena molto illuminata che concludeva il rito con la riunificazione di Demetra con sua figlia, la mietitura silenziosa di una spiga di grano, e la visione del figlio dato repentinamente alla luce da Demetra, Plutone. Anche di questa nascita subitanea non c'è traccia nella composizione omerica. Ottenuta l'iniziazione, i partecipanti al rito indossavano una corona di mirto, che simboleggiava il loro nuovo status. L'esperienza provata dai *mistēs* (Clinton, 2007) è stata descritta da Plutarco (*Sull'Anima*, citato in Clinton K., 2007, p. 354):

In punto di morte l'anima patisce qualcosa di simile a ciò che patisce chi partecipa alla grande iniziazione (teletai). Pertanto anche la parola “morire” (teleutan) è simile alla parola “essere iniziati” (teleisthai), e l'atto di morire è simile all'atto di essere iniziati. Prima di tutto ci sono vagabondaggi, fastidiosi precipitarsi e certi viaggi a-finalistici (atelestoi) nell'oscurità, con diffidenza. Poi, prima della fine, tutti i terrori, gli spaventi, i tremori e le sudorazioni, la sorpresa. Allora si incontra una luce straordinaria, e pure aree e prati offrono il benvenuto, con voci, balli e maestosi suoni sacri e visioni sante, in cui l'anima completamente iniziata diventa libera e si lascia andare, apprezza il rito, incoronata, e fraternizza con uomini puri e santi.

E' stato proposto che tale esperienza fosse determinata da un fungo che infetta l'orzo con cui veniva preparato il ciceone, e che produce effetti allucinogeni simili a quelli provocati dall'LSD (Hoffmann, 1995). A prescindere, comunque, dai mezzi rituali e chimici per mezzo dei quali veniva provocata l'esperienza descritta da Plutarco, sembra probabile che gli effetti esistenziali descritti da Cicerone fossero determinati da una vera e propria *esperienza mistica*, determinata dalla identificazione, da parte degli iniziandi, del proprio ciclo di vita col ciclo di coltivazione e mietitura del grano, in cui la propria vita assumeva senso nel dare frutti, nella maturità, attraverso la trasformazione, così come accade per il seme che si disfa sottoterra, trasformandosi in germoglio e, quindi, in spiga che genera altri semi. Così come accade per Kore/germoglio che negli inferi trasforma la sua identità in Persefone/regina, rendendosi pronta ad accogliere i semi del melograno, che la porteranno, ciclicamente, a tornare nel mondo supero come Kore/germoglio, e nel mondo infero come Persefone/regina, e quindi a rappresentare il ciclo della stagioni agricole. Le possibilità di *esperienza mistica*, quindi, potrebbero aver avuto anche una doppia valenza, a seconda del genere maschile o femminile, elaborata sulla base della doppia catena associativa che da una parte legava le vicissitudini del Kore/germoglio che diventa spiga matura mietuta in silenzio, e dall'altra le vicissitudini di Kore/vergine che diventa Persefone/moglie/regina. Pertanto, tale identificazione avrebbe comportato la dotazione di un senso mistico alla propria vita attraverso le opere, per i maschi, e la gestazione ed il parto, per le femmine. Secondo tale interpretazione, quindi, i *Misteri Eleusini* riguardavano l'iniziazione alla vita *nell'al di qua*, piuttosto che *per l'al di là*. A conclusioni analoghe giunge, secondo un approccio filosofico, Miller Jr. (1988), che ritiene che i Misteri Eleusini offrissero promesse di “immortalità collettiva, piuttosto che sopravvivenza personale” (p. 5).

