

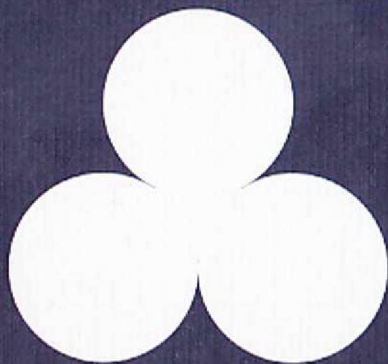
Jolande Jacobi

COMPLESSO ARCHETIPO SIMBOLO NELLA PSICOLOGIA DI C. G. JUNG

Nuova edizione riveduta

Prefazione di C. G. Jung

Saggio introduttivo di Maria Eugenia Spotti



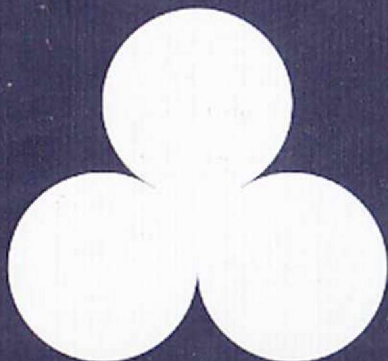
Programma di Psicologia Psichiatria Psicoterapia



Bollati Boringhieri



Una delle massime rappresentanti del pensiero junghiano esamina le connessioni esistenti tra il *complesso* condizionato individualmente e l'*archetipo* condizionato universalmente, e tra l'*archetipo* e il *simbolo*. Si tratta di un tentativo di approfondire e chiarire questi tre concetti fondamentali della teoria junghiana, spesso fraintesi, e di studiarne il senso e il contenuto: le forme fenomeniche e gli aspetti del complesso, l'essenza e l'efficacia dell'*archetipo*, gli attributi, il ruolo e la molteplicità dei simboli. Sono presenti riferimenti ad altre discipline, quali la biologia e la psicologia animale, e vengono puntualizzate le differenze rispetto alle concezioni psicoanalitiche di Freud e della sua scuola.



Come esempio del modo in cui l'*archetipo* e il simbolo compaiono nel materiale dell'inconscio e possono essere confermati nel loro significato, l'autrice presenta il sogno di una bambina e lo interpreta in tutti i suoi elementi secondo il metodo junghiano dell'amplificazione.

Il saggio introduttivo di Maria Eugenia Spotti, in una prospettiva critica resa possibile dalla distanza storica, offre spunti per contestualizzare il testo della Jacobi, e nello stesso tempo lo inserisce nel dibattito odierno.

ISBN 88-339-5755-1



9 788833 957555

Jolande Jacobi (1890-1973), nata a Budapest, si trasferì nel 1919 a Vienna dove fu allieva di Charlotte Bühler, e si sottopose a un'analisi freudiana e poi a una adleriana. Completò la sua formazione a Zurigo con Jung. Psicoterapeuta, pedagogista e scrittrice, dal 1948 al 1967 ha fatto parte del direttivo dell'Istituto C. G. Jung. È autrice di numerosi scritti psicologici e su varie tematiche culturali.

PROGRAMMA DI PSICOLOGIA PSICHIATRIA PSICOTERAPIA

fondato da Pier Francesco Galli

- Adams** Le ossessioni nei bambini
Adler Psicologia analitica
Amerio, Bosotti e Amione La dissonanza cognitiva
Ames e altri Risposte ai test di Rorschach:
vol. 1 Il bambino
vol. 2 L'adolescente
vol. 3 L'anziano
- Ammaniti** Fra terapia e controllo: indagine sui Centri di igiene mentale
Andolfi e Angelo Tempo e mito nella psicoterapia familiare
Arieti Il Sé intrapsichico
Arieti (a cura di) Manuale di psichiatria (3 voll.)
Arlow e Brenner La struttura della psiche nella concezione psicoanalitica
Bacal e Newman Teorie delle relazioni oggettuali e psicologia del Sé
Ballerini Patologia di un eremitaggio: uno studio sull'autismo schizofrenico
Ballerini e Rossi Monti La vergogna e il delirio: un modello delle sindromi paranoidee
Battistini (a cura di) Le nevrosi infantili
Baussano Psicoanalisi in fabbrica
Beck La depressione
Beck e altri Terapia cognitiva della depressione
Benedetti Paziente e terapeuta nell'esperienza psicotica
Benedetti Segno Simbolo Linguaggio
Berna Bambini dall'analista
Bindra e Stewart (a cura di) La motivazione
Binswanger Melanconia e mania
Blanchard e Epstein Biofeedback: manuale introduttivo
Blanck Teoria e pratica della psicologia dell'Io
Bolland e Sandler L'Indice psicoanalitico Hampstead
Bolognini L'empatia psicoanalitica
Bonime Uso clinico dei sogni
Borgogno Psicoanalisi come percorso
Boscolo e Bertrando I tempi del tempo: una nuova prospettiva per la consulenza e la terapia sistemica
Boscolo, Cecchin, Hoffman e Penn Clinica sistemica: dialoghi a quattro sull'evoluzione del modello di Milano
Boszormenyi-Nagy e Framo (a cura di) Psicoterapia intensiva della famiglia
Bowlby Attaccamento e perdita:
vol. 1 L'attaccamento alla madre
vol. 2 La separazione dalla madre
vol. 3 La perdita della madre
Brede Socioanalisi dei disturbi psicosomatici
Brenner e Compton Difese e intervento psicoanalitico
Brody e Axelrad Angoscia e formazione dell'Io nell'infanzia
Bruch Apprendere la psicoterapia
Cancrini (Luigi) (a cura di) Verso una teoria della schizofrenia
Cancrini (Tonina) Un tempo per il dolore: eros, dolore e colpa
Caplan e Lebovici (a cura di) Problemi psicosociali dell'adolescenza
Castelnuovo-Tedesco L'ora di venti minuti
Cooper e Morgan Psichiatria epidemiologica
Corman Il disegno della famiglia: test per bambini
Corman Il test PN
Cremerius Il mestiere dell'analista
Cremerius Limiti e possibilità della tecnica psicoanalitica
Cutting Psicologia della schizofrenia
De Masi Il limite dell'esistenza: un contributo psicoanalitico al problema della caducità della vita
De Masi La perversione sadomasochistica: l'oggetto e le teorie
Dreus e Brecht Psicologia psicoanalitica dell'Io
- Elkaim** «Se mi ami, non amarmi»: orientamento sistemico e psicoterapia
Ekstein e Wallerstein Insegnamento e apprendimento della psicoterapia
Erickson A scuola di ipnosi
Fairbairn Studi psicoanalitici sulla personalità
Fava Vizzello e Simonelli Adozione e cambiamento
Federn Psicosi e psicologia dell'Io
Fenichel Problemi di tecnica psicoanalitica
Fine Storia della psicoanalisi
Flapan e Neubauer La valutazione dello sviluppo nella prima infanzia
Fonzi Problemi di psicologia infantile
Fornari I fondamenti di una teoria psicoanalitica del linguaggio
Fornari Il codice vivente
Fossi Psicoanalisi e psicoterapie dinamiche
Foulkes Analisi terapeutica di gruppo
Freeman Lo psichiatra psicoanalista
Freeman e altri Schizofrenici cronici
Freud (Anna) e altri L'aiuto al bambino malato
Friedman Anatomia della psicoterapia
Gaburri e Ambrosiano Ululare con i lupi: conformismo e réverie
Garcia Badaracco Psicoanalisi multifamiliare: gli altri in noi e la scoperta di noi stessi
Gill Il modello topico nella teoria psicoanalitica
Giovacchini Freud per il clinico pratico
Gitelson Psicoanalisi: scienza e professione
Goldberg Perversione e perversioni
Gordon Il ponte: una metafora dei processi psichici
Granone Trattato di ipnosi
Greenson Esplorazioni psicoanalitiche
Guidano Il Sé nel suo divenire: verso una terapia cognitiva post-razionalista
Guidano La complessità del Sé: un approccio sistemico-processuale alla psicopatologia e alla terapia cognitiva
Hall e Lindzey (a cura di) Teorie della personalità
Hartmann (Heinz) Psicologia dell'Io e problema dell'adattamento
Hartmann (Heinz) Saggi sulla psicologia dell'Io
Hartmann (Heinz), Kris e Loewenstein Scritti di psicologia psicoanalitica
Hoffer Sviluppo del bambino e psicoanalisi
Holt Ripensare Freud
Isaacs e altri L'osservazione diretta del bambino, a cura di Vincenzo Bonaminio e Bianca Iaccarino
Jacobi Complesso Archetipo Simbolo nella psicologia di C. G. Jung
Jaques Lavoro, creatività e giustizia sociale
Kafka Le nuove realtà: percezione e psicoanalisi
Katz (a cura di) Trattato di psicologia
Kernberg Disturbi gravi della personalità
Kernberg Mondo interno e realtà esterna
Kernberg Sindromi marginali e narcisismo patologico
Kernberg Teoria della relazione oggettuale e clinica psicoanalitica
Khan I Sé nascosti: teoria e pratica psicoanalitica
Khan Le figure della perversione
Khan Lo spazio privato del Sé
Khan Trasgressioni
Klein (Melanie) Analisi di un bambino
Klein (Melanie) Scritti 1921-1958
Klerman e altri Psicoterapia interpersonale della depressione
Koffka Principi di psicologia della forma
Kobut La cura psicoanalitica
Kobut La guarigione del Sé
Kobut La ricerca del Sé

- Kobut** Narcisismo e analisi del Sé
- Kobut** Introspezione ed empatia: raccolta di scritti (1959-1981) (a cura di Anna Carusi)
- Kris** Gli scritti di psicoanalisi
- Lacôte** L'inconscio
- Lai** Conversazionalismo: le straordinarie avventure del soggetto grammaticale
- Lai** Gruppi di apprendimento
- Lai** Il momento sociale della psicoanalisi
- Lai** La conversazione immateriale
- Lai** Le parole del primo colloquio
- Lai** Un sogno di Freud
- Langs** Follia e cura
- Langs** Guida alla psicoterapia: un'introduzione all'approccio comunicativo
- Langs** La tecnica della psicoterapia psicoanalitica
- Lauffer e Lauffer** Adolescenza e breakdown evolutivo
- Lebovici e Weil-Halpern (a cura di)** Psicopatologia della prima infanzia:
vol. 1 Il mondo del neonato
vol. 2 Disturbi relazionali e patologie organiche
vol. 3 Il bambino, la famiglia e le istituzioni
- Lidz** Famiglia e problemi di adattamento
- Lich** Premesse e meccanismi del processo psicoanalitico
- Loewald** La sublimazione: ricerche di psicoanalisi teorica
- Lopez** La psicoanalisi della persona
- Lopez e Corbella** Libertà e amore
- Loriedo e Vella** Il paradosso e il sistema familiare
- Luborsky** Principi di psicoterapia psicoanalitica:
manuale per il trattamento supportivo-espressivo
- Mabler** Le psicosi infantili
- Mabler, Pine e Bergman** La nascita psicologica del bambino
- Mancia** Sentire le parole: archivi sonori della memoria implicita e musicalità del transfert
- Mannoni** Il bambino ritardato e la madre
- Marty e altri** L'indagine psicosomatica
- Massucco Costa e Fonzi** Psicologia del linguaggio
- McCurk (a cura di)** Lo sviluppo sociale del bambino
- Medioli Cavara** Il disegno nell'età evolutiva:
esercitazioni psicodiagnostiche
- Meerwein** Psicologia e oncologia
- Meltzer (a cura di)** Esplorazioni sull'autismo
- Menninger** Teoria della tecnica psicoanalitica
- Meyer e Chesser** La terapia comportamentale
- Mitchell** Gli orientamenti relazionali in psicoanalisi:
per un modello integrato
- Mitchell** Influenza e autonomia in psicoanalisi
- Mitchell** Speranza e timore in psicoanalisi
- Mitchell e Aron (a cura di)** Psicoanalisi relazionale:
vol. 1 L'intersoggettività nell'esperienza clinica
- Mitchell e Black** L'esperienza della psicoanalisi:
storia del pensiero psicoanalitico moderno
- Modell** Amore oggettuale e realtà
- Money-Kyrle** Scritti 1927-1977
- Morgenthaler** Tecnica: dialettica della prassi psicoanalitica
- Moscovici** Psicologia delle minoranze attive
- Murphy** Sommario di psicologia
- Musatti** Trattato di psicoanalisi
- Nagera** Sessualità femminile e complesso edipico
- Nagera (a cura di)** I concetti fondamentali della psicoanalisi:
vol. 1 Pulsioni e teoria della libido
vol. 2 Teoria del sogno
vol. 3 Metapsicologia, angoscia e altri argomenti
- Nathan** Principi di etnopsicoanalisi
- Nicolaidis** La rappresentazione: dall'oggetto referente alla rappresentazione simbolica
- Nicoletti** Analisi quantitativa e programmi di ricerca
- Oliverio Ferraris** Il significato del disegno infantile
- Olivetti Belardinelli** La costruzione della realtà
- Pearson (a cura di)** Manuale di psicoanalisi del bambino e dell'adolescente
- Piaget** L'equilibratura delle strutture cognitive
- Pine** Teoria evolutiva e processo clinico
- Pribram e Gill** Freud neurologo: studio sul 'Progetto di una psicologia'
- Pulver** La simbologia della scrittura
- Raimbault** Pediatri e psicoanalisti: esperienze cliniche
- Rapaport** Struttura della teoria psicoanalitica
- Rapaport e altri** Reattivi psicodiagnostici
- Redl** Il trattamento psicologico del bambino
- Redl e Wineman** Bambini che odiano:
vol. 1 Aggressività e disturbi del comportamento
vol. 2 Tecniche di trattamento del bambino aggressivo
- Reich, Brunswick, Abraham e altri** Letture di psicoanalisi (a cura di R. Fliess)
- Resnik** Il teatro del sogno
- Resnik** L'esperienza psicotica
- Rogers e Kinget** Psicoterapia e relazioni umane
- Rosenfeld** Comunicazione e interpretazione
- Sameroff e Emde (a cura di)** I disturbi delle relazioni nella prima infanzia
- Sandler** L'analisi delle difese: conversazioni con Anna Freud
- Sandler** La ricerca in psicoanalisi:
vol. 1 Il Super-io, l'ideale dell'Io e altri scritti
vol. 2 Verso un nuovo modello concettuale
- Sandler (a cura di)** Proiezione, identificazione, identificazione proiettiva
- Sandler e altri** Il paziente e l'analista
- Sandler e altri** La tecnica della psicoanalisi infantile
- Scabini (a cura di)** Psicologia sociale
- Scabini** Psicologia sociale della famiglia: sviluppo dei legami e trasformazioni sociali
- Schaffer** L'interpretazione psicoanalitica del Rorschach
- Schimaia** Pedofilia pedofilia: la psicoanalisi e il mondo del pedofilo
- Searles** Il controtransfert
- Searles** Il paziente borderline
- Searles** Scritti sulla schizofrenia
- Semeonoff (a cura di)** Metodi di valutazione della personalità
- Shapiro** La personalità nevrotica
- Sharpe** L'analisi dei sogni
- Shepherd** La matrice sociale della psichiatria
- Slavson** I gruppi per genitori: l'orientamento centrato sul bambino
- Slavson e Schiffer** Psicoterapie di gruppo per bambini
- Stanghellini e Ballerini** Ossessione e rivelazione
- Stegagno (a cura di)** Psicofisiologia:
vol. 1 Indicatori fisiologici del comportamento umano
vol. 2 Correlati fisiologici dei processi cognitivi e del comportamento
- Steiner** I rifugi della mente
- Stern** Il mondo interpersonale del bambino
- Stern** La costellazione materna: il trattamento psicoterapeutico della coppia madre-bambino
- Stierlin** Dalla psicoanalisi alla terapia della famiglia
- Stierlin** La famiglia e i disturbi psicosociali
- Stolorow e Atwood** I contesti dell'essere:
le basi intersoggettive della vita psichica
- Tansella (a cura di)** L'approccio epidemiologico in psichiatria
- Tauber e Green** L'esperienza prelogica
- Thompson (Clara)** Psicoanalisi interpersonale
- Ugazio** Storie permesse, storie proibite: polarità semantiche familiari e psicopatologie
- Vernon (a cura di)** Esperimenti sulla percezione visiva:
vol. 1 Forma Spazio Costanza
vol. 2 Aspetti dinamici e funzione della personalità
- Wachtel** La comunicazione terapeutica
- Waldinger e Gunderson** I risultati della psicoterapia con i pazienti borderline
- Wallon** L'evoluzione psicologica del bambino
- Warren e Jaboda (a cura di)** Gli atteggiamenti
- Weiss** Come funziona la psicoterapia
- Winnicott** 'Piggle': una bambina
- Wright, Taylor e altri** Introduzione alla psicologia sperimentale
- Yalom** Teoria e pratica della psicoterapia di gruppo
- Yorke, Wiseberg e Freeman** Sviluppo e psicopatologia: studi di psichiatria psicoanalitica
- Zetzel e Meissner** Psichiatria psicoanalitica

JOLANDE JACOBI

COMPLESSO
ARCHETIPO
SIMBOLO
NELLA PSICOLOGIA DI C. G. JUNG

Nuova edizione riveduta

Prefazione di C. G. Jung

Saggio introduttivo di Maria Eugenia Spotti



BOLLATI BORINGHIERI

Prima edizione 1971

Seconda edizione ottobre 2004

© 1971 e 2004 Bollati Boringhieri editore s.r.l., Torino, corso Vittorio Emanuele II, 86
I diritti di memorizzazione elettronica, di riproduzione e di adattamento totale
o parziale con qualsiasi mezzo (compresi i microfilm e le copie fotostatiche) sono
riservati

L'editore potrà concedere a pagamento l'autorizzazione a riprodurre una porzione
non superiore a un decimo del presente volume. Le richieste di riproduzione vanno
inoltrate all'Associazione Italiana per i Diritti di Riproduzione delle Opere a Stampa
(AIDRO), via delle Erbe, 2, 20121 Milano, tel. 02/86463091, fax 02/89010863

Stampato in Italia dalla Litografia «Il Mettifoglio» di Torino

ISBN 88-339-5755-1

Titolo originale *Komplex Archetypus Symbol in der Psychologie C. G. Jung*

© 1957 Rascher Verlag, Zurigo

Traduzione di Giuseppe Zappone

Indice

Appunti per riprendere tre concetti come vertici interpretativi
del pensiero junghiano (*Maria Eugenia Spotti*) 9

Prefazione di C. G. Jung 29

PARTE PRIMA COMPLESSO ARCHETIPO SIMBOLO

1. Introduzione 35

2. Complesso 38

Gruppi di rappresentazioni a tonalità affettiva nell'inconscio, 38 Autonomia dei complessi, 41 Fenomenologia del complesso, 45 Differenza tra le concezioni di Jung e di Freud, 48 Le due specie di complessi, 51 Appartenenza dei complessi alla struttura fondamentale della psiche, 53 Nevrosi e psicosi, 55

3. Archetipo 58

Natura dell'archetipo, 58 Sviluppo storico del concetto di archetipo in Jung, 59 Archetipo, istinto e struttura cerebrale, 62 Aspetto biologico dell'archetipo, 64 Comprensione realistica e simbolica, 70 Archetipo e idea platonica, 72 Gli archetipi non sono immagini ereditate, 73 Archetipo e Gestalt, 75 Gerarchia degli archetipi, 77 Inconscio collettivo, 80 Archetipo e sincronicità, 82 Archetipo e coscienza, 85 Un esempio di sogno, 88

4. Simbolo	91
Archetipo e simbolo, 91	Che cos'è un simbolo?, 94
Simbolo e segno, 95	Il simbolo in Freud e in Jung, 102
Simbolo come mediatore, 106	Simbolo come trasformatore di energia, 110
Simboli individuali e collettivi, 113	L'Io tra coscienza collettiva e inconscio collettivo, 118
Simboli del processo di individuazione, 121	Capacità della psiche di trasformare i simboli, 123

5. Ricapitolazione	126
--------------------	-----

PARTE SECONDA ARCHETIPO E SOGNO

1. Introduzione	133
-----------------	-----

2. Il sogno dell'animale cattivo	142
----------------------------------	-----

Duplici aspetti dell'animale, 146

Drago e serpente, 148

Il corno, 151

Il serpente cornuto, 152

Incornamento e divoramento, 154

Duplici aspetti psicologici, 157

I piccoli animali, 159

La nebbia blu, 160

Il quattro, 164

Uno e quattro, 167

La rinascita, 172

La traversata notturna, 175

3. Conclusione	184
----------------	-----

<i>Indice degli autori</i>	191
----------------------------	-----

AVVERTENZA

Per gli scritti di Jung, salvo diversa indicazione, si rimanda all'edizione Boringhieri delle «Opere», in 19 volumi.

Appunti per riprendere tre concetti come vertici interpretativi del pensiero junghiano

Maria Eugenia Spotti

A cinquant'anni dalla sua prima comparsa credo che ogni libro possa essere contestualizzato, e tale possibilità diventa esigenza critica per gli scritti di rilievo. È questo il caso del libro della Jacobi, in cui l'autrice affronta tre costrutti teorici di fondamentale importanza all'interno della psicologia analitica. Pur senza voler approfondire come tali concetti si siano formati ed evoluti nel prodursi del pensiero junghiano, il suo proposito è di dissipare i fraintendimenti linguistici che impediscono un'adeguata comprensione degli stessi.

A chi si rivolgeva, all'epoca, Jolande Jacobi? Sicuramente nel 1957, Jung ancora vivo, si rivolgeva a un pubblico per così dire «esterno», di non junghiani. Nel corso degli anni le polemiche intorno ai concetti di complesso, simbolo e soprattutto archetipo non solo non si sono sopite ma hanno dato vita a un ricco dibattito anche tra gli psicologi analisti. Molti dei malintesi che la Jacobi si proponeva di sanare, a un'approfondita riflessione critica oggi appaiono originati anche da differenti e a volte contrastanti ispirazioni di fondo che, nel loro continuo intrecciarsi, percorrono tutta la vastissima e asistemica opera di Jung.