### *Discussione e conclusione*

Purtroppo, non c'è modo di valutare la validità di questa interpretazione attraverso la conferma di chi ha vissuto tale *esperienza mistica*, secondo la stessa metodologia di validazione delle interpretazioni psicoanalitiche fatte nel corso delle sedute tra analista e paziente: gli antichi iniziati ai Misteri Eleusini sono tutti morti, così come è morto Omero e gli antichi autori dei manufatti artistici e scritti letterari su cui si basa la costruzione qui proposta. Questo limite è stato evidenziato anche da Dowden (1992, pp. 30-32), e tuttavia non sembra sufficiente a escludere del tutto l'approccio psicoanalitico allo studio dei miti, dei culti e dei riti antichi, vista l'efficacia della psicoanalisi nella cura dei disturbi mentali. Sarebbe comunque anche sbagliato ritenere che i miti, e quindi i culti ed i riti, fossero originati da disturbi mentali: così come accade per i disturbi mentali

individuali, anche i disturbi collettivi non avrebbero buone possibilità di successo nel processo di adattamento all'ambiente, quindi si estinguerebbero presto, piuttosto che rimanere sulla scena della storia per circa 2.000 anni, com'è accaduto per il culto di Demetra. Pertanto l'associazione tra i dati provenienti dalle esperienze cliniche e quelli provenienti dallo studio dei miti e dei riti va fatta con cautela, e soprattutto tenendo conto degli esiti, delle dinamiche e dei contesti che caratterizzano le une e gli altri: ad esempio, Biancoli (1996) traccia dei paralleli tra due casi clinici di difficoltà di separazione/individuazione ed il mito di Demetra e, benché riconosca che Demetra non presenti affatto i tratti manipolativi della madre di uno dei pazienti (p. 10), conclude che, sia nei casi clinici che nel mito, la figura maschile è violenta e disonesta, oppure fredda e distante (p. 15) senza tener conto che nel mito, a differenza che nei due casi clinici, il processo di separazione di Kore da Demetra si conclude nella sua individuazione in Persefone; inoltre, la variazione al mito diffusa nell'Italia meridionale presenta una Kore che *sceglie il suo percorso di individuazione*. Diversamente Bernstein, (2004), traccia un collegamento partendo prevalentemente dall'analisi delle difficoltà di separazione/individuazione della figlia nei confronti della madre, e, nell'ambito del contesto triangolare femminile, cita un lavoro di Holtzam e Kulish (2000), secondo cui l'alternarsi della presenza di Kore sulla terra per i due terzi dell'anno, e di Persefone negli inferi per il restante terzo, sarebbe il risultato di un compromesso tra dei (p. 614), attraverso cui gli antichi spiegavano l'alternarsi delle stagioni (meglio, dell'alternanza dei cicli produttivi e di riposo della terra). Un rischio che si corre, seguendo tale impostazione, è che anche la stessa identità di Kore/Persefone (rispettivamente, per tre terzi ed un terzo dell'anno) possa venire rappresentata come la risultante di un compromesso tra adulti (tra Demetra Zeus ed Ade), anziché essere la rappresentazione mitica dei cicli produttivi naturali. In altre parole, si corre il rischio di confondere il piano delle leggi di natura, che determinano l'uomo pur essendo a lui esterne ed indipendenti, con quello delle scelte esistenziali, che sono effettuate dagli uomini senza poter essere indipendenti dalle prime: l'alternanza di Kore/Persefone sulla terra e negli inferi rappresenta la permanenza dell'aspetto dell'identità di figlia in quello di moglie/donna/regina, che non rappresenta necessariamente un compromesso tra madre, padre e sposo, fatto ai danni della figlia.

E' necessario, quindi, tener presente che le Comunità mantengono miti, culti e riti che dimostrano di avere capacità di adattamento all'ambiente, e che quindi è necessario focalizzare la *massima di saggezza* che il mito propone per regolare il comportamento, prima di tracciare paralleli con i casi clinici trattati: come fa osservare Clark, (2009), esistono numerosi miti che narrano differenti storie, con differenti personaggi, dinamiche e conclusioni, quindi esiste un ampio margine di scelta nella selezione dei miti con cui trarre analogie, ed a cui ispirarsi nel trattamento dei casi clinici (p. 235). Pertanto potrebbe essere teoricamente possibile valutare la validità delle interpretazioni psicoanalitiche dei miti e dei riti confrontandole con quelle rivenienti da altri approcci di ricerca antropologica: ad esempio, mediante comparazione tra le interpretazioni psicoanalitiche e le ricerche condotte sul campo attraverso altre metodologie di ricerca, sulla base dell'assunto che un determinato schema comportamentale, dedotto dall'analisi psicoanalitica del mito e/o del rito antico, possa essere mantenuto costante nel tempo, pervenendo ai giorni nostri pressappoco nella medesima forma, se esso dimostra di mantenere la propria capacità adattiva nel tempo ed in mutate condizioni ambientali. Ovviamente, anche questa metodologia di valutazione presenta dei limiti, di cui il più importante è probabilmente rappresentato dal fatto che essa difficilmente può riuscire a valutare anche tutti i cambiamenti ambientali ed i connessi cambiamenti dei sistemi di adattamento intercorsi nel tempo e nello spazio, e quindi può dar origine a rilevazioni di discrepanze di contenuto, tra interpretazione psicoanalitica di un mito o di un rito antico e descrizioni antropologiche più recenti basate su ricerche fatte secondo differenti metodologie, che sono dovute a cambiamenti dei contesti ambientali e dei connessi sistemi di adattamento nel tempo e nello spazio, piuttosto che ad errori di interpretazione psicoanalitica. Alla luce di queste considerazioni, tutto ciò che resta da fare è augurarsi una maggiore collaborazione tra ricercatori di differente estrazione teorica, nello studio psicoanalitico dei miti e dei riti.

## Bibliografia



- Apel, K.O. (1973). *L'Apriori della comunità della comunicazione e i Fondamenti dell'Etica. Il Problema d'una fondazione razionale dell'etica nell'epoca della Scienza*. Trad. it. (1977). *Comunità e Comunicazione*. Torino: Rosenberg & Sellier.
- Bernstein, P.P. (2004). Mothers and Daughters from today's psychoanalytic perspective. *Psychoanalytic Inquiry*, 24, 601-628.
- Beebe, B., Lachman, F., & Jaffe, J. (1999). Le strutture d'interazione madre-bambino e le rappresentazioni presimboliche del Sé e dell'oggetto. *Ricerca Psicoanalitica*, 1, 9-63.
- Biancoli, R. (1996). Mother fixation and the Myth of Demeter. *International Forum of Psychanalysis*, 7, 5-17.
- Carli, R. (1987). *Psicologia Clinica*. Torino: UTET.
- Cassola, F. (1991). *Inni Omerici*. Milano: Mondadori.
- Clark, M. (2009). Suppose Freud had chosen Oreste instead. *Journal of Analytical Psychology*, 54, 233-252.
- Clinton, K. (2007). The Mysteries of Demeter and Kore. In D. Ogden (Ed.), *A Companion to Greek Religion* (pp. 342-356). Oxford: Blackwell publishing.
- Dowden, K. (1992). *The Uses of Greek Mythology*. London and New York: Routledge.
- Ercolani, A.P., Areni, A., & Mannetti, L. (1990). *La Ricerca in Psicologia*. Roma: NIS.
- Fol, V. (2004). The rock Antiquity of Eleusis. *Von Domicia bis Drama. Gedenkschrift für Jan Lichardus. Hereausgegeben von Vassil Nikolof und Krum Băčvarov*. Arhäologisches Institut mit Museum der Bulgarischen Akademie der Wisswnschaften, Sofia 2004.
- Georgopoulos, N.A., Vagenakis G.A., & Pierri, A.L. (2003). Baubo: a case of Ambiguous Genitalia in the Eleusinian mysteries. *Hormones*, 2 (1), 72-75.
- Grunbaum, A. (1988). *I fondamenti della psicoanalisi*. Milano: il Saggiatore.
- Guidano, V F. (1988). *La Complessità del Sé*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Hillman, J. (1996). *Il Sogno ed il Mondo Infero*. Milano: EST.
- Hoffmann, A. (1995). *I Misteri di Eleusi*. Viterbo: Stampa Alternativa.
- Holtzmann, H., & Kulish, N. (2000). The feminization of the female oedipal complex, Part 1: A reconsideration of the significance of separation issues. *J. Am Psychoanal Assoc.* 48 (4):1413-37.
- Jost, M. (2002). Mystery cults in Arcadia. In: M.B. Cosmopoulos (Ed), *Greek Mysteries* (pp. 143-168). London-New York: Routledge
- Kahn, C.H. (1995). A new Interpretation of Plato's Socratic Dialogues. *The Harward Review of Philosophy*, Vol. V, Spring 1995, 26-35.
- Kuhn, T. (1969). *La Struttura delle Rivoluzioni Scientifiche*. Torino: Einaudi.