Contemporanea di Jung, Jolande Jacobi non disponeva di quella prospettiva storico-critica di cui noi oggi possiamo giovarci e da cui non possiamo prescindere: sarà quindi nostro compito ineludibile forzare i limiti entro i quali l'autrice, con la sua corretta *recusatio* iniziale, vuole mantenere il proprio scritto.

Il mio intento, in queste pagine introduttive, è dunque quello di fornire al lettore, anche se in modo necessariamente sintetico e in-

completo, alcuni punti di riferimento critici che consentano sia di storicizzare il testo della Jacobi sia di inserirlo all'interno del dibattito attuale.

Lascero che a iniziare questo percorso sia il mio ricordo di una lezione universitaria di Cesare Musatti. A un tratto chiese a noi studenti come mai Freud, negli anni, parlò sempre meno di «complesso di Edipo» preferendo più spesso indicarlo semplicemente come «l'Edipo». Mentre ascoltava qualche tentativo di risposta, l'espressione del volto si allargava in quel suo inconfondibile, ampio sorriso finché, divertitissimo, esclamò: «È perché aveva litigato con Jung! Sapete, avevano entrambi un caratteraccio!»

Freud riteneva il concetto di «complesso» troppo vago e descrittivo, in quanto non connetteva esplicitamente l'accadere psichico alle pulsioni tramite chiari nessi causali. Per inciso va detto che proprio questa caratteristica, inizialmente indicata da Freud come un difetto, attualmente viene invece considerata un elemento di modernità e un indiscutibile pregio della teoria dei complessi, perché ne fa uno strumento duttile, problematicamente aperto, non eccessivamente gravato da costrutti teorici, aderente all'evidenza clinica e soprattutto rispettoso della problematica individuale di ciascun paziente.

Per parte sua Jung, in *Trasformazioni e simboli della libido* (1912), in luogo del termine «complesso inconscio» aveva introdotto quello di «imago», vincolando così il complesso alle figure parentali. Nella successiva edizione (1952), però, aggiunse una nota critica in cui sostanzialmente si dichiarava insoddisfatto del termine «imago» e diceva di ritenere più idoneo il concetto di «archetipo», da lui impiegato negli scritti successivi, in quanto indicava più decisamente tutti gli aspetti impersonali e collettivi.¹

Sia Freud che Jung quindi, per motivi diversi e forse anche in modo reciprocamente polemico, presero le distanze da un concetto che, inizialmente, li aveva trovati concordi.

Occorre tuttavia sottolineare che Jung non abbandonò mai la teoria dei complessi, né la ritenne superata o riassorbita dalle sue successive teorizzazioni parziali. Nel 1929 egli indica con il termine «psicologia analitica», che è poi stato ufficialmente adottato dai suoi successori per denominare l'insieme della teoria junghiana, «un concetto generale che comprende psicoanalisi, psicologia indi-

¹ *Simboli della trasformazione* (1912/1952). Vol. 5, p. 55, nota 4.

viduale e altre tendenze nell'ambito della psicologia dei complessi»:² nel ribadire l'atteggiamento di apertura verso altre impostazioni teoriche Jung, perciò, ritiene che sia la teoria dei complessi a denotare e connotare con maggior precisione la propria.

Per «complessi di rappresentazioni a tonalità affettiva» Jung intende le unità funzionali della psiche, e paragona intuitivamente il loro ruolo a quello che le molecole svolgono in chimica. Nel complesso si integrano percezioni sensoriali e componenti ideative, ma è il tono affettivo a determinare il complesso: «Le singole rappresentazioni si sono legate tra loro secondo le diverse leggi dell'associazione (somiglianza, coesistenza ecc.). Ma ciò che le seleziona e le raggruppa in insiemi più grandi è un affetto.»³ Precipue caratteristiche funzionali dei complessi sono l'autonomia e l'automatismo, e per comprendere la loro dinamica è utile pensarli come il risultato, mai fisso e in continuo divenire, di una sorta di doppio movimento: l'interazione fra le tendenze alla dissociazione e all'associazione dei contenuti psichici. Dunque «la psiche non è un'unità bensì una contraddittoria molteplicità di complessi»,⁴ tra i quali anche il complesso dell'Io, reciprocamente e variamente interagenti.

Attualmente molti esponenti junghiani, soprattutto i più sensibili alle esigenze della clinica, assumono proprio la teoria dei complessi come vertice privilegiato di tutto il costruito teorico della psicologia analitica.

Tra questi Hans Dieckmann⁵ pone in discussione sia la distinzione, tracciata da Jung e ripresa dalla Jacobi, tra complessi dell'inconscio personale e complessi dell'inconscio collettivo (archetipi) sia quella, analoga, tra involucro e nucleo del complesso: egli sostiene invece che un complesso è sempre un miscuglio di materiale personale e collettivo, e che all'evidenza clinica i due aspetti non si presentano neanche in regolare successione. Avanza inoltre l'ipotesi che nel nucleo complessuale siano presenti elementi dell'esperienza personale più precoce anche se, per ovvi motivi, non sempre ricostruibili sul piano anamnastico. Infine, pur non sottovalutando i pregi della descrizione fenomenologica, è dell'avviso che tutta la proliferante varietà di complessi rintracciabile negli scritti

² *I problemi della psicoterapia moderna* (1929). Vol. 16, p. 63.

³ *Psicologia della dementia praecox* (1907). Vol. 3, p. 48, nota 99.

⁴ *L'Io e l'inconscio* (1928). Vol. 7, p. 199.

⁵ H. Dieckmann, *I complessi*, Astrolabio, Roma 1993.

dei vari autori (junghiani e non) sia anche sostanzialmente sempre riconducibile al campo di influenza di due soli grandi complessi: paterno e materno.

Di particolare interesse è anche la posizione di Amedeo Ruberto⁶ che, accentuandone il carattere di autonomia, dischiude il concetto di «complesso di rappresentazioni a tonalità affettiva» a una prospettiva psicodinamica ampia e rigorosa, in cui trovano una non ingenua collocazione sia le istanze archetipiche che l'attività simbolica.

Non è dunque soltanto per l'adozione di un criterio cronologico se ogni esposizione riassuntiva del pensiero di Jung operata dai suoi successori parte sempre dalla teoria dei complessi: a ben vedere anche concettualmente, infatti, è da essa che traggono origine, in modo radiale, tutte le direzioni di ricerca, le articolazioni e le teorizzazioni in cui si è sviluppata la riflessione junghiana.

In particolare, «dalla dottrina dei complessi (...) si dipartono, all'incirca nel 1913, due ipotesi forti quanto tra loro contrastanti, e precisamente la teoria degli invarianti immaginali inconsci e la teoria del pluralismo prospettivistico».⁷

Con la concezione strutturale degli archetipi Jung, infatti, indica quali fondamenti dell'accadere psichico istanze storiche e sovraindividuali; nello stesso tempo, però, nessuno come lui ha inteso la psicologia come intrinsecamente vincolata all'individualità. In termini clinici sono famose le sue affermazioni secondo cui ogni paziente richiederebbe una teoria a sé e ogni analista «è» il suo metodo. In ambito teorico tale impostazione si è espressa con la formulazione, articolata ma aperta e probabilistica, della tipologia psicologica, volta a legittimare e salvaguardare le differenze individuali. Metodologicamente, infine, Jung assume in senso forte le riserve epistemologiche che scaturiscono congiuntamente dal principio di indeterminazione di Heisenberg e dal fatto che, in psicologia, sussiste un'ineliminabile identità di fondo tra soggetto osservante e oggetto osservato: tanto che si spingerà ad affermare che ogni teoria psicologica è relativa alla particolare tipologia di chi la formula e che «la psicologia deve abolirsi come scienza, e proprio abolendosi raggiunge il suo scopo scientifico».⁸

⁶ A. Ruberto, *Teoria generale dei complessi: fondamenti e sviluppi*, in *Fondamenti di psicologia analitica*, a cura di L. Aversa, Laterza, Bari 1995; *Teoria generale dei complessi: il complesso come la più piccola unità bio-psico-sociale concepibile*, in *Psicologia analitica, la teoria della clinica*, a cura di L. Aversa, Bollati Boringhieri, Torino 1999.

⁷ P.F. Pieri, *Dizionario junghiano*, Bollati Boringhieri, Torino 1998, p. 141.

⁸ *Riflessioni teoriche sull'essenza della psiche* (1947/1954). Vol. 8, p. 240.

Jung era ben cosciente del contrasto esistente fra la teoria degli invarianti immaginali e quella del pluralismo prospettivistico, e della loro coesistenza all'interno del proprio pensiero rende ragione sia con un'enunciazione compositiva (intendendo l'individualità come «un'irripetibile combinazione o graduale differenziazione di funzioni e facoltà che in sé e per sé sono universali»)⁹ sia, e in modo ben più forte, ricorrendo al principio di antinomia. Al riguardo assume particolare rilievo quella che egli indica come «la seconda antinomia fondamentale della psicologia»: «Ciò che è individuale non significa nulla nella prospettiva di ciò che è generale, ciò che è generale non significa nulla nella prospettiva di ciò che è individuale.»¹⁰

Dato il particolarissimo statuto epistemologico della psicologia, Jung ritiene che ogni teoria psicologica che non si limiti a ribadire tautologicamente il già noto debba inevitabilmente imbattersi in asserzioni antinomiche. Queste rappresentano senza dubbio uno scacco per l'univocità del pensiero scientifico ma, se assunte coscientemente e problematicamente, sono l'unica griglia che consente un approccio all'accadere psichico non riduttivo ed euristicamente orientato.

Sulla questione archetipica mi riservo di esprimere più avanti il mio punto di vista.

Ora occorre notare che si deve alla ricerca teorica di Mario Trevi¹¹ l'aver portato a evidenza le due ipotesi forti che, variamente intersecantesi, sono rintracciabili in tutta l'opera di Jung. In modo estremamente schematico possiamo dire che a un'ipotesi corrispondono la teoria archetipica e la connessa postulazione degli invarianti dell'immaginazione; l'altra ipotesi, invece, consiste in quel relativismo e pluralismo prospettivistico che ha trovato chiara espressione nella teoria dei tipi psicologici, e che deriva dal considerare parte integrante di ogni asserzione psicologica il particolare punto di vista di chi la esprime, cioè dal riconoscere l'ineliminabile presenza del soggetto nell'oggetto indagato. L'autore italiano radicalizza il contrasto di queste due ipotesi, sottolinea come il loro continuo alternarsi sia in buona parte responsabile delle accuse di

⁹ *L'Io e l'inconscio* cit., p. 173.

¹⁰ *Principi di psicoterapia pratica* (1935). Vol. 16, p. 9.

¹¹ Della vasta produzione scientifica di M. Trevi mi sembrano particolarmente significativi, al riguardo: *Per uno jungismo critico*, Bompiani, Milano 1987; *Adesione e distanza II - Una lettura critica dei «Tipi psicologici» di Jung*, Melusina, Roma 1993.

oscurità e incomprensibilità spesso rivolte a Jung, e considera il principio di antinomia inadeguato a comporre la loro intrinseca contraddittorietà. A suo parere, infatti, le due istanze in contrasto non configurano un'opposizione complementare tra due modi di interpretare lo stesso fenomeno, ma uno iato insanabile tra due «moduli costruttivi» che, proprio in quanto tali, non possono convivere all'interno della stessa teoria: la descrizione di una psicologia storica e assoluta è incompatibile con le cautele dettate dal relativismo prospettivistico. In termini soggettivi è ovvio che la spinta, ingenua ma proprio per questo propulsiva, a ogni ricerca sia la «scoperta della verità», così come è evidente, se non altro per motivi linguistici, l'inevitabilità di concettualizzazioni che pretendano di descrivere la psiche «così com'è». Queste sono dunque legittime, ma a condizione che, in sede di organizzazione ed esposizione della teoria, un ulteriore momento riflessivo imponga che vengano considerate e proposte come modelli ipotetici e probabili, e non come ipostasi storiche, onnicomprendenti e sostanzialmente dogmatiche.

Una conciliazione tra i due moduli costruttivi è possibile – sempre secondo Trevi – solo supponendo che essi abbiano svolto, in Jung, una funzione reciprocamente compensatoria: ognuno dei due atteggiamenti cioè, arrivato quasi al limite della propria sterile unilateralità, avrebbe enantiodromicamente prodotto l'entrata in scena dell'altro. Ma il criterio compensatorio, avverte Trevi, non è logico, è psicologico: «È valido solo all'interno di un destino singolo o di un singolo evento storico. È valido come eventuale espediente idiografico, non come modulo comprensivo di una ricerca scientifica. Esso giustifica il singolo nella sua concreta esistenza, non ciò che il singolo pronuncia pur dal suo limitato punto di osservazione. Esso è utile al biografo: rimane inerte o inutilmente ingombrante per lo scienziato.»¹² Si può allora sostenere che gli scritti di Jung, nel loro insieme, sono anche una testimonianza del suo percorso individuativo. Da questo punto di vista il coesistere di divergenti approcci metodologici può essere considerato come l'«ombra» della sua onestà esistenziale, e credo che il viraggio sapienziale di alcune sue pagine, che tanto spesso convince o indispettisce il lettore, vada inteso in questo modo.

Nel bene e nel male gli aspetti formali di costruzione della sua teoria sembrano dunque rispecchiare e riecheggiare quella conflit-

¹² M. Trevi, *Per uno junguismo critico* cit.

tualità e tensione fra opposti che Jung pone a fondamento della vita psichica stessa. E non c'è dubbio che in molti modi egli ha indicato l'opposizione tra libertà individuale e condizionamento sovraindividuale come una di quelle fondamentali strettoie simboliche attraverso le quali passa il processo di individuazione, dove però nessuno dei due termini della questione può abolirsi o risolversi nell'altro, ma in esso solo trascendersi continuamente e lì trovare, di volta in volta, il proprio limite e la propria specificità individuale.

Strettamente connessa con la riflessione critica sul costrutto teorico di Jung operata da Mario Trevi è la proposta di assumere come vertice interpretativo del testo junghiano e come suo asse portante psicodinamico il simbolo (o meglio, l'attività simbolica). Questa impostazione, affermatasi negli ultimi quindici anni circa, ha dato vita a un movimento di pensiero largamente condiviso dagli psicologi analisti italiani e che trova i suoi principali esponenti in Trevi stesso e in Umberto Galimberti.¹³

Rispetto a quest'ultima chiave di lettura, il libro della Jacobi si situa su un registro diametralmente opposto: autorevole esponente di quell'indirizzo della psicologia analitica solitamente indicato come «classico» o «zurighese», la Jacobi individua infatti nell'archetipo il cardine teorico e l'asse portante strutturale di tutta l'opera di Jung.

Va da sé che la prefazione di Jung a questo testo viene considerata un vero e proprio *imprimatur* da chi, anche oggi, si rifa principalmente alla teoria degli archetipi ed è invece ritenuta un elemento inessenziale, cioè del tutto storicizzabile, da chi rifiuta quest'impostazione o, quantomeno, non le attribuisce primaria importanza. In particolare, Jung si dichiara soddisfatto del contributo apportato dall'autrice alla comprensione dell'archetipo non come «immagine ereditata» ma come «disposizione (filogeneticamente ereditata) a rappresentare»: precisazione necessaria in quanto egli si era inizialmente rivolto agli archetipi con la denominazione di «immagini primordiali» e successivamente con quella, sostanzialmente ambigua, di «dominanti dell'inconscio collettivo». L'accezione indicata alla fine da Jung prospetta una concezione degli archetipi quali fattori formali innati di organizzazione della percezione e della rappresentazione che ineriscono alla specie, e grazie ai quali ogni individuo costruisce e sviluppa, poi, anche la

¹³ Si vedano soprattutto U. Galimberti, *La terra senza il male*, Feltrinelli, Milano 1984; M. Trevi, *Metafore del simbolo*, Cortina, Milano 1986.

propria esperienza personale. Rigorosa quanto minimale, questa impeccabile definizione non presenta alcun punto di contrasto con le caratteristiche psicodinamiche dell'attività simbolica, proprio perché postula gli archetipi come istanze a priori puramente formali e irrappresentabili.

È certo che la tematica archetipica è sempre stata al centro di accese polemiche che, direttamente o indirettamente, hanno determinato il sorgere di diversi indirizzi all'interno della psicologia analitica. Andrew Samuels¹⁴ propone un raggruppamento di massima dei più importanti autori junghiani in tre scuole (evolutiva, classica, archetipica), e presenta una consistente rassegna sia delle più recenti posizioni critiche assunte verso la teoria degli archetipi sia dei motivi addotti, invece, a suo sostegno.

In generale sembra di poter dire che le diverse critiche concordano comunque sulla proposta di una rigorosa de-ontologizzazione dell'archetipo, ma va detto che, prima ancora di articolarsi concettualmente, esse partono tutte dal fastidio per la banalizzazione della teoria archetipica operata da certa letteratura di ispirazione junghiana che tra l'altro, per ovvi motivi, incontra subito un largo consenso di pubblico. Altro motivo di fastidio (e a volte di rabbia) è il constatare quanto una acritica, ideologica e dogmatica adesione al concetto di archetipo possa fungere da pretenziosa copertura a una sostanziale mancanza di solide basi psicodinamiche, favorendo un'utilizzazione dello schema archetipico decisamente rozza – cioè meccanica, massiccia e priva di mediazioni – che può invadere la scena analitica con pesanti conseguenze sia sull'aspetto interpretativo che su quello più strettamente relazionale del fare analisi.

È evidente che tale rischio non riguarda solo la teoria archetipica o la psicologia analitica: ogni istanza teorica può essere ideologizzata e assurgere così al ruolo di unico criterio interpretativo della realtà. La scena analitica può essere altrettanto invasa, ad esempio, dall'assunzione ideologica del principio che dichiara che «tutto è transfert»: ogni segno di vita del paziente verrà allora immancabilmente interpretato in tal senso, e l'interpretazione gli verrà subito comunicata con puntualità altrettanto inesorabile. Gli esempi potrebbero continuare, ma non è il caso di dilungarsi in considerazioni così ovvie.

¹⁴ A. Samuels, *Jung e i neojunghiani*, Borla, Roma 1989.

Ampiamente presentate sia dalla Jacobi sia, in termini più aggiornati, da Samuels, le argomentazioni a favore degli archetipi sono molteplici e di diversa natura. Qui basterà accennare al fatto che, dopo Jung, istanze e modelli molto simili a quello archetipico sono stati proposti anche da esponenti di scuola non junghiana. Il che, tra l'altro, è sempre avvenuto senza citare minimamente Jung, oppure liquidando lo scomodo antecedente in modo impreciso, frettoloso e alquanto goffo. Al di là della bonaria polemica e del fatto che l'argomentazione è logicamente insussistente (si potrebbe anche essere in tanti a sbagliare), va detto però che essa non è del tutto irrilevante sul piano empirico, tanto che è diffusa l'opinione secondo cui sarebbe a dir poco bizzarro se proprio noi junghiani, per un eccesso di zelo epistemologico, rinunciassimo in toto al concetto di archetipo.

Sull'argomento esprimerò anch'io la mia opinione: non perché sia particolarmente innovativa ma perché, in questa sede, ritengo doveroso esplicitarla. Essa potrà inoltre essere considerata un esempio di come ogni psicologo analista trovi poi, di fatto, il proprio modo e la propria misura per integrare questa come altre questioni teoriche e metapsicologiche.

Il concetto di archetipo non ha mai suscitato in me alcun entusiasmo ma – come dire? – neanche l'indignazione che spesso sembra animare i suoi oppositori. Non essendo facilmente disposta a imputare questa mia posizione a ignavia o a scarsa conoscenza di Jung, cercherò di chiarirla e di renderne brevemente ragione. In generale mi sembra del tutto ovvio che la questione dell'esistenza degli archetipi non possa che essere oggetto di fede, ma credo anche che solo un preoccupante appiattimento dei livelli di pensiero possa impedire di capire che il concetto di archetipo va valutato non per ciò che indica ma per ciò che consente di pensare.

Ritengo che l'ipotesi archetipica sia teoricamente fragilissima e praticamente superflua per comprendere i motivi tipici transculturali, che a mio modo di vedere andrebbero sempre e soltanto chiamati così. Rispetto a essi la denominazione, ormai quasi gergale, di «immagini archetipiche» implica uno scivolamento semantico confusivo che oltre tutto, al di là della facile suggestione, non aggiunge assolutamente niente all'enorme operatività psichica (coscientemente e inconscientemente transgenerazionale) che i motivi tipici hanno già di per sé in quanto espressioni culturali, cioè simboliche. Confesso, inoltre, di non essere mai riuscita a capire come si possa conciliare

l'irrappresentabilità e trascendenza degli archetipi con la loro reperibilità (ancorché indiretta e allusiva) nelle cosiddette «immagini archetipiche» se non arrivando alla proposizione, induttivamente circolare, secondo la quale ogni motivo tipico sarebbe la rappresentazione archetipica di sé stesso.

Ma a mio avviso la rilevanza del concetto di archetipo sta altrove, e precisamente in quell'area di ricerca incerta e di confine che ha portato Jung a indagare coraggiosamente il fenomeno della sincronicità e a postulare l'esistenza di uno stato psicoide dell'inconscio. L'unica questione sensata mi sembra allora il domandarsi se questi argomenti siano pensabili in termini psicologici anche indipendentemente dal concetto di archetipo.

Al riguardo è opportuno notare che l'interesse di Jung per quel «punto zero» in cui soggetto e oggetto, interno ed esterno si confondono, si dividono e si scambiano le loro valenze non si è sviluppato in lui solo negli anni della maturità ma è sempre stato, esplicitamente o implicitamente, uno dei perni intorno ai quali hanno ruotato le sue riflessioni. È pur vero però che solo negli scritti della maturità egli ha affrontato l'argomento in modo diretto ed esplicito proponendo un modello di comprensione di quest'area di fenomeni. A questo «punto zero» Jung ha dato il nome di archetipo, intendendo con ciò il crinale e l'unità funzionale in cui energia e forma, istinto e disposizione «paracosciente» a rappresentare sono connessi e trapassano continuamente l'uno nell'altro. Questo crinale è psicologicamente pensabile indipendentemente dal concetto di archetipo?

Non si può fare a meno di notare che Jung indica spesso le stesse funzioni psicodinamiche come svolte sia dai complessi che dagli archetipi. È certo, perciò, che si può estendere il concetto di complesso fino a fargli svolgere ciò che Jung indica anche come funzione dell'archetipo. Questa operazione è legittima (e a mio avviso anche molto proficua), ma riguardo a quel «punto zero» non prospetta altra soluzione se non quella di una sostituzione linguistica, e per di più in qualche modo volta a vanificarlo, a occultarlo alla riflessione psicologica promuovendo, di fatto, la sua totale ricaduta nel campo biologico delle neuroscienze.

Convinto assertore della «realtà» della psiche e dell'autonomia dell'indagine psicologica, Jung, invece, non ha mai passato volentieri la mano né alla religione né alle scienze della natura e ha sempre rivendicato la legittimità dell'approccio psicologico sui terreni

di confine, delineando con ciò una prospettiva non di chiusura ma di sostanziale parallelismo delle ricerche. Alla connessione tra corpo e psiche Jung attribuiva grande importanza, tanto da ritenere addirittura che l'enunciato «la psiche dipende dal corpo, e il corpo dipende dalla psiche» fosse la prima grande antinomia della psicologia.¹⁵ Ma con grande lucidità e in modo del tutto inequivoco egli sottolinea altresì la necessità che gli approcci metodologici ai due campi d'indagine siano e restino separati, pena la riduzione semplicistica di uno dei due aspetti all'altro, con conseguente impoverimento della potenzialità euristica di entrambe le metodologie. Credo, ad esempio, che la cosiddetta «psicosomatica» lo avrebbe fatto rabbrivire, e doppiamente: sia come psicoanalista che come medico.

In sintesi mi sembra che, nel prodursi del pensiero junghiano, il concetto di archetipo abbia svolto fundamentalmente le due seguenti funzioni, che io ritengo ampiamente positive.

In quanto invarianti dell'immaginazione, gli archetipi hanno consentito di pensare le produzioni culturali non solo come sublimazioni di pulsioni ma anche, in qualche modo, come fondate in sé stesse. È ben vero che, così facendo, Jung ha di fatto sostituito un determinismo (pulsionale) con un altro (archetipico), ma ciò non deve far dimenticare che questa iniziale operazione di differenziazione dall'impostazione freudiana è stata di enorme importanza perché da essa, e per certi versi paradossalmente, si è sviluppata anche la concezione della cultura come espressione di quella originaria capacità simbolica che dischiude all'uomo la possibilità di trascendere il determinismo istintuale.

In secondo luogo, come ho già detto, in quanto unità funzionale il concetto di archetipo ha consentito a Jung di pensare il «punto zero» dell'inconscio psicoide; e in ciò ritengo che esso non abbia ancora esaurito la sua funzione.

Negli scritti di Jung è possibile rintracciare alcuni brani in cui i due aspetti sopramenzionati sono chiaramente indipendenti, ma anche altri in cui essi si saldano e di fatto delineano una concezione strutturale della teoria archetipica. Quest'ultima impostazione, probabilmente rispondente al bisogno di sistematizzare il vasto corpus concettuale della psicologia analitica, configura però uno schema troppo compatto, onnicomprensivo e perciò intrinsecamente ad alto rischio di ideologia. In questo modo Jung ha reso più sistema-

¹⁵ *Principi di psicoterapia pratica* cit., p. 8.

tico il suo pensiero ma ha anche spalancato la porta alle aberrazioni che derivano dal considerare gli archetipi come moneta spicciola: quasi fosse possibile rinvenire un archetipo (e uno solo!) dietro a ogni manifestazione dell'accadere psichico, come la sorpresa nell'uovo di Pasqua. È certo che Jung non intendeva niente di tutto ciò. Egli pone, sì, gli archetipi a fondamento di tutta la vita psichica ma – come nota la stessa Jacobi – non si è mai stancato di sottolineare che «è un compito pressoché disperato isolare un singolo archetipo dal vivo tessuto dell'anima».¹⁶

Dopo questa progressiva e necessaria messa a fuoco di alcuni nodi problematici inerenti all'argomento, concentriamo ora la nostra attenzione più direttamente sul libro della Jacobi.

Due sono le curvature che caratterizzano il testo. La prima è impressa dalla preminenza verticistica esercitata dall'archetipo rispetto a tutte le altre istanze teoriche, che sotto molti aspetti vengono così mortificate nella loro funzione specifica. Il che è particolarmente penalizzante per la funzione simbolica.

Occorre tuttavia precisare che, all'epoca in cui scriveva la Jacobi, considerare il costrutto teorico degli archetipi come il fondamento di tutta la psicologia analitica era quasi la norma, e per il concorso di tre buoni motivi:

1) Negli anni cinquanta le polemiche, non scevre di personalismi, originate dal distacco avvenuto tra Freud e Jung, erano ancora vivissime e i concetti, reciprocamente correlati, di «inconscio collettivo» e di «archetipo» apparivano – anche se più a torto che a ragione, diremmo noi oggi – come il vero motivo del loro dissidio.

2) Jung era ancora vivo, e proprio agli aspetti più metapsicologici del costrutto archetipico aveva dedicato le sue ultime riflessioni: era quindi inevitabile che questa impostazione, agli occhi dei suoi più stretti collaboratori, colorisse retrospettivamente tutti gli scritti precedenti.

3) La grande asistematicità degli scritti di Jung e la polemica, ancora molto accesa, con i freudiani rendevano urgente l'esigenza di fornire un'immagine della teoria junghiana il più possibile compatta e coerente: data la sua ampia portata metapsicologica, lo schema archetipico poteva essere esteso fino a soddisfare totalmente questa esigenza.

¹⁶ *Psicologia dell'archetipo del Fanciullo* (1940). Vol. 9, t. I, p. 172.

La seconda curvatura, sovrapposta alla prima, è data dal marcato e costante tono idealistico con cui la Jacobi si esprime in riferimento agli archetipi, e che è sicuramente dovuto alla personalità dell'autrice e alla sua formazione religiosa. In particolare si avverte la tendenza da una parte a considerare di per sé benefico, per l'individuo, il contatto con l'archetipo e, dall'altra, a prospettare una visione «redentiva» di tale rapporto: la funzione dell'individuo sarebbe, cioè, quella di redimere l'archetipo dallo stato psicoide in cui si trova in natura. Questa visione metapsicologica è delineata da Jung nei suoi scritti sull'alchimia e nel saggio *Risposta a Giobbe*, ma i contesti culturali in cui egli sviluppa tali riflessioni (alchimia e religione) rendono più facilmente riconoscibile la natura metapsicologica delle sue affermazioni. Nel testo della Jacobi, invece, esse sembrano stare esattamente sullo stesso piano rispetto ad altre asserzioni più propriamente psicologiche o psicodinamiche.

Ma al di là di questi aspetti, sicuramente discutibili, il libro della Jacobi presenta molti e indiscutibili pregi.

Data la proverbiale asistematicità degli scritti di Jung, esso è innanzitutto il risultato della fatica con cui l'autrice ha assolto il non facile compito di raccogliere e organizzare le osservazioni di Jung sui tre concetti in esame. Questo paziente lavoro compilativo ha dato i suoi frutti: a tutt'oggi il libro è l'esposizione riassuntiva più completa dell'argomento, e resta un punto di riferimento obbligato per chiunque desideri studiare i nessi esistenti tra complesso, simbolo e archetipo.

Fatto salvo l'inevitabile compromesso tra completezza e coerenza inerente a ogni operazione riassuntiva, occorre infatti precisare che le curvature poc'anzi messe in luce derivano più dall'enfasi con cui l'autrice sottolinea alcuni aspetti del pensiero junghiano che da una selezione del materiale preso in esame. L'esigenza di completezza è senz'altro il principio al quale l'autrice si è attenuta maggiormente, e ciò rende ragione del fatto che sul suo libro abbiamo studiato in molti, utilizzandolo anche come testo propedeutico e come ricca fonte da cui ricavare precise indicazioni bibliografiche.

A eccezione dei dizionari di psicologia analitica, non conosco nessun altro volume che, proporzionalmente, contenga un così elevato numero di citazioni di brani di Jung, e per di più tratti da quasi tutte le sue opere. Il dato segnala immediatamente l'atteggiamento di totale rispetto che l'autrice assume nei confronti dell'opera di

Jung ed è strettamente connesso con quella caratteristica di interdisciplinarietà che, a mio avviso, è un altro grande pregio del libro. Illustrando con competenza e generosità tutti i contesti in cui, anche sporadicamente, Jung si è riferito ai concetti di complesso, simbolo e soprattutto archetipo, il testo della Jacobi, denso e ricchissimo di esemplificazioni, visita numerosissime aree culturali. Pur mantenendo la centralità del discorso psicologico, lo scritto spazia, apre prospettive di ampio respiro e stabilisce collegamenti puntuali con altre discipline (psicologia clinica, neurologia, biologia, etologia, fisica subatomica ecc.). Starà poi al lettore voler approfondire e problematizzare l'argomento nelle varie direzioni specifiche o considerare lo schema archetipico più nella sua visione d'insieme, come una di quelle riflessioni sul senso della vita che possono presentarsi alla mente di chi non sia del tutto identico all'ambiente in cui vive.

Un discorso a parte merita la seconda sezione del libro, dove viene interpretato il sogno di una bambina di otto anni di cui non si ha alcuna notizia, eccettuato il fatto che morì un anno dopo aver fatto il sogno.

Della vastissima problematica inerente alla considerazione e interpretazione del fenomeno onirico, qui acquistano particolare rilievo due aspetti, sui quali incentreremo la nostra attenzione: la possibilità di interpretare i sogni anche in assenza di associazioni da parte del sognatore o addirittura con scarsissime informazioni anamnestiche e cliniche, e il metodo dell'amplificazione.

La possibilità di considerare il sogno come un «testo» relativamente autonomo, e che pertanto può ricevere un'interpretazione anche in quanto tale, si dà ogniqualevolta si teorizzi l'esistenza di invarianti dell'immaginazione. In campo freudiano, ad esempio, la teoria coinenmica proposta da Franco Fornari dischiude la stessa possibilità. Questo procedimento, teoricamente fondato sulla postulazione di invarianti dell'immaginazione (archetipi, coinenmi o altro), non va confuso con la capacità, prettamente individuale e acquisita empiricamente, in base alla quale un analista con vasta esperienza potrà a volte formulare ipotesi clinicamente attendibili tratte da sogni, pur non conoscendo il paziente e anche sapendo poco di lui.

Tale abilità, individuale e squisitamente clinica, non deriva direttamente da alcun presupposto teorico, non implica il ricorso soggettivo all'ipotesi degli invarianti dell'immaginazione e non costituisce

una dimostrazione della loro esistenza. Può al massimo essere considerata una prova indiziaria e indiretta della loro presenza, pur lasciandone assolutamente indeterminate l'origine e la natura. Di fatto tale analista esperto sarà portato ad assumere come ipotesi forti le indicazioni ricavate dai sogni ma, proprio in virtù della notevole esperienza clinica, sarà anche il primo a sospendere il giudizio in attesa di ulteriori elementi chiarificatori provenienti da altre aree della vita del paziente.

A mio modo di vedere l'opinione di Jung che da una serie di sogni (non da uno solo) sia possibile farsi un'idea della situazione psichica del sognatore deriva principalmente dalle considerazioni di ordine empirico a cui ho accennato. Egli, infatti, non ha mai invocato la legittimazione forte della teoria archetipica a sostegno di tale posizione, che nei suoi scritti ha il carattere di semplice indicazione di una possibilità pratica.

Va da sé che l'eventualità di dover interpretare sogni avulsi dal contesto clinico è quasi del tutto teorica ma, in forma molto attenuata, qualcosa di simile si presenta puntualmente nell'ambito delle supervisioni cliniche e, soprattutto, all'inizio di ogni analisi. Allora una serie di sogni, meglio se estesa, può fungere essa stessa da «contesto» per la comprensione degli elementi di ogni singolo sogno: qui a essere chiamata in causa non è l'ipotesi archetipica degli invarianti dell'immaginazione ma, semmai, quella della relativa autonomia dell'inconscio. «Quando è possibile – afferma Jung – non interpreto mai un sogno da solo senz'altro aiuto. Un sogno appartiene generalmente a una serie. Come vi è una continuità della coscienza, nonostante venga regolarmente interrotta dal sonno, così vi è probabilmente una continuità dei processi inconsci, forse anche maggiore degli avvenimenti consci.»¹⁷ Siamo quindi molto distanti dalla possibilità di interpretare meccanicamente i sogni in base a un codice univoco di significati prefissati.¹⁸

Per Jung interpretare i sogni non è una scienza ma un'arte: «Essa presuppone penetrazione psicologica, capacità di combinare insieme cose diverse, intuizione, conoscenza del mondo e degli uomini e soprattutto conoscenze specifiche che implicano tanto nozioni assai estese quanto una certa *intelligence du cœur*.»¹⁹

¹⁷ *Psicologia e religione* (1938/1940). Vol. 11, p. 42.

¹⁸ *L'applicabilità pratica dell'analisi dei sogni* (1934). Vol. 16, pp. 167 sgg.

¹⁹ *L'essenza dei sogni* (1945/1948). Vol. 8, p. 308.

È nota, del resto, la perentorietà con cui Jung, contrario a ogni tecnicismo e alle semplificazioni riduttive, ha sempre sostenuto che il fattore terapeutico decisivo è la personalità dell'analista.

Orbene, questa stessa perentorietà diventa addirittura brutale e provocatoria riguardo all'interpretazione dei sogni: «L'arte di interpretare i sogni non si può apprendere dai libri. I metodi e le regole valgono soltanto quando si sa farne a meno. Chi può può e chi capisce capisce.»²⁰

La cosa più onesta che si può dire sui sogni, infatti, è che non esiste «un» metodo per interpretarli: anche nell'indicare il procedimento dell'amplificazione Jung, perciò, non fissa regole ma vincola strettamente il metodo all'abilità dell'analista.

Per inserire proficuamente il testo della Jacobi all'interno del dibattito attuale, dobbiamo notare che neppure il procedimento dell'amplificazione implica necessariamente il ricorso alla teoria archetipica: il principio che nella psiche di ogni individuo siano depositate tracce di tutto il nostro passato filogenetico può essere sostenuto dallo schema archetipico ma – come ricorda Trevi – anche da un'avveduta accezione del concetto di cultura con particolare riguardo alla mediazione operata dalla memoria storica (conscia e inconscia) sedimentata innanzitutto nel linguaggio. In questa prospettiva i motivi tipici transculturali risultano fondati sulla relativa costanza dei bisogni primari e secondari. A riprova di ciò può inoltre essere addotta la semplice constatazione che anche psicologi analisti molto critici nei confronti del costrutto archetipico utilizzano ampiamente e abitualmente il metodo dell'amplificazione, ritenendolo fondamentale. In questo contesto, come in altri, l'ipotesi archetipica può essere direttamente chiamata in causa, può essere rifiutata, oppure può essere tenuta metapsicologicamente sullo sfondo, sospesa in modo dubitativo; mi sembra che quest'ultima sia, attualmente, la posizione della maggior parte degli psicologi analisti.

Che cosa intendeva Jung dicendo di avere, in quanto occidentale, «la Storia nel sangue»? L'affermazione può apparire sconcertante, e immediatamente contraddetta nei fatti, se si pensa che è tratta da un saggio in cui egli commenta un testo religioso orientale.²¹ Ma basta leggere qualsiasi scritto di Jung per accorgersi che il metodo

²⁰ *Il significato della psicologia per i tempi moderni* (1933/1934). Vol. 10, t. 1, p. 221.

²¹ *Commento psicologico al «Libro tibetano della grande liberazione»* (1954). Vol. 11, p. 515.

comparativo viene da lui impiegato in modo integrale: non solo, cioè, al fine di ricercare somiglianze tra espressioni culturali appartenenti a civiltà diverse, ma anche per mettere bene in luce le differenze. Così, ad esempio, il suo genuino e profondo interesse per l'Oriente non gli ha mai impedito di sottolineare la grande diversità dei presupposti di quella cultura rispetto all'humus psichico occidentale.

In altre parole: Jung non si è mai perso nelle nebbie della mitologia privata del suo substrato storico e antropologico, e in tali nebbie non ha mai inteso fondare né la teoria archetipica né, tantomeno, la psicologia analitica nel suo insieme.

Rispetto al metodo comparativo, l'amplificazione di un sogno ha lo stesso andamento: è una messa a fuoco fatta di un continuo allargare e restringere il campo visivo. Per via analogica si può arrivare a una prima, vaga e approssimativa comprensione di un singolo elemento del sogno, ma per capire perché l'inconscio ha scelto proprio quell'immagine e non altre simili si dovrà spesso ricorrere a quella capacità di cogliere differenze che ha origine da una cultura profondamente storica e criticamente orientata. Congiuntamente a ciò, e in egual misura, l'analisi della struttura del sogno, dei nessi esistenti tra i suoi vari elementi, e il collegamento con altri sogni contribuiranno a quella costruzione di senso che, comunque, va sempre riportata alle associazioni prodotte dal paziente e alla sua problematica concreta e individuale.

Ben sapendo che un sogno può essere interpretato all'infinito e che questa tendenza, soprattutto in sede clinica, si tradurrebbe in un'esercitazione del tutto sterile (e a volte dannosa), a più riprese Jung ha ribadito che al paziente va comunicato solo l'indispensabile, ossia ciò che in quel momento serve al suo processo terapeutico, e che sarà il prosieguo dell'analisi a dire della correttezza dell'interpretazione: in entrambi i casi il criterio è di ordine pratico. Il procedimento dell'amplificazione è dunque vincolato alla situazione clinica che, sola, determina sia il criterio limitativo dell'amplificazione stessa che la correttezza dell'interpretazione. Di tutto ciò, così come del consueto, stretto intreccio tra materiale personale e motivi tipici nella scena onirica, Jung offre un esempio nel suo «seminario sui sogni»,²² interpretando una serie di sogni relativi a un caso clinico.

²² *Analisi dei sogni*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.

La Jacobi ha invece operato una scelta diversa, basata sull'inconsuetudine: analizza un unico sogno, quasi totalmente avulso da ogni contesto. L'approccio è giustificato dal fatto che, molto probabilmente, si tratta di uno di quei «grandi sogni» privi di materiale personale che si presentano poche volte nella vita di un individuo. Su di essi, in analisi, le associazioni sono generalmente assenti, e se ne può tentare un'interpretazione solo ricorrendo a un'amplificazione «oggettiva» basata sul metodo comparativo.

L'obiezione che non esistono criteri certi per distinguere i «grandi sogni» dagli altri è talmente sensata da sconfinare nell'ovvio. Nondimeno i «grandi sogni» esistono. Chiunque abbia un'esperienza clinica e analitica anche solo discreta sa riconoscerli, e sa che di fronte a essi sono possibili soltanto due opzioni: o non li si interpreta affatto oppure si segue il procedimento adottato dalla Jacobi, che solo successivamente potrà essere integrato dalle eventuali associazioni del paziente. Come sottolineato dall'autrice stessa, in termini rigorosamente critici l'interpretazione del sogno da lei effettuata va dunque considerata come un'esemplificazione teorica del metodo dell'amplificazione. È un saggio di bravura solo, inevitabilmente, un po' retorico, sia per l'assenza di contesto clinico sia per l'intento manifestamente didascalico che lo anima. Non dobbiamo dimenticare che, cinquant'anni fa, esso era uno dei primi tentativi di illustrare un metodo interpretativo nuovo: la ricerca comparativa, condotta con grande competenza, è perciò estremamente minuziosa, e nello stesso tempo sostenuta dal bell'entusiasmo di chi si accinge a un'impresa.

In base alle poche notizie relative alla «situazione di vita» della sognatrice, la Jacobi avanza alcune ipotesi sul ruolo compensatorio che quel sogno può avere svolto all'interno della sua dinamica psichica: molto correttamente, però, sottolinea che si tratta di ipotesi.

In particolare, la toccante circostanza della morte della bambina a un anno dal sogno induce a considerare il senso emerso dall'interpretazione anche in questa luce, e costituisce un invito a rivolgere l'attenzione a quelle caratteristiche di autonomia e atemporalità dell'inconscio che tanta parte hanno avuto nel pensiero di Jung, e che sono tema centrale delle molte considerazioni che Jolande Jacobi propone nel suo libro. Leggerlo significa affrontare, direttamente o indirettamente, nodi teorici di grande importanza, ancora oggi molto controversi e dibattuti, e anche soffermarsi su quelle riflessioni di ampio respiro che inevitabilmente affiancano la pratica

analitica, dato che nessun analista, per esigenze professionali, può permettersi l'ingenuità di essere totalmente inconsapevole della propria «visione del mondo».

Poi, di fronte al paziente, il rumore mentale tace e i concetti si ritirano sullo sfondo: resta soltanto il vuoto della portata che essi hanno scavato. E il paziente, prima ancora di qualsiasi nostro intervento interpretativo, percepisce la qualità del nostro ascolto. Che è fatta di tante cose. Anche dell'impegno, dell'onestà intellettuale ed esistenziale con cui ci si è confrontati con le questioni teoriche.