- Lakatos, I. (1970). *La Falsificazione e la Metodologia dei Programmi di ricerca Scientifici*. Milano: Feltrinelli.
- Larson, J. (2007). *Ancient Greek Cults: A guide*. London-New York: Routledge.
- Laudan, L. (1979). *Il Progresso Scientifico: Prospettive per una teoria*. Roma: Armando.
- Matte Blanco, I. (1975). *The Unconscious as infinite sets: an essay in bi-logic*. London: Gerald Duckworth & Company. Trad. It. (1981). *L'inconscio come insiemi infiniti: saggio sulla bi-logica*. Torino: Einaudi.
- Mc Burney, D.H. (1986). *Metodologia della Ricerca in Psicologia*. Bologna: il Mulino.
- Miller, F.D. Jr (1988). The sweet and elusive hopes of Eleusis. *Colby Quarterly*, 24 (2), 71-85.
- Mylonas, G.E. (1947). The view of the sober excavator of Eleusis. Eleusis and the Eleusinian Mysteries. *The Classical Journal*, 43, 130-146.
- Mylonas, G.E. (1955). The Cemeteries of Eleusis and Mycenae. *Proceedings of the American Philosophical Society*, 99 (2), 57-67.
- Nathan, T. (2000). *Psychoanalyse païenne*. Paris: Odile Jacob.
- Olender, M. (1985). Aspects de Baubò. Textes et contextes antiques. *Revue de l'histoire des religions*, 202 (1), 3-55.
- Orphanos, S. D. (2006). Mythos and Logos. *Psychoanalytic Dialogues*, 16 (4), 481-499.
- Parker, R. (2005). *Politheism and Society at Athens*. Oxford University Press.
- Pellizer, E. (1998). Figures de croquemitaines féminines en Grèce antique. *Faire peur et éduquer (Actes du colloque)*, Grenoble: Centre Alpin et Rhodanien d'Etologie.
- Popper, K. R. (1970). *Logica della scoperta scientifica*. Torino: Einaudi.
- Radcliffe, G.E. (2004). *Myths of the underworld journey. Plato, Aristophane, and the Orphic Gold Tablets*. Cambridge: University Press.
- Rethorst, J.C. (1991). Myth and Morality. *Journal of Moral Education*, 20 (3), 329-337.
- Russell J.A., & Fernandez-Dols J.M. (1998). *Psicologia delle espressioni facciali*. Trento: Erickson.
- Scarnera, P. (2005). Dinamiche Organizzative e Sperimentazione delle Innovazioni nei Servizi Sociali. In AA.VV., *L'Innovazione nei Servizi Sociosanitari: Sperimentazioni a Confronto* (pp. 58-110). Bari: Kora.
- Stein, E. (1986). *Il problema dell'empatia*. Milano: Franco Angeli.
- Torjussen, S.S. (2008). *Metamorphoses of myth. A study of the Orphic Gold Tablets and the Derveni Papyrus*. Tromso: University Press.
- Vandiver, E. (2000). *Classical mythology, part I*. Chantilly, Virginia: The Teaching Company.
- Watzlavick, P., Eavin, J.H. & Jackson, D.D. (1971). *Pragmatica della Comunicazione Umana*. Roma: Astrolabio.