Il problema affrontato in questo libro ha impegnato per lungo tempo anche me. Sono ora esattamente cinquant'anni da quando, grazie ai risultati dell'esperimento associativo, mi resi conto del ruolo svolto dai complessi nella vita della coscienza. Ciò che soprattutto mi colpì fu la singolare autonomia di cui i complessi godono nei confronti degli altri contenuti della coscienza. A differenza di questi ultimi, che sottostanno al controllo della volontà e vanno o vengono seguiti dagli ordini, i primi o sopraffanno la coscienza infrangendone ogni influsso frenante, oppure si sottraggono in modo tanto improvviso quanto ostinato alla sua intenzione di costringerli a riprodursi. I complessi, oltre al carattere ossessivo, spesso hanno un carattere possessivo; si comportano allora come dei folletti e danno origine a tutti i possibili atti mancati, errori di memoria e di giudizio spiacevoli, ridicoli e traditori. Essi ostacolano l'opera di adattamento della coscienza.

Non era difficile vedere che mentre la relativa autonomia dei complessi è dovuta alla loro natura emotiva, le loro manifestazioni dipendono sempre da un groviglio di associazioni raggruppate intorno a un punto centrale con carica affettiva. L'emozione centrale si mostrava in genere come un'acquisizione dell'individuo e perciò come un affare esclusivamente personale. Però, con il crescere dell'esperienza, apparve che i complessi non sono di una variabilità incalcolabile ma appartengono perlopiù a determinate categorie, che a loro volta ricevevano subito le loro caratterizzazioni per così dire popolari, a tutti ben note, come per esempio complesso d'inferiorità, di potenza, paterno, materno, d'angoscia e così via. Già questa circostanza che vi siano tipi di complessi ben caratterizzati e riconoscibili, indica che essi si fondano su basi altrettanto tipiche, vale a dire su disposi-

zioni emotive o istinti. Questi si manifestano nell'uomo in immagini fantastiche, atteggiamenti e azioni irriflessi e involontari, che da un lato stanno tra loro in intimo accordo e dall'altro sono identici alle reazioni istintive tipiche della specie Homo sapiens. Gli istinti hanno un aspetto dinamico e un aspetto formale. Quest'ultimo si esprime tra l'altro in immagini fantastiche le quali, come c'era da aspettarsi, si lasciano per così dire rintracciare, con sorprendente somiglianza, in ogni luogo e in ogni tempo. Analogamente agli istinti, anche queste rappresentazioni posseggono un carattere relativamente autonomo, nel senso che sono numinose, e perciò possono essere ritrovate innanzitutto nell'ambito di rappresentazioni numinose, ossia religiose.

Per designare questo aspetto formale dell'istinto ho scelto il termine archetipo, per ragioni che qui non è possibile discutere. La dottoressa Jacobi si è prefissa il compito di esporre in questo scritto l'importante connessione esistente da un lato tra il complesso individuale e l'archetipo istintuale universale, e dall'altro tra questo e il simbolo. Il suo lavoro sarebbe dovuto uscire, all'origine, come contributo al mio libro Radici della coscienza, ma non poté più essere incluso nella raccolta dei miei saggi perché l'ampiezza del volume avrebbe superato la misura consentita. Mi rincresce che si sia dovuta prendere una tale decisione, perché il presente lavoro della benemerita autrice mi sembra tanto più benvenuto in quanto il concetto di «archetipo» dà adito ai più gravi malintesi, e pertanto, se si deve dar credito alla critica che lo rifiuta, è presumibile che esso sia di assai difficile comprensione. Chi perciò nutrisse seri dubbi su tale concetto potrà attingere chiarimenti in questo libro, che in parte tiene conto anche della letteratura sull'argomento. I miei critici, salvo poche eccezioni, in genere non si danno pena di leggere con attenzione ciò che io ho da dire in questo senso, per cui mi hanno imputato tra l'altro l'opinione che l'archetipo sia una rappresentazione ereditata. Pare che i pregiudizi siano più comodi della verità. Anche sotto questo aspetto spero che gli sforzi dell'autrice possano contribuire a una chiarificazione, tanto più che le enunciazioni teoriche della prima parte vengono chiarite nella seconda parte mediante esempi sui modi di manifestarsi dell'archetipo e sulla sua azione. Devo anche ringraziarla perché in questo modo mi dispensa dal fastidio di dover rinviare sempre i miei lettori alla mia propria letteratura.

C. G. Jung

Febbraio 1956

Complesso Archetipo Simbolo
nella psicologia di C. G. Jung

Parte prima

Complesso Archetipo Simbolo

L'uomo non è nato per risolvere i problemi del mondo, ma piuttosto per cercare dove il problema comincia, e poi tenersi entro i confini del comprensibile.

Goethe a Eckermann (12 ottobre 1825)

Capitolo I

Introduzione

Viviamo in un'epoca di grande confusione di linguaggio. Ciò vale in modo particolare per la psicologia, questo ramo giovanissimo dell'albero delle scienze, e, forse in misura ancora maggiore, per quella delle sue branche che è chiamata psicologia del profondo.¹ Col frazionarsi delle scienze in numerosi campi specifici è accaduto che il patrimonio linguistico di cui esse disponevano non è più riuscito a tenere il passo con il processo di differenziazione concettuale, e così ci si è trovati improvvisamente, e persino all'interno di discipline affini, dinanzi a difficoltà terminologiche insuperabili che creavano sempre nuovi malintesi. Neanche la psicologia del profondo, che è legata in uguale misura alle scienze della natura e a quelle dello spirito, è ancora riuscita a trovare forme espressive proprie e adeguate; il suo suolo materno lussureggia di «cose estranee». A essa è vietato, già per motivi intrinseci, ciò che invece nell'ambito della fisica e della matematica è considerato auspicabile e possibile e ciò che i positivisti e i logici tentano in filosofia,² vale a dire la creazione di un «linguaggio intersoggettivo» consistente in parole-segno di senso immutabile. La psicologia invece, oltre alla

¹ Come «psicologia del profondo» in senso stretto si definiscono solo la «psicoanalisi» di Freud e la «psicologia dei complessi» o «psicologia analitica» di Jung. Ma l'espressione è usata nel linguaggio comune anche per tutte quelle scuole che, nel loro lavoro teorico e pratico, danno un'importanza fondamentale all'ipotesi del cosiddetto inconscio anche al di fuori dell'aspetto medico-terapeutico.

² Tentativi in tale direzione furono intrapresi, tra gli altri, da filosofi come Ludwig Wittgenstein e Bertrand Russell.

«purificazione» del suo mondo concettuale dai «residui» sovraderminati derivanti dalla tradizione mitologica e dalla storia condivisa con la filosofia, la storia delle religioni, la biologia, la fisiologia, la fisica, la medicina ecc., deve ancora aprirsi la strada attraverso il ginepraio, spesso impenetrabile, dei polivalenti fenomeni psichici e saper rispettare in pari tempo le leggi del cosmo interiore nell'assegnare le varie denominazioni, se vuole evitare di cadere vittima di una sistemazione dottrinarica d'impronta dogmatica: un'impresa quasi impossibile.

Ogni definizione troppo ristretta e unilaterale uccide la vita della psiche perché il duplice volto, sempre ambigualmente mutevole e contrassegnato da paradossi, non rivela il proprio mistero e non si lascia costringere in una rigida determinazione concettuale. La sua essenza rimane sempre ambigua e si sottrae a ogni tentativo di svelarla. «Essa è di per sé stessa – come dice Jung – l'unica esperienza diretta e la *conditio sine qua non* della realtà soggettiva del mondo.»³ In tal modo ogni formulazione e denominazione linguistica di fenomeni e fatti psichici è, per forza di cose, un'impresa inadeguata, poiché non è mai possibile raggiungere una perfetta corrispondenza tra ciò che si vuole esprimere e ciò che viene espresso. E tale discrepanza si farà sentire tanto più acutamente quanto più stratificati, profondi e ampi saranno i fenomeni psichici considerati e quanto più grande sarà la realtà, l'autonomia, per non parlare dell'immaterialità, che si attribuisce alla psiche. Al contrario, sarà tanto meno appariscente quanto più si concentrerà l'attenzione su ciò che è limitato e più fortemente legato al mondo materiale e sensibile, e tutto ciò che è psichico verrà inteso come epifenomeno del corporeo. Né si può rimproverare agli strenui difensori di uno stretto parallelismo psicofisico il rifiuto dell'appellativo di «scienza» a quella parte della psicologia del profondo che non è verificabile in maniera sperimentale né esprimibile in concetti univoci. Ma con ciò in verità si proverebbe soltanto che anche in psicologia ogni punto di vista è innanzitutto soggettivo. Infatti ogni asserzione sui fenomeni psichici è influenzata, in maniera ancora più decisiva che per le altre scienze, dalla visione personale di colui che la formula e dallo spirito del tempo a cui appartiene. Qui più che altrove, è evidente che l'effetto dell'«equazione personale», che ha inizio già al

³ *Simboli della trasformazione* (1912/1952). Vol. 5, p. 231.

momento dell'osservazione, permane poi anche nell'espressione linguistica e nella cristallizzazione concettuale.

Considerando tutto questo, chi può ancora meravigliarsi se nel campo della psicologia del profondo dominano malintesi, interpretazioni errate, discorsi evasivi che producono confusione, e se animi battaglieri si sfidano spesso in lotte inutili? E chi non comprenderà che, ciò nonostante, si fa sentire da ogni parte il desiderio sempre più pressante di porre rimedio a tale incertezza attraverso una decantazione e chiarificazione quanto più accurate possibili? Il tentativo di definire e illuminare pienamente tre concetti fondamentali della teoria junghiana, pilastri di sostegno del suo vasto edificio concettuale, e che con particolare frequenza hanno dato adito a malintesi, viene qui intrapreso proprio in questa prospettiva, senza tuttavia approfondire specificamente la storia del loro sviluppo all'interno di questa teoria. In verità, il tentativo, tenendo conto delle riflessioni precedenti, non può sperare in un successo completo: è e rimane un'impresa arrischiata. Desidero perciò che sia considerato come niente più che un contributo al raggiungimento dell'auspicata «intesa linguistica».

Gruppi di rappresentazioni a tonalità affettiva nell'inconscio

Non i sogni (come pensava Freud), ma i complessi¹ – scrive Jung² – offrono la *via regia* verso l'inconscio. Con tale asserzione è già delineato il ruolo centrale e preponderante che egli assegna al complesso nella psicologia del profondo. Il termine viene usato anche nel linguaggio comune per indicare ogni sorta di «strutture composite», tuttavia la sua applicazione più importante si è avuta solo nel quadro della psicologia del profondo. Già Eugen Bleuler (1857-1939) lo usò per caratterizzare certi stati psichici, ma fu Jung a definirlo concettualmente nel senso oggi accettato. Nei suoi ampi e approfonditi lavori svolti alla Clinica psichiatrica universitaria Burghölzli³ di Zurigo e pubblicati sotto il titolo *Diagnostische Assoziationsstudien*, egli introdusse per la prima volta il concetto di «complesso a tonalità affettiva» per designare il fenomeno dei «gruppi di rappresentazioni a tonalità affettiva nell'inconscio»; in seguito, per ragioni di brevità, si usò soltanto il termine «complesso».

¹ *Considerazioni generali sulla teoria dei complessi* (1934). Vol. 8.

² Sulla base delle esperienze fatte con gli esperimenti associativi Jung pervenne alla concezione che gli «indicatori di complessi» così stabiliti, non solo offrono una prova indiziaria diretta per il riconoscimento di una sfera psichica inconscia, ma danno chiarimenti sui contenuti in essa nascosti e sulla loro carica emotiva.

³ *Diagnostische Assoziationsstudien. Beiträge zur experimentellen Psychopathologie*, 2 voll., Leipzig 1906-10. In «Opere», vol. 2, t. 1.

Basandosi ancora interamente sui principi della psicologia sperimentale e servendosi dei metodi propri di questa, Jung e i suoi collaboratori, in una serie di esperimenti, hanno indicato la presenza e il carattere di questi gruppi di rappresentazioni a tonalità affettiva come fattori specifici di disturbo del normale decorso psichico. Il punto di partenza fu il processo associativo come riflesso dell'attività vitale della psiche. Mediante esperimenti accurati si poté mostrare che i «disturbi» in questione sono di natura intrapsichica e provengono da una sfera che si trova al di fuori del controllo oggettivo della coscienza e che si manifesta solo quando la soglia dell'attenzione si abbassa.⁴ Ciò confermava ulteriormente l'esistenza di una *sfera inconscia* della psiche e l'imperiosa necessità di includerne le manifestazioni in ogni asserzione psicologica, e inoltre permetteva di osservarle direttamente e di indagarle sperimentalmente.⁵ Negli esperimenti associativi – che qui non è possibile descrivere nei particolari – si poté mostrare che, nel processo associativo dei vari soggetti studiati, la velocità e la qualità delle reazioni alle «parole stimolo» presentate loro e scelte in base a determinati principi sono individualmente condizionate. Un tempo di reazione prolungato quando il soggetto è esposto per la prima volta allo stimolo e gli errori (lacune di memoria o falsi ricordi) che si verificano quando il soggetto cerca di ricordare, durante una ripetizione dell'esperimento, le risposte date mediante associazione spontanea, tutto ciò non è casuale, ma è determinato con incredibile precisione dagli effetti disturbanti dei contenuti inconsci sensibili all'azione del complesso. La natura e la durata dei sintomi di disturbo permettono dunque inferenze circa la tonalità emotiva e la profondità di azione dei contenuti a carica affettiva celati nei recessi della psiche, che così diventano visibili.

«L'intera massa mnemonica – scrive Jung – ha un *determinato tono affettivo* [d'irritazione, collera ecc.]. Ogni molecola prende par-

⁴ I diversi «disturbi» del processo associativo sono stati determinati sperimentalmente anche per altre vie, come ad esempio per mezzo delle curve di pulsazione e di respirazione ottenute con le misurazioni di resistenza alla corrente elettrica (tra cui il cosiddetto «fenomeno del riflesso psicogalvanico», che offre interessanti indizi) applicate per la prima volta da O. Veraguth.

⁵ Freud, sulla base dei suoi esperimenti ipnotici e del suo metodo di analisi dei sogni, pervenne alle stesse conclusioni. Le azioni sintomatiche che egli descrisse per primo, ossia i «disturbi» del funzionamento psichico che negli stati nevrotici appaiono sotto forma di sintomi, corrispondono agli «indicatori di complesso» che Jung ha verificato negli esperimenti associativi.

te a questo tono affettivo, cosicché di regola, anche dove compare isolatamente o in altri contesti, questo tono affettivo è presente dappertutto, tanto più chiaramente quanto più evidente è il suo rapporto con l'insieme più grande.» E aggiunge in una nota: «Si può paragonare questo comportamento direttamente alla *musica wagneriana*. Il Leitmotiv definisce (in certo modo come tono affettivo) un complesso di rappresentazioni importante per la struttura drammatica (...) Ogni volta che l'azione o la parola stimolano l'uno o l'altro complesso, suona il Leitmotiv appropriato, in una delle sue varianti. Esattamente così succede nella vita psichica abituale: i Leitmotiv sono i toni affettivi dei nostri complessi, le nostre azioni e i nostri stati d'animo sono variazioni dei Leitmotiv.» E in un'altra nota: «Le singole rappresentazioni sono legate tra loro secondo le diverse leggi dell'associazione (somiglianza, coesistenza ecc.). Ma ciò che le seleziona e le raggruppa in insiemi più grandi è un affetto.»⁶

Secondo la definizione di Jung, ogni complesso è costituito primariamente da un «nucleo centrale», un «veicolo di significato» il quale, sottraendosi alla volontà cosciente, rimane inconscio e incontrollabile; e secondariamente da una serie di associazioni a esso collegate che provengono in parte dalla disposizione innata della persona e in parte dalle esperienze individuali condizionate dall'ambiente.⁷ Supponiamo che un tale «nucleo centrale» nell'inconscio di un individuo sia un'immagine del «paterno» come per esempio il dio greco Zeus: ci è lecito parlare di «complesso paterno» in costui solo se l'urto tra la realtà e la natura (disposizione) sensibile dell'individuo sotto questo aspetto,⁸ quindi l'urto fra la particolare situazione interna e quella esterna, fa passare quel nucleo centrale, mediante un'accresciuta «carica» emotiva, dalla qualità di disturbo solo «potenziale» a una qualità di disturbo «attuale». Una volta costellati e per ciò stesso attualizzati, i complessi possono poi opporre un'aperta resistenza alle intenzioni della coscienza dell'Io, romperne l'unità, dissociarsi da essa e comportarsi come «un corpo estraneo animato nella sfera della coscienza».⁹ Perciò dice Jung: «Ognuno oggi sa che tutti abbiamo "complessi". Ma che i com-

⁶ *Psicologia della dementia praecox* (1907). Vol. 3, pp. 47 sg. Vedi anche *Aion: ricerche sul simbolismo del Sé* (1951). Vol. 9, t. 2.

⁷ Vedi J. Jacobi, *La psicologia di Carl G. Jung*, Boringhieri, Torino 1965, pp. 55 sg.

⁸ *Tipologia psicologica* (1928). Vol. 6.

⁹ *Considerazioni generali sulla teoria dei complessi* cit.

plessi *hanno noi* è meno conosciuto»,¹⁰ sebbene sia questo il punto saliente su cui si dovrebbe far luce per contrapporre finalmente quel dubbio che si conviene alla compiaciuta fede nell'orgogliosa supremazia della volontà e nel dominio esclusivo della coscienza dell'Io.

Autonomia dei complessi

I complessi possono presentare ogni grado di autonomia. Alcuni riposano ancora pacificamente celati nella compagine globale dell'inconscio, e si fanno notare appena; altri agiscono da veri disturbatori del «regolamento interno» della psiche, altri ancora si sono già fatti strada fino alla coscienza ma anche lì non si lasciano influenzare e rimangono più o meno ostinatamente indipendenti.

«Il complesso dell'Io forma il “centro caratteristico della nostra psiche”. Esso è però solo un complesso tra svariati altri. Gli altri complessi entrano più o meno spesso in associazione con il complesso dell'Io e in tal modo divengono coscienti. Essi però possono esistere anche abbastanza a lungo senza entrare in associazione con l'Io»,¹¹ per così dire «aspettando» nel fondo della psiche inconscia finché una costellazione appropriata non li chiami sul piano della coscienza. Essi allora agiscono spesso in modo invisibile, nella forma di una specie di preparazione interna, in vista di una trasformazione. La coscienza può certo rendersi conto della presenza di un complesso – quante volte vediamo soggetti disturbati psichici dire: «Lo so, ho un complesso materno» ecc. – e tuttavia ignorare il retroscena che causa e fa agire il complesso, e perciò trovarsi nell'impossibilità di risolverlo. Sembra vana ogni conoscenza circa l'esistenza del complesso: la sua azione dannosa continua finché non si riesca a «scaricarlo», o finché l'eccesso di energia psichica in esso accumulata non sia trasferita a un altro gradiente, vale a dire finché non riesca la sua elaborazione emotiva.

I complessi conosciuti solo intellettualmente devono essere rigorosamente distinti da quelli che sono stati realmente «compresi», ossia resi coscienti in una forma per cui cessano di fatto di esercitare un'azione di disturbo. In tali casi non si tratta più di complessi

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *I fondamenti psicologici della credenza negli spiriti* (1920/1948). Vol. 8.

ma semplicemente di contenuti assimilati dalla coscienza, come per esempio nel caso di un complesso materno che cessa di essere tale perché si è potuto risolverlo e il suo contenuto è stato trasformato in un rapporto naturale con la madre. È necessario tuttavia sottolineare che un complesso, non appena se ne ha conoscenza, ha una possibilità migliore di essere «compreso» e corretto, cioè di essere fatto scomparire, rispetto a quando non si ha alcun sospetto della sua esistenza. Finché rimane pienamente inconscio e neppure i sintomi che causa riescono a richiamare l'attenzione della coscienza, il complesso sfugge a ogni possibile comprensione. Possiede quel carattere coercitivo incontrollabile proprio di ogni influsso autonomo al quale l'Io è esposto, e produce dissociazioni, distruggendo l'unità della psiche.

Jung nota espressamente che i complessi, finché sono inconsci, possono arricchirsi con associazioni e quindi assumere un'«ampiezza» sempre maggiore, ma non possono essere corretti. Si spogliano del carattere coercitivo incontrollabile di un automatismo solo se li si rende coscienti, e questo processo è tra i fattori più importanti della terapia. Proporzionalmente alla loro distanza dalla coscienza, i complessi acquistano nell'inconscio, attraverso l'arricchimento dei loro contenuti, un carattere arcaico-mitologico a cui è legata una crescente numinosità, come si può facilmente constatare nelle dissociazioni schizofreniche. Tuttavia la numinosità è totalmente sottratta all'arbitrio cosciente, e il soggetto cade in uno stato di «possessione», ossia di sottomissione abulica. Al contrario, i complessi coscienti hanno il vantaggio di poter essere corretti e trasformati: «Si sfilano il loro involucro mitologico, si acuiscono personalizzandosi e penetrando nel processo di adattamento che ha luogo nella coscienza, si razionalizzano in modo da rendere possibile una discussione dialettica.»¹² Da un punto di vista funzionale si può dire che la risoluzione di un complesso e la sua elaborazione emotiva, ossia il suo divenire cosciente, hanno sempre come conseguenza una redistribuzione dell'energia psichica. Ne deriva che l'energia psichica fino ad allora imprigionata nel complesso può defluire, investire nuovi contenuti e in tal modo creare una situazione nuova, più adatta a mantenere l'equilibrio psichico.

I complessi, quindi, sono impressionanti prove indiziarie non solo della «divisibilità» o dissociabilità della psiche, ma anche della

¹² *Riflessioni teoriche sull'essenza della psiche* (1947/1954). Vol. 8.

relativa indipendenza e autonomia di queste «parti», che può degenerare fino a una totale disintegrazione psichica.¹³ Su questo fatto, che è una delle esperienze umane primordiali, si fonda la concezione, diffusa specie tra i primitivi, della possibile coesistenza di una molteplicità di anime in una medesima persona. «In sostanza non c'è nessuna differenza di principio tra una personalità frammentaria e un complesso», in quanto un complesso è spesso una «psiche divisa».¹⁴

Appartiene quindi all'essenza del complesso – come i sogni mostrano chiaramente – la capacità di apparire anche in forma personificata, come si può osservare facilmente, per esempio, nelle manifestazioni spiritistiche, nella scrittura automatica e in altri fenomeni affini. Poiché anche le immagini oniriche entrano «nel campo della coscienza dell'Io onirico come un'altra specie di realtà (...) non sottostanno al nostro arbitrio ma obbediscono a leggi proprie. Rappresentano (...) complessi psichici autonomi che hanno il potere di formarsi da sé stessi».¹⁵

Lo stesso vale per visioni, allucinazioni e deliri. Il complesso divenuto autonomo può condurre, nell'oscuro retroscena dell'anima, una singolare vita autonoma, tale da formare in un certo senso «una piccola psiche chiusa in sé stessa all'interno della grande psiche»;¹⁶ in certi stati psicotici, un complesso autonomo può anche attirare l'attenzione mediante una sua «voce» con un carattere del tutto personale.¹⁷ Le frasi pronunciate dal medium negli stati di trance sono sempre espresse in prima persona come se effettivamente, dietro a ogni pensiero così enunciato, ci fosse una persona reale. Già nella sua tesi di laurea *Psicologia e patologia dei cosiddetti fenomeni occulti* (1902) Jung fece riferimento a questo tipo di manifestazioni in persone dotate di poteri medianici, e ne definì il carattere autonomo descrivendole come presumibili «tentativi di irruzione di una futura personalità», di cui rappresentano aspetti parziali.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ *Considerazioni generali sulla teoria dei complessi* cit.

¹⁵ *I fondamenti psicologici della credenza negli spiriti* cit.

¹⁶ *I problemi della psicoterapia moderna* (1929). Vol. 16.

¹⁷ Un ottimo esempio si trova in L. Staudenmaier, *Die Magie als experimentelle Naturwissenschaft*, Leipzig 1912; vedi anche A. Huxley, *The Devils of Loudun*, New York-London 1952.

Poiché i complessi autonomi sono per loro natura inconsci, essi sembrano – come tutto ciò che è inconscio – non appartenere all'Io del soggetto, ossia essere qualità *proiettate* di oggetti o persone estranei. Le idee di persecuzione, oppure la credenza negli «spiriti», che si basano su tali proiezioni, i fenomeni di possessione del Medioevo (allorché l'Io è per così dire totalmente «inghiottito» dal complesso, perché questo mostra una tale forza da superare persino quella del complesso dell'Io)¹⁸ vanno intesi come «espressione diretta della struttura complessuale della psiche inconscia».¹⁹ Quanto poi a decidere se «frammenti psichici così piccoli come i complessi siano anche capaci di una coscienza propria, è quesito finora rimasto senza risposta».²⁰ Di sicuro c'è soltanto che le esperienze della psicopatologia – si pensi ad esempio al fenomeno della *double personnalité* descritto da Janet – inducono a considerare presenti nell'inconscio, almeno come possibilità, processi simili a quelli della coscienza. I complessi sono «potenze dell'anima la cui più profonda natura non è stata ancora sondata».²¹ La loro potenza si lascia spezzare solo «rendendo coscienti» i loro contenuti rimossi e inconsci, il che avviene perlopiù superando forti resistenze da parte del paziente e solo attraverso il metodo specifico dell'analisi, a meno che un'esperienza di grazia o anche una qualche forma di catastrofe o di calamità non producano il necessario effetto di shock e con esso forse lo scioglimento di tali complessi. Una semplice comprensione intellettuale non è assolutamente sufficiente. Solo ciò che è vissuto emotivamente libera. Solo l'esperienza emotiva è in grado di produrre la necessaria rivoluzione e trasformazione di energia. Nessun fenomeno dell'inconscio può essere compreso per mezzo del solo intelletto «perché (...) non è solo dotato di *sensò* ma anche di *valore*, il quale ultimo si fonda sull'intensità dei toni affettivi che

¹⁸ Jung concepisce anche l'Io «come un riflesso non di uno, ma di moltissimi processi e della loro interazione, ossia di tutti quei processi e contenuti che costituiscono la coscienza dell'Io. La loro molteplicità forma effettivamente una unità, poiché il rapporto con la coscienza, come una specie di forza di gravità, attira le singole parti insieme, in direzione di ciò che potrebbe chiamarsi un centro virtuale. Perciò non parlo solo dell'Io – dice Jung – ma di un *complesso dell'Io*, col fondato presupposto che l'Io può essere di mutevole composizione e perciò variabile, e quindi può non essere l'Io in senso assoluto» (*Spirito e vita*, 1926. Vol. 8).

¹⁹ *Considerazioni generali sulla teoria dei complessi* cit.

²⁰ *Ibid.* Jung presuppone che vi siano anche nell'inconscio delle *scintillae*, vale a dire germi di coscienza. Vedi *Riflessioni teoriche sull'essenza della psiche* cit.

²¹ *Considerazioni generali sulla teoria dei complessi* cit.

lo accompagnano»,²² e che determinano a loro volta il ruolo del contenuto complessuale nell'economia della psiche. «Mediante l'affetto il soggetto è coinvolto e viene così a sentire l'intero peso della realtà. La differenza quindi corrisponde pressappoco a quella tra la descrizione di una grave malattia letta in un libro e la malattia reale che uno ha. Psicologicamente non si possiede nulla se non se ne è fatta realmente l'esperienza. Una comprensione unicamente intellettuale significa dunque troppo poco, perché si conoscono solo le parole ma non la sostanza delle cose dall'interno.»²³

Fenomenologia del complesso

Se, vogliamo stabilire una differenziazione nella molteplicità della fenomenologia del complesso possiamo distinguere in sintesi le seguenti forme, le quali tutte possono mostrare sintomi sia psichici che somatici, come pure combinazioni dei due:

1) Il complesso è inconscio ma non ancora così carico di energia da essere avvertito come una «volontà propria», come una parte autonoma; blocca tuttavia, in qualche misura, il processo psichico naturale. Ha conservato un relativo legame con la totalità della compagine psichica (per esempio si mostra solo in atti mancati o in ogni sorta di piccoli sintomi).

2) Il complesso è inconscio ma già «gonfiato» e divenuto autonomo a tal punto da agire come un secondo Io, in contrasto con l'Io cosciente, ponendo con ciò l'individuo tra due verità, tra due opposte correnti di volontà, ossia minacciando continuamente di spezzarlo in due (per esempio in certe forme di nevrosi ossessiva).

3) L'«Io-complesso» può irrompere totalmente fuori della compagine psichica, staccarsi e divenire autonomo; ciò conduce al noto fenomeno della *double personnalité* (Janet), ossia a una frantumazione della personalità in più parti, a seconda del numero o della natura dei complessi inconsci del paziente.

4) Se poi il complesso ha una carica così forte da attirare l'Io cosciente nella sua sfera, da soggiogarlo e inghiottirlo, allora il complesso è divenuto più o meno padrone nella casa dell'Io cosciente; in tal caso possiamo parlare di un'*identificazione* parziale o totale tra

²² Aion cit.

²³ Ibid.

l'Io e il complesso. Un tale fenomeno si può osservare molto chiaramente in uomini che hanno un complesso materno o in donne che hanno un complesso paterno. Senza che i soggetti se ne accorgano, sono le idee, le parole, i desideri e gli sforzi della madre o del padre che hanno preso possesso del loro Io riducendolo a proprio strumento e portavoce. Naturalmente tale identità tra complesso e Io può esistere in proporzioni diverse e requisire solo parti dell'Io oppure la sua totalità. Nel primo caso si avranno disturbi dell'adattamento, una relativa perdita di realtà o malattie psichiche più o meno gravi; nel secondo caso appariranno le inconfondibili caratteristiche di un'inflazione gravida di conseguenze, come si può incontrare, ad esempio, in individui che si identificano con Dio o col diavolo, con un bimbo o con un folletto, con personalità politiche o storiche o con ogni sorta di animali, oppure anche in diverse forme di psicosi legate a una perdita totale o parziale dell'Io.

5) Poiché ogni contenuto inconscio è esperito solo in forma proiettata, anche il complesso inconscio appare dapprima in proiezione come proprietà di un oggetto o di una persona esterni. Se poi il complesso inconscio è così fortemente «staccato» da assumere il carattere di un'entità (spesso di natura minacciosa) che assale l'individuo *dall'esterno*, apparendo come proprietà di un oggetto della realtà esterna, allora sorgono sintomi quali si osservano, ad esempio, nelle idee di persecuzione, nella paranoia ecc. In tal caso questo oggetto può sia appartenere al mondo esterno reale, sia essere solo pensato come qualcosa che proviene dal di fuori, ma essere in realtà un «oggetto» allucinato, proveniente dall'interno, dall'anima, e prendere forma, ad esempio, di spiriti, rumori, animali, suoni, figure interiori e così via.

6) Il complesso è noto alla coscienza ma conosciuto solo intellettualmente, e perciò continua ad agire con tutta la sua forza originaria. Solo l'esperienza emotivamente vissuta, insieme con la comprensione e integrazione del suo contenuto, può portarlo a risoluzione.²⁴

L'incapacità di distinguere tra i contenuti appartenenti alla coscienza e quelli che provenendo dal complesso inconscio «annebbiano» la coscienza – come avviene sempre per i casi ricordati ai punti 4 e 5 – costituisce un grande pericolo; impedisce un appropriato adattamento dell'individuo alla sua realtà interna e alla realtà esterna, ostacola la sua capacità di formarsi giudizi chiari e soprat-

²⁴ Vedi oltre, pp. 51-53.

tutto di avere contatti umani soddisfacenti. Questo fenomeno di «partecipazione», vale a dire l'insufficiente capacità di distinguere tra soggetto e oggetto, che ritroviamo spesso non solo in soggetti nevrotici ma anche presso i popoli primitivi praticanti religioni animistiche, nei bambini piccoli e in molti adulti rimasti inconsci in elevata misura, rappresenta propriamente quella situazione psichica verso la quale si orientano le varie tecniche di propaganda. Quanto più forte è la tendenza alla «partecipazione», ossia quanto più debole è la capacità dell'Io di farsi valere contro le inondazioni da parte di influenze psichiche interne ed esterne, tanto più rapidamente l'individuo farà proprio, per esempio, lo spirito di un gruppo e vi soccomberà diventando una sola cosa con la massa. Essere un adulto maturo significa riconoscere le singole parti della psiche in quanto tali e comporle tra loro in un giusto rapporto. Per giungere a un'interazione armonica di queste parti della psiche è indispensabile innanzitutto distinguerle e delimitarle l'una rispetto all'altra, in modo che le influenze e le irruzioni dell'inconscio possano essere tenute separate da quelle già messe in chiaro dalla coscienza, e non possano più essere confuse con queste. La capacità di discriminazione è perciò il presupposto non solo di un Io personale, ben delineato e irripetibile, ma anche di ogni forma superiore di civiltà.

Dal punto di vista dell'Io sono quindi possibili quattro atteggiamenti verso il complesso: piena incoscienza della sua esistenza, identificazione, proiezione e confronto. Tuttavia solo quest'ultimo atteggiamento può contribuire efficacemente al raggiungimento di un accordo con il complesso e condurre alla sua risoluzione.

L'individuo nevrotico, però, nulla teme tanto quanto l'incontro con la sua realtà interna ed esterna; perciò preferisce pensare la vita anziché farne esperienza. Spesso resta attaccato ai suoi complessi con incredibile tenacia, anche se sembra soffrirne in modo intollerabile e fare tutto il possibile per liberarsene. Qualcosa in lui sa con certezza che nessun complesso può essere risolto se non vi è confronto con il conflitto che lo causa; ma ciò richiede coraggio, forza d'animo e capacità di soffrire, perché molto spesso significa dover prendere coscienza di fatti irrimediabili di natura negativa o contraddittoria e rassegnarsi a essi. Il superamento di fissazioni infantili e l'adattamento a un'esistenza adulta, consapevole e responsabile, è perciò una scuola e una prova severa, e non ciò che i più si aspettano da un'analisi ovvero dalla risoluzione dei loro complessi; non è un'immersione in uno stato di «felicità». Infatti, se un complesso è

reso conscio, il conflitto, fino ad allora inconscio, diviene manifesto, con i due poli antagonistici la cui incompatibilità ha appunto condotto al complesso. Proprio per sfuggire all'inconciliabilità di questi opposti in conflitto l'individuo, più o meno consapevolmente, ha rimosso, reciso uno dei due poli, e apparentemente se n'è liberato. In tal modo egli evita la sofferenza per il conflitto reale, ma la sostituisce con un'altra sofferenza per un problema inautentico, cioè con quella causata da ogni sorta di disturbi e sintomi nevrotici. Così il conflitto morale o etico che stava alla radice del complesso, apparentemente non c'è più, è stato eliminato, o per meglio dire trasferito su un altro piano sul quale l'individuo è per così dire «innocente», come per esempio nel caso di uno «spostamento» (conversione) nella sfera corporea. Una delle cause più frequenti di un tale processo è il cosiddetto «conflitto morale», ossia l'apparente incapacità di affermare la totalità della propria natura.

Differenza tra le concezioni di Jung e di Freud

Fin qui le opinioni e le definizioni di Jung circa il concetto di complesso coincidono con quelle di Freud.²⁵ Da questo punto in poi, però, la concezione di Jung diverge *in modo fondamentale* da quella di Freud, e questa divergenza ha avuto vaste conseguenze per lo sviluppo dell'intera dottrina junghiana. Il fatto che finora il disaccordo non abbia ricevuto sufficiente attenzione e considerazione costituisce una delle ragioni principali degli innumerevoli malintesi che ostacolano una corretta comprensione di tale dottrina.

L'accordo circa la natura e l'azione dei fattori della psiche chiamati «complesso», a cui sia Freud che Jung pervennero seguendo vie totalmente diverse, fu ciò che dapprima li rese attenti l'uno all'altro (1902), li riunì più tardi (1907) e li fece procedere insieme per un certo tratto. Ma fu poi la concezione successiva ed essenzialmente nuova di Jung proprio sullo stesso problema²⁶ che di nuovo

²⁵ Mi sembra che un chiarimento di questo concetto sia facilitato dal raffronto tra le concezioni di Jung e di Freud, poiché le opinioni freudiane sono già note in più ampi circoli, soprattutto in quelli accademici.

²⁶ Jung ha esposto per la prima volta la sua mutata concezione nella sua opera fondamentale, *Trasformazioni e simboli della libido*, pubblicata nel 1912 (successivamente rielaborata e pubblicata nel 1952 col titolo *Simboli della trasformazione*).

(1913) li separò. Infatti nel corso del tempo Jung pervenne a stabilire una chiara distinzione tra un «inconscio personale» (corrispondente al concetto freudiano di inconscio, i cui contenuti sono costituiti esclusivamente da materiale di esperienza individuale messo da parte, ossia rimosso) e un «inconscio collettivo» (consistente nelle forme originarie di esperienza e di comportamento tipiche della specie umana, e cioè nella «possibilità ereditata di funzionamento psichico in quanto tale»);²⁷ conformemente a questa teoria, Jung attribuì anche ai «complessi» un significato e una funzione più ampi, considerandoli il «nucleo centrale della vita psichica (...) [che] non debbono mancare, altrimenti l'attività psichica cadrebbe in un fatale letargo».²⁸ Essi formano «punti nevralgici» nella compagine psichica a cui si attaccano elementi non digeriti, inaccettabili, di conflitto, ma «la cui dolorosità non è prova di disturbo patologico».²⁹ Tutti gli esseri umani hanno complessi; questi costituiscono la struttura della parte inconscia della psiche e sono le normali manifestazioni della psiche, comunque essa sia costituita. «La sofferenza non è una malattia ma il normale polo opposto della felicità. Un complesso diventa patologico solo quando si pensa di non averlo.»³⁰

Come si vede, già i punti di partenza da cui procedono Freud e Jung per la determinazione del concetto di complesso sono fondamentalmente diversi. Freud vede il complesso *solo* in rapporto al malato, Jung lo concepisce in rapporto al sano. In Freud i complessi hanno sempre un carattere negativo; sorgono come prodotti del meccanismo psichico di rimozione, che cerca di sbarazzarsi in questo modo del conflitto tra le pulsioni sessuali primitive dell'uomo e le esigenze morali e sociali a cui deve sottostare, e vengono considerati senza eccezione come fattori sintomatici di una vita pulsionale disturbata, di una psiche malata. Rendere coscienti i complessi, ossia risolverli, e trasferirne i contenuti nella coscienza

²⁷ Freud dice a questo riguardo: «Convengo pienamente con Jung nel riconoscere questa eredità filogenetica; ma non mi sembra corretto, dal punto di vista metodologico, il ricorso per l'interpretazione alla filogenesi prima di aver esaurito le possibilità dell'ontogenesi; e non comprendo perché si neghi così ostinatamente alla preistoria infantile quell'importanza che si è disposti a riconoscere alla preistoria ancestrale» (*Dalla storia di una nevrosi infantile, Caso clinico dell'uomo dei lupi*, 1914, in «Opere», vol. 7).

²⁸ *Tipologia psicologica* (1928) cit.

²⁹ *Psicoterapia e concezione del mondo* (1943). Vol. 16.

³⁰ *Ibid.*

attraverso il metodo analitico è perciò auspicabile dal punto di vista della terapia; il «portarli in superficie» completamente (e così, in definitiva, svuotare l'inconscio dei suoi contenuti) in linea di principio è senz'altro possibile, anche se non lo è in pratica. Pur ammettendo che il fattore costituzionale abbia una certa importanza, Freud ritiene tuttavia che ogni complesso sia legato indissolubilmente alla vita personale dell'individuo e radicato nelle esperienze emotive dei primi anni di vita divenute inconscie, le quali, a causa della loro incompatibilità con lo stato abituale di coscienza, sono state staccate, ossia rimosse.

Diversa è invece la concezione di Jung: «Evidentemente i complessi sono una sorta di minorazione nel senso più ampio del termine, ma occorre dichiarare subito che avere uno o più complessi non implica necessariamente l'esistenza di uno stato di minorazione, bensì sta ad attestare che esiste qualcosa di disarmonico, di non assimilato, di contrastante, che forse è un ostacolo, ma anche uno stimolo a compiere un più grande sforzo, e con questo può rappresentare una nuova possibilità di successo.»³¹

La prospettiva *finalistica* di Jung diventa qui chiaramente visibile; il male può sempre essere considerato in pari tempo come punto di partenza del bene, la malattia come fonte di una più intensa aspirazione alla salute, e il complesso può assumere un significato prospettico positivo. Per Jung si tratta dunque di un *duplice aspetto dello stesso complesso*; tenendo nel giusto conto l'aspetto freudiano, egli tuttavia va oltre e ne aggiunge un altro. Il concetto junghiano di complesso, a partire dal 1928, si è ulteriormente e ampiamente sviluppato. A quel tempo egli diceva ancora: «L'esperienza ci mostra dapprima un numero infinitamente vario di complessi, ma da un confronto accurato tra essi risulta un numero relativamente piccolo di forme tipiche fondamentali, che si basano tutte sulle prime esperienze dell'infanzia.»³² Oggi Jung considera determinati complessi, a seconda della loro natura e dello stato psichico del loro «possessore», come esclusivamente originati da una situazione attuale, soprattutto quelli che si manifestano nelle crisi ideologiche a metà della vita.

³¹ *Tipologia psicologica* cit., p. 532.

³² *Ibid.*

Le due specie di complessi

Jung però va oltre e dice: «Alcuni complessi sono staccati dalla coscienza, perché questa preferì liberarsene rimuovendoli. Ma ci sono *altri complessi i quali non sono mai stati prima nella coscienza*,³³ e che perciò non hanno mai potuto essere rimossi arbitrariamente. Essi scaturiscono dall'inconscio e inondano la coscienza con le loro strane e incrollabili convinzioni e impulsi.»³⁴

Vuol dire forse che si dovrebbe parlare di *due* tipi di complessi di natura diversa? Di quelli appartenenti alla psiche malata e di quelli appartenenti alla psiche normale, quindi di complessi «malati» e complessi «sani»? Evidentemente questa considerazione non si può respingere, soprattutto allorché ci si richiama a un'altra osservazione di Jung e si osserva che tra i complessi appartenenti all'inconscio personale e quelli appartenenti all'inconscio collettivo esiste una certa differenza. Così scrive Jung: «Certi complessi sorgono da esperienze dolorose o penose della vita individuale (...) Da queste derivano complessi inconsci di natura personale (...) Un'altra parte [di complessi] deriva invece da una fonte del tutto diversa (...) In definitiva si tratta di contenuti irrazionali di cui l'individuo non era mai stato conscio prima e che perciò egli cerca invano di scoprire in qualche luogo al di fuori di lui.»³⁵ Oppure: «I contenuti dell'inconscio personale sono sentiti come appartenenti alla propria psiche, mentre i contenuti dell'inconscio collettivo appaiono estranei e come provenienti dal di fuori. La reintegrazione di un complesso personale produce un effetto di sollievo e spesso direttamente di guarigione,³⁶ invece l'irruzione di un complesso dell'inconscio collettivo è un segno molto spiacevole e persino pericoloso. Il parallelismo con la credenza primitiva nelle anime e negli spiriti è chiaro. Le anime dei primitivi corrispondono ai complessi autonomi dell'inconscio personale; gli spiriti invece ai complessi dell'inconscio collettivo.»³⁷

³³ (Corsivo aggiunto.)

³⁴ *Psicologia e religione* (1938/1940). Vol. II.

³⁵ *I fondamenti psicologici della credenza negli spiriti* cit.

³⁶ Su questo punto Freud e Jung concordano.

³⁷ *I fondamenti psicologici della credenza negli spiriti* cit.

Jung riconosce che in questo senso la sua «teoria dei complessi» può apparire a un non iniziato come «una descrizione di demonologia primitiva e una psicologia dei tabù», il che non sorprende, se si pensa che i complessi non sono in fondo che «residui di uno stato primitivo dello spirito». Però mentre Freud ritiene che rendendo coscienti tali residui sia possibile superare totalmente questa struttura primitiva (ossia infantile) dello spirito e con ciò liberare la psiche dell'individuo dai suoi complessi, Jung pensa invece che anche la più ampia presa di coscienza possa portare in superficie e risolvere sempre soltanto una parte dei complessi, e precisamente solo quelli costellati in quel momento. Sia che, a scopi terapeutici, si tenti di liberare un individuo dai suoi disturbi psichici o psicogeni, sia che, per motivi pedagogico-sociali, si intenda raggiungere un suo migliore adattamento all'ambiente o si intraprenda una profonda trasformazione della sua personalità, ovvero un'analisi, solo un numero individualmente condizionato di complessi potrà essere reso cosciente. Il resto continua a esistere come «punto nodale», come «elemento nucleare» appartenente alla matrice eterna di ogni anima umana, all'inconscio collettivo, e Jung non vede nessun motivo perché tale residuo non debba perdurare effettivamente sino «alla fine dell'umanità»³⁸ e non debba costantemente irrompere nello spazio della coscienza come manifestazione dell'inconscio. Per lui «primitivo» significa solo «originario», e a questa definizione non intende legare alcun giudizio di valore. Perciò anche le «inconfondibili tracce [dei complessi] si possono ritrovare presso tutti i popoli e in tutti i tempi». Così ad esempio «l'epopea di Gilgamesh descrive con maestria insuperata la psicologia del complesso di potenza, e il libro di Tobia nel Vecchio Testamento contiene la storia di un complesso erotico e la sua guarigione».³⁹

Se vogliamo illustrare meglio quanto è stato detto, ricorrendo a un paragone un po' azzardato possiamo dire anche: l'energia psichica è continuamente in azione, ma è di natura «quantistica». I quanti potrebbero corrispondere ai complessi – come innumerevoli punti nodali di una rete invisibile – nei quali, in opposizione ai punti «vuoti», la carica energetica della psiche inconscia collettiva si concentra e agisce per così dire come centro di un campo magne-

³⁸ *Considerazioni generali sulla teoria dei complessi* cit.

³⁹ *Ibid.*

tico.⁴⁰ Se la carica di uno (o più) di tali punti nodali diventa così potente che in un certo senso «magneticamente» (agendo come «cellula-nucleo») attira tutto a sé, comincia a gonfiarsi e a crescere come una cellula cancerosa, «divora» le altre cellule sane e forma uno Stato nello Stato per poi opporsi all'Io come «psiche dissociata» divenuta «autonoma», come entità estranea, in questo caso abbiamo il complesso. Se un «punto nodale» è gonfiato solo di materiale mitico o umano universale, allora possiamo parlare di un complesso proveniente dal regno dell'inconscio collettivo; ma se vi si *sovrappone* anche un materiale individualmente acquisito, vale a dire se esso si mostra nella veste di un conflitto personalmente condizionato, parliamo di un complesso proveniente dall'inconscio personale. Riassumendo, si può dire che il complesso ha:

- a) due specie di radici (si fonda su avvenimenti o conflitti della prima infanzia o attuali);
- b) due specie di nature (può apparire come un complesso «malato» o «sano»);
- c) due modi d'espressione (a seconda dei casi può essere giudicato come qualcosa di negativo o di positivo: è «bipolare»).

Se si considera quindi da quanti diversi aspetti – secondo Jung – ogni complesso può essere visto, si comprenderà facilmente perché, fra coloro che non si sono sforzati di penetrare più a fondo nelle idee di Jung, siano nati tanta confusione e tanti malintesi anche a riguardo di questo concetto cardine della psicologia del profondo.

Appartenenza dei complessi alla struttura fondamentale della psiche

Le conseguenze di queste concezioni di Jung – se si considerano compiutamente – sono di una portata veramente enorme, implicando che il complesso rappresenta quel fenomeno vitale caratteristico della psiche che ne costituisce la struttura; in altre parole, che il complesso *in sé* è una componente sana della psiche. Ciò che proviene dall'inconscio collettivo non è mai un materiale «malato»; può essere malato solo ciò che proviene dall'inconscio personale e in esso riceve quella trasformazione e quella colorazione specifica

⁴⁰ Frieda Fordham dice del complesso che è una specie di «magnete psicologico» (*An Introduction to Jung's Psychology*, London 1953, p. 53 [trad. it. *Introduzione a Carl Gustav Jung*, Editrice Universitaria, Firenze 1961]).

che derivano dalla sua inclusione in una sfera di conflitti individuali. Quando un complesso viene «spogliato» dei contenuti a esso sovrapposti dalla vita personale dell'individuo, come avviene per esempio nel corso del lavoro analitico, che rende cosciente questo materiale conflittuale rimosso, il vero nucleo del complesso, il «punto nodale» nell'inconscio collettivo, viene liberato dai contenuti dai quali era rimasto avvolto. In tal modo però l'individuo, che fino a quel momento era prigioniero dei suoi irretimenti personali, viene posto di fronte a un problema che non rappresenta più soltanto un suo conflitto personale, ma esprime un conflitto che da tempo immemorabile è dato agli uomini di soffrire e di risolvere. Con una spiegazione troppo concretistica del contenuto del complesso non si raggiungerà mai un effetto veramente liberatorio, proprio perché tale specie di spiegazione si arresta sempre a quel materiale personale che ha causato la malattia. Solo un'interpretazione a livello simbolico può spogliare il nucleo del complesso del suo involucro patologico e liberarlo dall'impedimento del suo carattere personalistico.

Se un complesso imprigionato nel materiale dell'inconscio personale sembra essere in contrasto irriducibile con la coscienza, è possibile che il suo «nucleo», una volta «messo a nudo», si dia a conoscere come un contenuto dell'inconscio collettivo; in tal caso l'individuo si trova messo a confronto non più, per esempio, con la propria madre ma con l'archetipo del «materno», non con il singolo problema personale della realtà concreta di sua madre, ma con il problema umano universale, cioè impersonale, del rapporto di ogni uomo col fondo materno primordiale presente in lui.⁴¹ Tutti coloro che hanno vissuto una volta in sé stessi tali esperienze psichiche sanno quali effetti liberatori possono produrre e quanto è più tollerabile, per esempio per il figlio, concepire il problema padre-figlio non sul piano di una colpevolezza individuale – per esempio in relazione ai desideri di morte del padre, all'aggressività, ai desideri di rivincita ecc. che il figlio nutre contro il padre – ma come un problema di liberazione dal padre, ossia da un principio di coscienza dominante che però non è più adeguato per il figlio: un problema che riguarda tutti gli uomini e che i miti e le fiabe ci presentano come l'uccisione del vecchio re e l'ascesa del figlio al trono.

⁴¹ Vedi oltre, pp. 103 sg., quanto viene detto sul problema dell'incesto.

Se dunque un complesso rimane solo un «punto nodale» più o meno importante nell'inconscio collettivo senza essere accresciuto e soffocato da eccessivo materiale personale, non solo non è dannoso, ma è sommamente fecondo, perché è la cellula dispensatrice di energia da cui fluisce tutta la vita psichica ulteriore; se invece è caricato più del dovuto e diventa autonomo, oppure irrompe nello spazio della coscienza, può apparire in tutte le forme che generano nevrosi e psicosi. Se la coscienza non riesce a «venire a capo» di tali contenuti, il risultato è comunque lo stesso tanto per i popoli che per i singoli individui: distruzione e disintegrazione. Per quanto riguarda quindi il «ruolo» che spetta al complesso, decisivo è *esclusivamente lo stato della coscienza*, la maggiore o minore solidità della personalità cosciente. Si tratta di sapere fino a che punto la coscienza è capace di comprenderlo, rielaborarlo e integrarlo al fine di eliminare i suoi effetti dannosi. Se ciò non riesce, la coscienza cade vittima del complesso ed è più o meno inghiottita da esso.

Nevrosi e psicosi

Ne consegue che la differenza psicologica di principio tra nevrosi e psicosi – finora considerata fondamentale – non può più essere basata sul contenuto e sulla validità energetica dei rispettivi complessi, ma unicamente sullo «stato» della coscienza, a cui nevrosi e psicosi sono connesse. L'angoscia dell'analisi, vale a dire il timore della possibile sopraffazione della coscienza da parte dei contenuti del complesso, è perciò tanto più comprensibile quanto più spasmodicamente e unilateralmente l'individuo vorrebbe attaccarsi al suo stato abituale di coscienza; com'è noto, infatti, il pericolo di una perdita di equilibrio aumenta in proporzione alla rigidità e unilateralità della coscienza. Lo stesso vale per una coscienza che, in conseguenza della sua mancanza di stabilità e di consistenza, deve temere costantemente di essere sommersa.

La nevrosi si trova al di qua, la psicosi al di là della linea di demarcazione tracciata dalla capacità della coscienza dell'Io di opporre resistenza all'irruzione dei contenuti inconsci. Il fatto che tale resistenza venga infranta solo transitoriamente oppure definitivamente è una questione molto delicata: in linea di principio, vi sono sempre entrambe le possibilità in ogni caso di abbassamento della soglia della coscienza, di *abaissement du niveau mental* (Janet), sia

sotto forma di atti mancati, sogni, visioni, fantasie, estasi, allucinazioni, sia sotto forma di materiale fatto emergere nel corso dell'analisi.⁴² In questa situazione i complessi dell'inconscio personale sono meno temibili, poiché la coscienza può ancora in qualche modo venirne a capo. Infatti la dinamica esplosiva del loro «nucleo» è abbastanza isolata dallo strato avvolgente di esperienze personali e condizionate dall'ambiente che funge da protezione nell'impatto con la coscienza. Solo quando tale strato è consumato o è già per sua natura molto sottile (come nel caso di molti soggetti a rischio di psicosi) la minaccia può diventare effettiva. Perciò il pericolo e l'angoscia corrispondente crescono, in quanto avviene un confronto con i complessi dell'inconscio collettivo, la cui «carica esplosiva» può agire come un terremoto e sconvolgere tutto intorno a sé; un pericolo che però può anche dischiudere la possibilità di una totale e creativa trasformazione e rinnovamento della psiche e che pertanto, in certe circostanze, vale la pena di correre. La differenza tra nevrosi e psicosi si ridurrebbe quindi a un passaggio più fluido, e in linea di principio anche la prognosi diverrebbe più favorevole.⁴³ Anzi al complesso nella sua funzione di «germe creativo» spetterebbe un particolare posto d'onore; sarebbe cioè quella sorgente rinnovatrice e promotrice di vita che ha il compito di portare i contenuti dell'inconscio alla coscienza e di mobilitare la forza plasmante e formativa di questa.

Le prospettive aperte dalla concezione junghiana del complesso che si è cercato qui di delineare sono dunque molto ampie e in un certo senso rivoluzionarie. Sono il risultato di uno sviluppo organico nato dall'ampliamento e dall'approfondimento della dottrina di

⁴² Freud arriva ad affermare: «Il sogno dunque è una psicosi con tutte le assurdità, formazioni deliranti, illusioni dei sensi proprie della psicosi. Certo una psicosi di breve durata, innocua, cui anzi è stata affidata un'utile funzione» (*Compendio di psicoanalisi*, 1938, in «Opere», vol. 11).

⁴³ Jung ha sviluppato in dettaglio le sue concezioni su questo punto in *Psicogenesi della schizofrenia* (1939. Vol. 3), conferenza tenuta alla Royal Society of Medicine di Londra il 4 aprile 1939. Vedi anche l'ottimo e approfondito lavoro che Manfred Bleuler ha pubblicato sulle *Forschungen und Begriffswandlungen in der Schizophrenie-lehre 1941-1950*, Fortschr. Neurol. Psychiat., vol. 19, N. 9-10, 385-452 (1951). Qui nota in sintesi: «Sembra che gli anni a venire saranno dedicati prevalentemente alla ricerca di quelle vecchie concezioni sulla schizofrenia che vedevano in tale malattia soltanto e soprattutto un disturbo personale nell'adattamento alle difficoltà della vita.»

Jung e che da lui stesso non è stato ancora trattato e delineato in termini netti e riassuntivi.

Pertanto, per una corretta comprensione del concetto junghiano di complesso non si deve mai dimenticare che la teoria dei complessi, oltrepassando i limiti delle concezioni tradizionali, prepara la strada a una speculazione intimamente connessa con la fondamentale scoperta delle «dominanti dell'inconscio collettivo»: gli archetipi. Nel 1934, in una conferenza pubblicata in «Eranos-Jahrbuch»,⁴⁴ Jung formula per la prima volta la significativa proposizione: «I contenuti dell'inconscio personale sono principalmente i cosiddetti complessi a tonalità affettiva, che costituiscono la parte privata e personale della vita psichica. I contenuti dell'inconscio collettivo sono invece i cosiddetti *archetipi*.»

Con ciò egli ha indicato una strada completamente nuova, che non può più essere ignorata e di cui ancora non si vede la fine.⁴⁵ Il concetto di complesso appare legato a quello di archetipo, in un rapporto di complementarità e di reciprocità; esso rende quindi ovvio, per così dire, il tentativo di chiarire anche il concetto di archetipo.

⁴⁴ *Gli archetipi dell'inconscio collettivo* (1934/1954). Vol. 9, t. 1.

⁴⁵ Nel 1912, in *Trasformazioni e simboli della libido*, Jung si è definitivamente liberato dalla concezione puramente concretistica dei complessi come fattori dell'inconscio personale, e li ha giudicati e analizzati nel loro contenuto archetipico [vedi sopra, nota 26].

Capitolo 3

Archetipo

Natura dell'archetipo

L'esposizione del significato molteplice e profondo attribuito al «complesso» nella psicologia junghiana è già un compito estremamente delicato e difficile, se non lo si vuol privare del suo senso vivo, ma il tentativo di delineare il concetto di archetipo è talmente problematico che può diventare un'impresa davvero azzardata. Non è possibile dare un'esatta definizione dell'archetipo; forse in questo caso lo stesso termine «delineare» dev'essere inteso nel suo senso più ampio di «*circoscrivere*» anziché «*descrivere*». L'archetipo infatti è un profondo enigma che supera la nostra capacità razionale di comprensione; «un contenuto archetipico si esprime, sempre e innanzitutto, in metafore linguistiche»;¹ contiene sempre qualcosa di ancora ignoto e in formulabile. Perciò ogni interpretazione dovrà necessariamente trovare il suo limite nel «come se». Alla questione circa l'origine dell'archetipo, e se esso sia acquisito oppure no, non è possibile dare una risposta diretta.

«Gli archetipi – dice Jung – sono, per definizione, fattori e motivi che ordinano elementi psichici in certe immagini (da caratterizzare come archetipiche) e precisamente in modo tale da poter essere riconosciuti sempre solo dagli effetti che producono. Essi sono preconsce e presumibilmente formano le dominanti strutturali della

¹ *Psicologia dell'archetipo del Fanciullo* (1940). Vol. 9, t. 1.

psiche in generale (...) Come condizioni a priori gli archetipi rappresentano una speciale istanza psichica del *pattern of behaviour* familiare al biologo, che dà ad ogni essere vivente la sua forma specifica. Allo stesso modo come le manifestazioni di questo piano biologico fondamentale possono cambiare nel corso dello sviluppo, così possono cambiare anche quelle dell'archetipo. Dal punto di vista empirico però l'archetipo non è mai nato nell'ambito della vita organica stessa. Esso entra in scena con la vita stessa.»² «Se la struttura psichica e i suoi elementi, gli archetipi, abbiano mai avuto origine è quesito metafisico e che perciò non può trovare risposta.»³

L'origine di un archetipo rimane oscura, la sua natura impenetrabile; esso appartiene infatti a quel misterioso regno d'ombre che è l'inconscio collettivo, al quale non avremo mai accesso diretto e della cui esistenza e azione possiamo avere una conoscenza *solo indiretta*, e precisamente attraverso il nostro incontro con gli archetipi, vale a dire con le loro manifestazioni nella psiche.

«Non si può spiegare un archetipo con un altro archetipo, ossia non si può affatto spiegare donde l'archetipo venga, perché non vi è alcun punto di Archimede al di fuori di queste condizioni a priori»⁴ così Jung. Tuttavia, il solo tentativo di comprendere e descrivere l'archetipo da un punto di vista fenomenologico apre una via finora appena battuta per ottenere una conoscenza del mondo psichico dell'uomo arcaico che ancora vive in noi, e il cui Io, come in tempi mitici, è presente solo in germe, senza confini fissi e ancora totalmente intrecciato con il cosmo e con la natura.

Sviluppo storico del concetto di archetipo in Jung

Il modo in cui Jung ha osservato e descritto i fenomeni psicologici non è mai stato dogmatico. Con la sua straordinaria apertura a nuove esperienze, egli è sempre stato disponibile a correggersi e a svilupparsi. Di conseguenza, anche il suo concetto di archetipo, sia dal punto di vista formale che da quello funzionale, ha subito trasformazioni, approfondimenti e ampliamenti, anche se la concezio-

² *Saggio d'interpretazione psicologica del dogma della Trinità* (1942/1948). Vol. 11.

³ *Gli aspetti psicologici dell'archetipo della Madre* (1938/1954). Vol. 9, t. 1.

⁴ *Sull'archetipo, con particolare riguardo al concetto di Anima* (1936/1954). Vol. 9, t. 1.

ne di base è rimasta la stessa. Dapprima Jung parlò di «dominanti dell'inconscio collettivo»,⁵ per mettere in risalto il significato determinante per la psiche di quei «punti nodali» di particolare carica energetica la cui totalità costituisce l'inconscio collettivo, e per sottolinearne il carattere funzionale dominante. Fino ad allora, e già nel 1912,⁶ usò simultaneamente il termine «immagine primordiale» (*Urbild* o *urtümlisches Bild*), un'espressione ispiratagli da Jacob Burckhardt.⁷

Per «immagini primordiali» Jung intendeva allora tutti i mitologemi, i motivi di leggende, di fiabe ecc. in grado di esprimere i modi umani universali di comportamento in un'immagine, in un «modello» chiaro, e che possiamo incontrare come «motivi» tipici nella loro essenza, presenti universalmente e sempre ricorrenti, i quali nella storia dell'umanità hanno assunto innumerevoli forme, dalle antichissime rappresentazioni dei primitivi, alle idee religiose di tutti i popoli e civiltà, fino ai sogni, visioni e fantasie dei moderni. Sebbene la teoria della diffusione di tali motivi per «migrazione» possa rivendicare una certa legittimità, ci sono però moltissimi casi nei quali, mancando qualunque comunicazione, l'unica ipotesi possibile è una ricomparsa «autoctona» per tempi e per luoghi.

Il termine «archetipo», introdotto sin dal 1919⁸ e oggi di uso comune, fu tratto da Jung dal *Corpus Hermeticum*⁹ e dallo scritto di Dionigi l'Areopagita *De divinis nominibus* (cap. 2), dove si legge: «*Aitque sanctus Pater id solvens, magis ea quae dicuntur confirmare quoniam sigillum idem est, sed diversitas confirmantium, unius ac eiusdem primitivae formae, dissimiles reddit effigies.*» Inoltre, furono anche le *ideae principales* di sant'Agostino a suggerirgli la scelta del termine, poiché esse ne esprimono senso e contenuto, come Jung li intendeva, in forma chiara ed efficace: «*Quae ipsae formatae non sunt; quae in divina intelligentia continentur*», per cui il concetto di *ideae principales* può ben tradursi con quello di «archetipo».

I contenuti archetipici sono dati alla struttura psichica dell'individuo in forma di possibilità latenti sia come fattori biologici, sia

⁵ In *Psicologia dell'inconscio* (1917/1943). Vol. 7.

⁶ [Vedi *Simboli della trasformazione* (1912/1952). Vol. 5].

⁷ [*Ibid.*, p. 45n. J. Burckhardt, *Briefe an Albert Brenner*, Basel, 2ª ed. 1918.]

⁸ [Vedi *Istinto e inconscio* (1919). Vol. 8.]

⁹ [*Discorsi di Ermete Trismegisto: Corpo ermetico e Asclepio*, Boringhieri, Torino 1965.]

come fattori storici. A seconda della situazione di vita esterna e interna dell'individuo, l'archetipo di volta in volta corrispondente si attualizza e, prendendo forma, compare davanti all'obiettivo della coscienza, ovvero, come si esprime Jung, viene «rappresentato» alla coscienza.

Il concetto di archetipo, che inizialmente caratterizzava innanzitutto «motivi-modello» psichici esprimibili in immagini, fu esteso in seguito da Jung a ogni sorta di modelli, configurazioni, avvenimenti ecc., quindi anche a processi dinamici e non solo a rappresentazioni statiche. Infine venne a includere tutte le manifestazioni psichiche sia sul piano biologico e psicobiologico, sia sul piano ideativo, in quanto esse sono di natura universalmente umana e tipica.

Per raggiungere una maggiore chiarezza, Jung ha distinto meglio tra loro i concetti di «archetipo», «immagine primordiale» e «dominante», prima usati indifferentemente e in maniera intercambiabile; particolarmente in *Lo spirito della psicologia*,¹⁰ egli ha ribadito la necessità di distinguere tra l'«archetipo in sé», ossia l'archetipo non percepibile e solo potenzialmente presente, e l'archetipo percepibile, attualizzato, «rappresentato». Ciò significa che bisogna sempre distinguere con precisione tra archetipo e rappresentazione archetipica o «immagine archetipica». Finché l'archetipo come «punto nodale invisibile» giace ancora nell'inconscio collettivo, non appartiene alla sfera psichica dell'individuo ma solo alla sfera «psicoide», parapsichica. «L'archetipo in sé è un fattore psicoide che appartiene per così dire alla parte invisibile, ultravioletta, dello spettro psichico.» «Si deve sempre tener presente che ciò che intendiamo per "archetipo" è in sé invisibile, ma produce effetti i quali consentono di visualizzarlo, cioè le rappresentazioni archetipiche.»¹¹

↳ Solo quando, espresso dal materiale psichico individuale, ha preso forma, l'archetipo diventa *psichico* ed entra nell'area della coscienza. Quando dunque si incontra in un qualunque scritto di Jung il concetto di archetipo, è bene considerare di volta in volta se si tratta dell'«archetipo in sé», ancora latente e non percepibile,

¹⁰ L'articolo si intitola oggi *Riflessioni teoriche sull'essenza della psiche* (1947/1954). Vol. 8.

¹¹ *Ibid.*

oppure di un archetipo già attualizzato, espresso in materiale psichico cosciente, divenuto immagine.

Archetipo, istinto e struttura cerebrale

Poiché numerose sono le angolazioni da cui si può partire per la determinazione del concetto di archetipo, dobbiamo ora, nella molteplicità quasi inesauribile delle espressioni junghiane, sceglierne alcune che chiariscono le proprietà essenziali dell'archetipo.

«L'inconscio collettivo, in quanto totalità di tutti gli archetipi, è il deposito di tutte le esperienze umane fino ai più oscuri primordi; non un deposito morto – quasi un campo di rovine abbandonate – ma *sistemi vivi di disposizioni e di reazioni* che determinano la vita individuale per vie invisibili e perciò tanto più efficaci. Esso non è solo un gigantesco pregiudizio storico, ma è in pari tempo la fonte degli istinti, in quanto gli archetipi non sono altro che le forme di manifestazione degli istinti.»¹²

«Come dobbiamo postulare il concetto di un istinto che regola o determina le nostre azioni coscienti, così per l'uniformità e regolarità delle nostre percezioni dobbiamo avere un concetto correlativo all'istinto di un fattore che determina il modo dell'apprendimento. Tale fattore è precisamente ciò che caratterizzo come *archetipo* o *immagine primordiale*. Si potrebbe caratterizzare convenientemente l'immagine primordiale come *percezione dell'istinto di sé stesso* o come *autoritratto dell'istinto*.»¹³

«Gli archetipi non possono in alcun modo diffondersi universalmente solo attraverso la tradizione, la lingua e la migrazione, ma risorgono spontaneamente in ogni tempo e ovunque, e precisamente in un modo che non è influenzato da alcuna trasmissione esterna (...) tale constatazione significa nientemeno che in ogni psiche sono presenti forme, disposizioni, idee, in senso platonico, che sono inconse ma non per questo meno attive, cioè vive, le quali preformano e influenzano, alla maniera di un istinto, pensiero, sentimento e azione della psiche.»¹⁴

¹² *La struttura della psiche* (1927/1931). Vol. 8.

¹³ *Istinto e inconscio* cit.

¹⁴ *Gli aspetti psicologici dell'archetipo della Madre* cit.

Queste precisazioni di Jung sollevano l'interrogativo di quanto strettamente, nella sua concezione, l'archetipo sia legato alla «struttura cerebrale». Poiché vi sono molte incertezze su questo problema così delicato e importante, è opportuno rispondere citando altri passi tratti dalle sue opere.

«Intendo per archetipo (...) una qualità o condizione strutturale peculiare alla psiche, che è legata in un qualche modo al cervello.»¹⁵

«Gli archetipi non sono invenzioni arbitrarie ma elementi autonomi della psiche inconscia e preesistenti a ogni invenzione. Essi rappresentano la struttura immutabile di un mondo psichico il quale con i suoi effetti determinanti sulla coscienza mostra che esiste "realmente".»¹⁶

«Gli archetipi sono in un certo senso gli elementi fondamentali nascosti nella profondità della psiche conscia (...) sistemi di disposizioni che sono *ad un tempo emozione e immagine*. Si ereditano con la struttura cerebrale, anzi ne sono l'aspetto psichico.»¹⁷

L'archetipo «*non è solo immagine come tale, ma nello stesso tempo anche un dinamismo*, il quale si manifesta nella numinosità, nella forza affascinante dell'immagine archetipica. La realizzazione e assimilazione della pulsione avviene (...) non mediante uno sprofondamento nella sfera pulsionale ma unicamente mediante l'assimilazione dell'immagine che nello stesso tempo significa ed evoca anche la pulsione, sebbene in una forma totalmente diversa da quella in cui la incontriamo sul piano biologico (...) Essa [la pulsione] ha due aspetti: da un lato è esperita come dinamismo fisiologico, mentre d'altro lato le sue molteplici forme entrano nella coscienza come immagini e gruppi di immagini e sviluppano effetti numinosi che stanno o sembrano stare in asperissimo contrasto con la pulsione fisiologica (...) L'archetipo, in quanto immagine della pulsione, è psicologicamente una meta spirituale a cui tende la natura dell'uomo.»¹⁸

«Dobbiamo perciò necessariamente presumere che la struttura cerebrale, così com'è data, non debba le sue qualità esclusivamente all'azione delle circostanze ambientali, ma in ugual misura a una proprietà specifica e autonoma della materia vivente, cioè a una legge che è data con la vita stessa. La costituzione dell'organismo, così com'essa è data, è pertanto, da un lato, un prodotto delle condizio-

¹⁵ *Psicologia e religione* (1938/1940). Vol. II.

¹⁶ *Fenomenologia dello spirito nella fiaba* (1946/1948). Vol. 9, t. I.

¹⁷ *Anima e terra* (1927/1931). Vol. IO, t. I.

¹⁸ *Riflessioni teoriche sull'essenza della psiche* cit.

ni esterne e, dall'altro, delle disposizioni inerenti alla materia vivente. Pertanto anche l'immagine primordiale da un lato va riferita indubbiamente a determinati processi naturali che sono evidenti e sempre si rinnovano e che quindi sono sempre efficaci, dall'altro però altrettanto indubbiamente a determinate disposizioni interiori della vita spirituale e della vita in genere.»¹⁹

Ma nei suoi scritti più recenti Jung ha sviluppato una concezione molto più ampia e addirittura rivoluzionaria di tale problema: «Ci si deve chiedere se non vi sia in noi qualche altro sostrato nervoso, oltre al *cerebrum*, che può pensare e percepire, oppure se i processi psichici che hanno luogo durante lo stato d'incoscienza non siano fenomeni sincronistici, ossia eventi che non hanno alcuna connessione causale con i processi organici (...) Siamo così spinti alla conclusione che un sostrato nervoso come il sistema simpatico, così diverso quanto a origine e a funzione dal sistema cerebro-spinale, può produrre evidentemente pensieri e percezioni con la stessa facilità di quest'ultimo (...) Il simpatico, infatti, durante uno svenimento non è paralizzato e potrebbe perciò essere considerato come portatore di funzioni psichiche. Ma se così fosse, ci si dovrebbe chiedere anche se il normale stato di incoscienza nel sonno, che contiene sogni potenzialmente coscienti, non si debba considerare in modo analogo: se, in altre parole, i sogni siano prodotti non tanto dall'attività del cortex dormiente quanto piuttosto dal simpatico non toccato dal sonno, e siano perciò di natura trans-cerebrale.»²⁰

Aspetto biologico dell'archetipo

In quanto, dunque, l'archetipo ha un aspetto orientato verso l'«alto», al mondo delle immagini e delle idee, e un altro orientato verso il «basso», ai processi naturali biologici, agli istinti, è possibile stabilire certe affinità anche con la psicologia animale. Nulla vieta di supporre che certi archetipi compaiano negli animali, e che perciò siano fondati nella natura del sistema vivente in generale.²¹

¹⁹ *Tipi psicologici* (1921). Vol. 6.

²⁰ *La sincronicità come principio di nessi acausali* (1952). Vol. 8.

²¹ *Psicologia dell'inconscio* cit. K. C. Schneider in *Tierspsychologie* (in *Einführung in die neuere Psychologie*, a cura di E. Saupé-Halle, Vienna 1931, p. 359) parla di un rapporto tra soggetto e oggetto in cui il legame è caratterizzato da una forma di attività che «preesiste potenzialmente così come la forma corporea di un organismo preesiste potenzialmente al suo sviluppo».

Questa linea di pensiero è oggi già così avanzata che Portmann – al quale dobbiamo una serie di interessanti lavori sul tema – pone la questione «delle immagini primordiali ereditariamente preformate nell'esperienza dell'uomo e degli animali»²² e osserva: «La ricerca biologica sul sistema nervoso centrale degli animali rivela strutture che sono ordinate secondo una forma specifica e possono provocare azioni tipiche della specie.»²³ E ancora: «Molti hanno disimparato a esperire consciamente ciò che vi è di meraviglioso in ogni organizzazione vivente; perciò si sorprendono che anche la modalità di esperienza interna di un animale sia predeterminata, ordinata e data da strutture fisse.»²⁴

La costruzione di un nido è un processo archetipico come la danza rituale delle api, il meccanismo di difesa della seppia o lo spiegamento a ruota della coda del pavone. Portmann nota al riguardo: «Questo ordinamento dell'interiorità animale è dominato da quell'elemento della forma che la psicologia umana trova operante nel

²² A. Portmann, nel suo scritto sommatamente stimolante *Das Problem der Urbilder in biologischer Sicht*, in «Eranos Jahrbuch», vol. 19 speciale per il settantacinquesimo compleanno di Jung, pp. 413 sgg. (1950), sulla base dell'esperienza del suo lavoro di biologo propone un ordinamento delle strutture o effetti archetipici nei tre stadi seguenti, che avrebbero validità tanto nel regno umano quanto in quello animale: 1) «Strutture date ereditariamente che devono la loro origine a disposizioni formali molto aperte e hanno sin dall'inizio un carattere gestaltico rigidamente ordinato, che corrisponde al "meccanismo di scatenamento" osservato negli animali.» 2) «Strutture (...) nelle quali disposizioni ereditarie svolgono solo una parte molto aperta e generale, e che al contrario sono determinate nella loro forma soprattutto da una "impronta" (*Prägung*) individuale nel modo rilevato recentemente attraverso la ricerca sul comportamento animale» e la cui natura «è determinata precisamente non da qualcosa di ereditato ma da qualcosa di impresso». 3) Effetti archetipici di carattere molto più derivato che nei due gruppi precedenti, ossia «effetti psichici di complessi secondari sorti dal patrimonio ordinato e formato dalle tradizioni di un gruppo umano. La loro genesi (...) attraverso l'esercizio, l'abitudine e il potere rafforzante dei valori sociali e del prestigio sociale, conduce a strutture complesse che vengono formate secondariamente nell'inconscio e in esso pervengono a effetto costante». Qui «non pare che siamo autorizzati a sottolineare con particolare vigore l'elemento ereditato, al contrario si deve far emergere l'elemento condizionato culturalmente». E conclude: «Se l'archetipo è un precipitato di numerose esperienze o se invece in genere è la condizione a priori dell'esperienza umana, noi non sappiamo, e proprio qui sta il problema.» La concezione di Jung ammetterebbe bene tale ordinamento, certo però non nella forma di tre strutture archetipiche date originariamente, coesistenti ed equivalenti, ma solo come strutture disposte, per così dire, a strati, vale a dire formatesi nello sviluppo storico, in quanto il secondo e il terzo gruppo costituiscono solo ulteriori «rivestimenti» del primo (vedi oltre, pp. 77 sg.).

²³ *Ibid.*, p. 424.

²⁴ *Ibid.*, p. 422.

mondo degli archetipi. L'intero rituale degli animali superiori possiede in sommo grado tale impronta archetipica. Al biologo appare come una notevole organizzazione della vita pulsionale, che assicura il vivere insieme sovraindividuale dei membri di una specie, sincronizza l'umore dei partner e impedisce ai rivali di annientare la specie distruggendosi l'un l'altro in combattimento. *Il comportamento rituale appare come l'ordinamento sovraindividuale valido per la conservazione della specie.*»²⁵

In un importante studio, Hediger ha tentato di mostrare l'azione di archetipi nel comportamento istintivo degli animali.²⁶ L'animale che vive in libertà non è «libero» ma è inserito in un sistema spaziotemporale, all'interno del quale la sua vita si svolge in ordinamenti rigidamente determinati. Se lo si allontana dal sistema spaziotemporale a lui familiare e lo si trasferisce artificialmente in uno «spazio» estraneo nel quale non si trova «a casa sua», intervengono gravi sintomi di «sradicamento». L'ordinamento biologico e sociale costringe l'animale a rimanere nella sua area d'origine se non vuol perdere la sua vitalità. «L'aurea libertà dell'animale – osserva Hediger – è la proiezione di un'immagine di desiderio umano.» Ciò vale sia per i pesci che per i vertebrati più altamente organizzati. A questo contesto appartengono anche il fenomeno di migrazione dei vertebrati, dei pesci e degli uccelli, gli itinerari, segnati nei millenni, di determinati animali selvaggi e così via. Le periodiche migrazioni degli animali e i ritmi e i rituali della vita quotidiana dell'uomo sono correlati. L'aderenza a modi di comportamento e di vita «impressi» è una sicurezza; ogni deviazione da essi dev'essere pagata con paura e insicurezza. L'animale abbandonerà le sue «sicurezze» solo se costretto da una forza esterna; l'uomo, con la relativa libertà della sua coscienza, ha la possibilità di scostarsene volontariamente, e così si trova esposto al doppio pericolo della *hybris* o dell'isolamento. Infatti, staccandosi dal suo ordine archetipico originario, si separa anche dalle sue radici specifiche e storiche.

Oltre a Hediger e a Portmann, anche Lorenz e Alverdes, tra gli altri, hanno indicato che la teoria junghiana degli archetipi può offrire un fondamento appropriato per una visione unitaria della psicologia umana e animale.²⁷ Lorenz parla di «schemi inna-

²⁵ Portmann, *Riten de Tiere*, *ibid.*, pp. 386 sg.

²⁶ H. Hediger, *Bemerkungen zum Raum-Zeit-System der Tiere*, *Schweiz. Z. Psychol.*, vol. 5, N. 4 (1946).

²⁷ F. Alverdes, *Die Wirksamkeit von Archetypen in den Instinktbehandlungen der Tiere*, *Zool. Anz.*, vol. 119 (1939).

ti»²⁸ (ossia di determinate forme di «reazione innata a situazioni stimolo caratteristiche»); tali schemi sono «indipendenti dall'esperienza»,²⁹ e in essi «si può osservare una somiglianza formale con determinati rapporti umani basati su schemi innati anche nel comportamento animale». ³⁰ E sottolinea che non intende con ciò «un'immagine innata» ma solo la «possibilità preformata del suo sorgere», affermando che è «l'esperienza a riempire la forma di materia», e inoltre che certi modi ben determinati di reazione dell'uomo *non* possono essere spiegati sulla base dell'adattamento filogenetico e dell'utilità per la conservazione della specie, ma sono espressioni immediate di leggi che appartengono a ogni vivente in quanto tale (...) le quali sembrano essere date a priori». ³¹ Sebbene Lorenz non ritenga di poter attribuire piena validità alla teoria jungghiana degli archetipi, cui rimprovera una «generalizzazione di leggi particolari», è possibile stabilire alcuni paralleli. Anche i modi di comportamento che Alverdes chiama «archetipo della patria», «archetipo della casa», «archetipo dell'accoppiamento», «archetipo parentale» ecc., sono forme di esperienza tipiche nel regno animale *come* in quello umano. Essi rappresentano determinate configurazioni dell'essere, dell'agire e del reagire che sono strutturalmente impresse nel loro «modello originario» ma non nelle loro singole manifestazioni.

«Con il termine archetipo non si intende denotare una rappresentazione ereditata, ma certi cammini ereditati, ossia un modo ereditato di funzionamento psichico, dunque il modo innato in cui il pulcino esce dall'uovo, gli uccelli costruiscono i loro nidi, un certo genere di vespe colpisce col pungiglione il ganglio motorio del bruco e le anguille trovano la loro via verso le Bermude; in altre parole, esso è un *pattern of behaviour*. Questo aspetto dell'archetipo è quello biologico (...) Ma il quadro cambia completamente se viene osservato *dall'interno*, ossia nell'ambito della psiche sogget-

²⁸ Un concetto da lui scelto nel 1935 in connessione con gli importanti lavori di J. Uexküll, il quale già nel 1909, in *Umwelt und Innenwelt der Tiere*, Berlin 1909 aveva attirato l'attenzione sul fatto che ogni individuo è portatore di un «mondo di connotazione» (*Merkwelt*) per mezzo del quale può «notare» situazioni date; anche se per la verità egli interpretava questo «mondo di connotazione» come una «compagine di configurazioni nervose» con sede nel cervello.

²⁹ K. Lorenz, *Die angeborenen Formen möglicher Erfahrung*, Tierpsychol., vol. 5, 283 (1943).

³⁰ *Ibid.*, p. 291.

³¹ *Ibid.*, p. 334. Vedi anche *Psicologia dell'inconscio* cit.

tiva. Qui l'archetipo si mostra come numinoso, vale a dire come un'esperienza di fondamentale importanza. Quando si riveste con simboli appropriati, ciò che non sempre accade, esso pone il soggetto in uno stato di asservimento, le cui conseguenze possono essere imprevedibili.»³²

Qui i piani biologico e psicologico, e anche quello in un certo senso «metafisico», si trovano ancora vicini l'uno all'altro. Perciò la definizione di Hediger delle categorie tipiche di comportamento degli animali con il termine «archetopo»,³³ come correlato psicologico del «biotopo» (unità topografica primaria),³⁴ non è affatto fuori luogo.

Un altro campo nel quale, specialmente negli ultimi vent'anni, si è notevolmente lavorato sul problema delle strutture psichiche preformate, è quello della psicologia infantile. Si ricordino le ricerche svolte da Spitz in collaborazione con la Wolf³⁵ e quelle di Kaila,³⁶ i quali hanno mostrato che nel bambino dai tre ai sei mesi la forma di rapporto sociale del sorriso va intesa come risposta all'effetto gestaltico del volto umano, che «scatena» reazioni archetipiche innate. Anche i lavori di Kellogg³⁷ sullo schema della struttura archetipica dello sviluppo dell'Io del bambino dai due ai quattro anni, così come si esprime nei suoi scarabocchi, danno chiarimenti interessanti. «È (...) un grosso errore – dice Jung – supporre che la psiche del neonato sia tabula rasa nel senso che in essa non vi è assolutamente nulla. Il bambino, in quanto viene al mondo con un cervello differenziato, ereditariamente predeterminato e perciò anche individualizzato, affronta gli stimoli sensoriali provenienti dall'esterno non con disposizioni *qualsiasi* ma con disposizioni *specifiche* (...) Si può dimostrare che queste disposizioni sono istinti ereditati e modelli preformati. Questi ultimi sono le condi-

³² *Introduzione a E. Harding, «La strada della donna»* (1932). Vol. 18. (Corsivo aggiunto.)

³³ Oggi Hediger sostituisce questa espressione con il concetto più ampio di «psicotopo».

³⁴ Questa espressione è stata coniata da R. Hesse in *Tiergeographie auf ökologischer Grundlage*, Jena 1924.

³⁵ R. Spitz e K. Wolf, *The Smiling Response*, Genet. Psychol. Monog., vol. 34 (1946).

³⁶ E. Kaila, *Die Reaktionen des Säuglings auf das menschliche Gesicht*, Ann. Univ. Aboensis, vol. 17 (1932).

³⁷ J. Jacobi, *Ich und Selbst in der Kinderzeichnung*, Schweiz. Z. Psychol., vol. 12, N. 1 (1953).

zioni formali e a priori dell'appercezione, fondate sugli istinti.»³⁸ «Tutti quei fattori, quindi, che erano essenziali ai nostri antenati vicini e lontani, saranno essenziali anche a noi, perché corrispondono al sistema organico ereditato.»³⁹ Ciò viene eccellentemente confermato anche dalle osservazioni e ricerche del pediatra Stirnimann⁴⁰ sui neonati nei primi giorni dopo la nascita. Secondo Stirnimann, infatti, la psiche del neonato è «già strutturata quando viene al mondo». «Anticipazioni», vale a dire modi di comportamento che appartengono a uno stadio evolutivo più tardo e che appaiono per così dire prematuramente, permettono di riconoscere chiaramente tale strutturazione. «Non vi è alcuna psicogenesi post-natale – afferma Stirnimann – ma solo uno sviluppo (...) Non vi è soltanto una struttura corporea ereditata, ma vi sono anche istinti ereditati (...) La psiche del neonato è simile a una lastra fotografica che fu impressionata in generazioni anteriori. Se viene sviluppata appaiono qua e là singoli frammenti dell'immagine, finché l'intera immagine è davanti a noi.»⁴¹ Non è sostenibile l'opinione secondo cui potrebbe trattarsi unicamente di riflessi. Se è vero che gli archetipi, come i riflessi, agiscono per così dire autonomamente, essi però, a differenza dei riflessi, hanno un carattere significativo rapportato alla coscienza e sono capaci di manifestarsi in tutte le sfere, sia psichiche sia spirituali.

Se il fisico e lo psichico, a uno stadio primitivo di sviluppo, appaiono ancora indissolubilmente fusi insieme, difficilmente distinguibili l'uno dall'altro,⁴² nell'uomo le due sfere manifesteranno ben presto una possibilità di parallelismo, e subito dopo anche di «cammini individuali» univoci, che tuttavia devono rimanere costantemente rapportati l'uno all'altro. Secondo l'opinione di Jung, «i rapporti strutturali originari della psiche sono della stessa sorprendente uniformità di quelli del corpo visibile. Gli archetipi sono qualcosa come gli organi della psiche pre-razionale».⁴³ «L'archetipo (...) è un organo psichico che si trova in ognuno (...) una compo-

³⁸ *Sull'archetipo, con particolare riguardo al concetto di Anima* cit.

³⁹ *Psicoterapia e concezione del mondo* (1943). Vol. 16.

⁴⁰ F. Stirnimann, *Psychologie des neugeborenen Kindes*, Zürich 1940.

⁴¹ *Ibid.*, pp. 96-105.

⁴² L'istinto forma la «corrente di confine» tra la sfera corporea e quella psichica; una delle sue rive appartiene alla terra del somatico, l'altra alla terra dello psichico.

⁴³ *Commento psicologico al «Bardo Thödol» (Il libro tibetano dei morti)* (1935/1953). Vol. II.

nente vitale e necessaria dell'economia psichica.»⁴⁴ «Come il corpo vivente con le sue caratteristiche particolari è un sistema di funzioni per l'adattamento alle condizioni ambientali, così anche la psiche deve presentare organi o sistemi funzionali che corrispondono a regolari eventi fisici. Con ciò non intendo le funzioni dei sensi dipendenti dagli organi, ma piuttosto una sorta di fenomeni psichici paralleli alle regolarità fisiche.»⁴⁵

Comprensione realistica e simbolica

Se, per esempio, si può esprimere il corso quotidiano del sole e l'alternarsi del giorno e della notte secondo una serie di immagini impresse nella psiche umana fin dai tempi più remoti – come il mito della morte e della risurrezione dell'eroe – si può anche parlare di un'«analogia di immagini» del processo fisico e supporre che la psiche abbia la capacità, strutturalmente determinata, di tradurre i processi fisici in «immagini» ossia in forme archetipiche «le quali hanno difficilmente una qualche connessione riconoscibile col processo oggettivo (...) Non v'è alcuna ragione di considerare lo psichico come qualcosa di secondario o come un epifenomeno, ma vi sono ragioni sufficienti per concepirlo come un fattore sui generis».⁴⁶

Il bisogno dell'uomo di comprendere il mondo e le proprie esperienze in esso, sia in modo concretamente realistico sia in modo simbolico, può essere osservato in molti bambini già nella primissima infanzia.⁴⁷ La visione del mondo a livello simbolico, quindi l'attività fantastica della psiche, appartiene organicamente ai bambini tanto quanto la visione trasmessa dagli organi sensori, e rappresenta una tensione naturale e spontanea che aggiunge al vincolamento biologico dell'uomo un vincolamento spirituale parallelo ed equivalente, arricchendo così la vita di un'altra dimensione: ed è specificamente questa dimensione che fa dell'uomo ciò che egli è. Essa è la radice di ogni creatività e non è alimentata da rimozioni (come credeva la psicoanalisi) ma dalla forza degli archetipi inizialmente impercettibili, che agisce dalle profondità della psiche e crea

⁴⁴ *Psicologia dell'archetipo del Fanciullo* cit.

⁴⁵ *La struttura della psiche* cit.

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ J. Jacobi, *Der Beitrag Jungs zur Psychologie des Kindes*, Psychologie, vol. 2, N. 7-8 (1950).

il regno dello spirituale. Per esempio, il mito dell'eroe solare è una «traduzione» del corso del sole intrapresa spontaneamente dalla psiche, una presa di coscienza dei processi psichici che accompagnano il processo fisico. Infatti «l'archetipo non proviene dai fatti fisici, esso esprime piuttosto come l'anima esperisce il fatto fisico»: ⁴⁸ ossia l'archetipo consente di tradurre il fisico nello psichico. Con l'espressione «tradurre» si vuole indicare quella particolare attività della psiche che fino a oggi nessuna considerazione di tipo materialistico o biologico è riuscita a spiegare e che testimonia della sua natura «immateriale», cioè, in definitiva, dominata dallo spirito. ⁴⁹

«Alla luce l'organismo contrappone una nuova formazione, l'occhio, e al processo naturale lo spirito contrappone un'immagine simbolica la quale coglie il processo naturale proprio come l'occhio la luce. E proprio come l'occhio è una testimonianza della peculiare e autonoma attività creatrice della materia vivente, così anche l'immagine primordiale è espressione dell'assoluta forza creatrice che è propria dello spirito.» ⁵⁰

L'archetipo va quindi considerato innanzitutto come quel campo e centro di forze che è alla base della trasformazione dei processi psichici in immagini. Finché resta soltanto in seno all'inconscio collettivo come sistema di disposizioni, esso è dapprima una «struttura ancora formalmente indeterminabile, dotata però della facoltà di apparire in forme definite per mezzo della proiezione». ⁵¹ Il termine «archetipo» presenta, già negli elementi che lo compongono, importanti indicazioni su questi tratti essenziali. «Il primo elemen-

⁴⁸ *Psicologia dell'archetipo del Fanciullo* cit.

⁴⁹ Nulla cambia a questo proposito la concezione che vorrebbe porre l'archetipo in analogia con la «teoria dell'engramma» di Semon sulla «mneme» filogenetica. Anche se Jung ammette una forma fondamentale tipica di esperienze psichiche sempre ricorrenti, paragonabile al «precipitato mnemonico», e le considera fondate nella natura della vita stessa e in teoria non le nega neppure all'animale, ciò non toglie che il suo concetto di archetipo coincide solo fino a un certo punto con quello di «mneme» (vedi *Psicologia dell'inconscio* cit.). Una certa somiglianza con gli archetipi hanno anche i cosiddetti «pensieri elementari» che l'etnologo Adolph Bastian (1826-1905), studioso della psicologia dei popoli, considerava come le forme fondamentali analoghe, ovunque presenti, delle concezioni che l'uomo di tutti i tempi e di tutte le culture ha tratto sempre nuovamente per così dire «da sé stesso».

⁵⁰ *Tipi psicologici* cit.

⁵¹ Per *proiezione* intendiamo l'inconscio e automatico trasferimento di un contenuto psichico in un oggetto, di cui poi ci appare come attributo. Tutto ciò che è inconscio nell'uomo viene da lui proiettato su un oggetto che si trova fuori del suo Io; perciò anche il processo di proiezione è parte della vita naturale della psiche, della natura umana in quanto tale.

to, "arché", significa "inizio, origine, causa, fondamento e principio", ma significa anche "posizione di capo, supremazia e governo" (quindi una specie di "dominante"); il secondo elemento, "typos", significa "colpo" e ciò che con esso si produce, "il conio di una moneta (...) forma, immagine, copia, prototipo, modello, ordine e norma" (...) in senso figurato, più moderno: "campione, forma fondamentale, forma primordiale" (che sta "alla base" di una serie di individui umani, animali o vegetali "simili").»⁵² In tali concetti sono compresi tanto l'«impressione», attraverso le esperienze tipiche costantemente ricorrenti, quanto il riferimento a «forze» e «tendenze» che empiricamente conducono alla ripetizione di esperienze e forme sempre uguali. Essi dimostrano che «nel regno veramente pro-teiforme della psiche vi è di fatto un principio formativo – funzioni dominanti, ovvero gli *archetipi* – e che in tali regioni si può parlare dell'azione di un fattore non formato e di un fattore formante (*forma*) su un elemento formato (*formatum*), e che tale azione avviene a "livelli" diversi».⁵³

Archetipo e idea platonica

È evidente una certa relazione con il concetto platonico di «idea»; essa è però solo parziale, poiché gli archetipi per così dire «presentano l'idea platonica su una base empirica». ⁵⁴ Sia l'archetipo che l'idea significano qualcosa di formato, di «plastico», di «visto»; ma alle idee, diversamente dall'archetipo, inerisce «la proprietà dell'immutabilità»,⁵⁵ e devono perciò intendersi come forme eterne, trascendenti, *anteriori* a ogni esperienza. A tale proposito ci si potrebbe facilmente riferire alla distinzione di Jung tra l'«archetipo come tale» (non percepibile) e l'archetipo già divenuto percepibile, ossia «rappresentato»,⁵⁶ ammettendo che il primo «trascenda» la sfera psichica e nella sua essenza sia inafferrabile, solo «psicoide», e quindi esista anteriormente a ogni esperienza co-

⁵² Seguiamo qui le eccellenti formulazioni di P. Schmitt in *Archetypisches bei Augustin und Goethe*, in «Eranos Jahrbuch», vol. 12 speciale per il settantesimo compleanno di Jung, pp. 198 sgg. (1945).

⁵³ *Ibid.*, p. 114.

⁵⁴ *Sull'archetipo, con particolare riguardo al concetto di Anima* cit.

⁵⁵ P. Schmitt, *Archetypisches bei Augustin und Goethe* cit., p. 99.

⁵⁶ *Riflessioni teoriche sull'essenza della psiche* cit.

sciente, come l'idea platonica, ove però «trascendente» ed «eterno» devono intendersi non come concetti metafisici ma, empiricamente, come «al di là della coscienza». Se invece l'«idea» appare all'interno delle categorie di spazio e tempo nel regno della creazione, ossia nel regno della psiche cosciente in forma di un *eidolon*, allora in questo *eidolon*, come nell'«archetipo percepibile», si combinano un fattore eterno (idea) e un fattore materiale-temporale (modo di manifestazione); viene cioè espressa una bipolarità, un'antinomia. In questo senso si può dire con Jung che le idee eterne di Platone «conservate in un luogo superceleste» sono un'espressione filosofica degli archetipi psicologici.⁵⁷ In confronto alla chiarezza dell'idea, l'archetipo ha il vantaggio della vitalità. È «un organismo che vive di vita propria, “dotato di potenza generatrice”».⁵⁸

Negli archetipi la psiche fornisce senza interruzione quelle figure e quelle forme che rendono possibile la conoscenza come tale. Non esiste idea o visione essenziale che non abbia alla base forme archetipiche primordiali, sorte in un tempo in cui la coscienza non pensava ancora ma percepiva, in cui il pensiero era ancora essenzialmente rivelazione; niente di inventato, ma qualcosa di imposto dall'interno o di convincente in virtù della propria realtà immediata.⁵⁹ Pertanto gli archetipi non sono altro che forme tipiche di comprensione e di percezione, di esperienza e di reazione, di modi di comportamento attivi e passivi, immagini della vita stessa, «che si compiace di produrre forme, di dissolverle e di crearle di nuovo con l'antico stampo: e ciò avviene nel mondo materiale, nel mondo psichico e nel mondo spirituale».⁶⁰

Gli archetipi non sono immagini ereditate

Il confronto spesso addotto con l'*eidos* platonico e la distinzione finora trascurata tra l'«archetipo in sé», non percepibile, e l'archetipo percepibile, «rappresentato», divenuto manifesto nella sfera psichica, ha indotto a concepire gli archetipi quasi come «immagini finite» ereditate; ne sono nati malintesi e inutili polemiche.

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ *Tipi psicologici* cit.

⁵⁹ *Gli archetipi dell'inconscio collettivo* (1934/1954). Vol. 9, t. 1.

⁶⁰ P. Schmitt, *Archetypisches bei Augustin und Goethe* cit., p. 99.

È stato osservato da più parti che in base allo stato attuale delle conoscenze scientifiche è escluso che qualità o ricordi acquisiti possano essere ereditati. In tal modo si è deliberatamente dimenticato che per Jung gli archetipi rappresentano una condizione strutturale della psiche, la quale, in una certa costellazione (di natura interna ed esterna), è in grado di produrre identici «modelli», e ciò non ha nulla a che fare con l'ereditarietà di determinate immagini. Non si volle e spesso non si vuole ancora comprendere che queste «immagini primordiali», che del resto sono identiche o simili solo nel loro schema, nel loro modello fondamentale, si basano su un principio di forma che è sempre stato inerente alla psiche; sono «ereditate» solo nel senso che la struttura della psiche, così com'è, è un'eredità umana universale e porta in sé la capacità di esprimersi in determinate forme specifiche. Presumibilmente un uomo vivente su un altro pianeta – supposto che esista – avrebbe una psiche differente dalla nostra, i cui dati strutturali mostrerebbero anche forme primordiali, o archetipi, totalmente diversi.

Si deve perciò sottolineare che gli archetipi non sono rappresentazioni ereditate ma *possibilità di rappresentazioni* ereditate. «Essi appaiono solo nella materia formata come principi regolatori della sua forma.»⁶¹ Sono canali, predisposizioni, alvei di fiume in cui è profondamente penetrata l'acqua della vita. Questi «incanalamenti» formano per così dire quella rete psichica, con i rispettivi «punti nodali», che già all'inizio abbiamo definito *struttura complessuale della psiche* con i suoi «nuclei di significato». Dobbiamo presumere che siano gli ordinatori nascosti delle rappresentazioni; sono quel «modello primordiale» su cui si fonda l'*ordine invisibile* della psiche inconscia, la cui invincibile forza, nel corso dei millenni, ha modellato e rimodellato l'eterno significato dei contenuti caduti nell'inconscio, mantenendoli così in vita. Costituiscono un «sistema assiale potenziale» e – come un invisibile reticolo cristallino in una soluzione – sono in qualche modo preformati nell'inconscio, senza possedere un'esistenza materiale; sono per così dire degli *éternels incréés* (talvolta Jung usa anche questo termine di Bergson), i quali devono ricevere dalla coscienza consolidamento, chiarificazione e «veste» prima di poter apparire come «realtà materiale», come «immagine», insomma per poter nascere. Anche quando li incontriamo «in noi» (come ad esempio nel sogno), gli archetipi, non

⁶¹ *Psicologia analitica e arte poetica* (1922). Vol. 10, t. 1.

appena ne abbiamo consapevolezza, fanno parte del mondo esterno concreto, poiché da questo mondo esterno hanno tratto la materia di cui sono «rivestiti». «L'archetipo – afferma Jung – è per così dire una presenza “eterna”»,⁶² e dipende solo dalla costellazione⁶³ del momento la misura in cui viene percepito dalla coscienza.

L'«archetipo in sé» è un fattore inevidente, una disposizione che in un dato momento dello sviluppo dello spirito umano comincia ad agire ordinando il materiale conscio in determinate figure.

«Nessun archetipo può essere ridotto a semplici formule. Esso è un recipiente che non si può mai svuotare né riempire. In sé esiste solo potenzialmente, e quando prende forma in una materia non è più lo stesso che era stato prima. Persiste attraverso i millenni ed esige sempre nuova interpretazione.»⁶⁴

Nel suo «disegno fondamentale» l'archetipo è immutabile, nei suoi modi di manifestarsi è eternamente mutevole. Ma ciò sembra porre un limite invalicabile alla possibilità di interpretarlo e definirlo. Infatti «non dobbiamo cedere nemmeno per un momento all'illusione che un archetipo possa essere definitivamente spiegato e liquidato. Anche il migliore tentativo di interpretazione non è altro che una traduzione più o meno riuscita in un altro linguaggio metaforico».⁶⁵

Archetipo e Gestalt

In quanto «forma» ereditata, inizialmente non caratterizzata da alcun contenuto specifico, l'archetipo consente una connessione anche con la cosiddetta teoria della Gestalt, in quanto si può dire che quel che «è ereditato» è precisamente la «Gestalt», ossia la capacità della psiche di vivere in «forme» e di creare «forme», sia in senso letterale sia nel senso di totalità.⁶⁶

⁶² *Psicologia e alchimia* (1944). Vol. 12.

⁶³ Per «costellazione» s'intende, in questo contesto, il particolare stato di coscienza con cui l'inconscio sta in un rapporto di compensazione, il che si esprime nella distribuzione dell'energia psichica e in una carica corrispondente del rispettivo archetipo toccato e «chiamato in causa» da un problema attuale.

⁶⁴ *Psicologia dell'archetipo del Fanciullo* cit.

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ Vedi anche J. Jacobi, *La psicologia di Carl G. Jung*, Boringhieri, Torino 1965.

Anche i «criteri della Gestalt»,⁶⁷ come sono proposti da Christian von Ehrenfels (1859-1932), il fondatore della «psicologia della Gestalt», consentono alcune analogie. Essi sono: *a*) le forme contengono più della semplice somma dei loro elementi; *b*) le forme conservano il loro carattere e le loro proprietà caratteristiche anche se si modificano in un determinato modo i loro fondamenti. Esse sono quindi «totalità» (come gli archetipi) che non si possono definire ma solo «parafasare» o «esperire». «Totalità significa struttura chiusa determinata dal senso.»⁶⁸ In quanto tali, le totalità possono essere trasposte e variate, e ciò che rimane immutabile e riconoscibile è l'invariante, la forma come tale.⁶⁹ Una semplice melodia, ad esempio, in qualunque tonalità venga eseguita, non perde mai la sua forma fondamentale, e chi la conosce bene può individuarla anche nelle variazioni più complicate. Allo stesso modo, su una pianta con disegno a croce può essere edificata una chiesa di qualunque stile, sia esso gotico, moresco, barocco o moderno, senza che con questo vada perso il modello fondamentale a forma di croce. Non diversamente un archetipo – prendiamo ad esempio quello che deve esprimere la «creazione di una relazione» tra due «campi» – potrà mutare i suoi modi di manifestarsi dai più diversi ambiti di oggetti e di senso, e tuttavia conservare sempre la sua identità di significato; per esempio, ponte, arcobaleno, portone, passo di montagna, compromesso, arco di congiunzione possono riferirsi sempre a un significato uguale o perlomeno fondamentalmente simile, e tuttavia ciascuno, preso singolarmente, esprimerne un aspetto diverso e particolare.

Senza dubbio, nella concezione della psicologia della forma «Gestalt» significa qualcosa di puramente formale; la ricchezza di senso, che è un elemento costitutivo dell'archetipo, manca ampiamente. Infatti, sebbene nella teoria della forma «senso» denoti «ordine formale interno»,⁷⁰ questo ordine è però da intendersi solo

⁶⁷ Una buona sintesi della psicologia della forma si trova in D. Katz, *La psicologia della forma*, Boringhieri, Torino 1966.

⁶⁸ Rinvio a questo proposito all'interessante lavoro di K. W. Bash, *Gestalt, Symbol und Archetypus*, Schweiz. Z. Psychol., vol. 5, N. 2, 127-38 (1946), che indica nuove vie di connessione.

⁶⁹ Lorenz nota che le «immagini mnestiche acquisite», poiché i loro singoli contrassegni sono di «qualità non scambiabile», contrariamente agli «schemi innati», non sono trasponibili. Se osserviamo certe analogie tra il concetto di «schemi innati» e la teoria degli archetipi di Jung, non si possono negare anche singole somiglianze in rapporto alle connessioni di entrambi con la teoria della forma.

⁷⁰ D. Katz, *La psicologia della forma* cit.

come qualcosa di formale, come il «modello primordiale»; non vi è alcuna connotazione di contenuto come quella che l'archetipo può esprimere nelle immagini suscitate dalla sua carica emotiva. Al contrario, il «carattere di totalità» e la «trasponibilità» appartengono al fondamento essenziale e indispensabile sia dell'archetipo sia della forma. «Le forme sono totalità il cui comportamento non è determinato dal comportamento di loro elementi, ma dall'intima natura del tutto» (Wertheimer); va sottolineato anche qui che le «forme ottime» (cioè quelle dotate di pregnanza), esattamente come gli archetipi, non esistono già pronte e finite come le idee platoniche, ma derivano dal gioco di forze della sfera psichica come risultati necessari di leggi di ordine a esse inerenti.⁷¹

Gerarchia degli archetipi

Ogni archetipo è capace di sviluppo e differenziazione infiniti; come un albero vigoroso, può mettere rami e sbocciare in migliaia di splendidi germogli. Sembra ozioso chiedersi se siano tante o poche le forme primordiali o archetipi; in ultima analisi, questi possono essere ridotti alle possibilità di esperienze tipiche e fondamentali, e forse ricondotti all'unità di opposti primordiali quali chiaro/scuro, cielo/terra e altri ancora, sui quali si fonda la creazione stessa.

Quanto più profondo nell'inconscio è lo strato da cui sorge l'archetipo, tanto più scarso sarà il suo disegno fondamentale; tuttavia, quante più possibilità di sviluppo saranno in esso contenute, tanto più ricco sarà il suo significato. Un esempio può essere dato dalla genealogia degli dèi: «L'essenza di una divinità si dispiega nella sua discendenza. Quanto più in alto, vale a dire quanto prima in ordine di precedenza, le figure divine creatrici e generatrici si trovano nel sistema genealogico, tanto maggiore è il numero delle essenze racchiuse in esse, tanto più ricco e vario è il loro significato. E come in un sistema logico il concetto superiore rimane qualitativamente immutato e quantitativamente non diminuito anche dopo che da esso è stato derivato un certo numero di concetti subordinati, similmente le figure parentali conservano la loro immutata pienezza di

⁷¹ K. W. Bash, *Gestalt, Symbol und Archetypus* cit., p. 137.

essere e di essenza anche dopo che da esse si sono staccate le loro particolari modificazioni in forma di figli.»⁷²

Pertanto, se si volesse procedere con maggiore differenziazione, si potrebbe distinguere anche nel mondo degli archetipi un certo ordine gerarchico, definendo ad esempio quegli archetipi che non sono suscettibili di ulteriore riduzione e quindi rappresentano per così dire i «progenitori», come archetipi «primari», il loro dispiegamento, ossia i loro «figli», come archetipi «secondari», i «figli dei figli» come archetipi «terziari» e così via, fino a giungere a quelli che nel loro modo estremamente complicato di manifestarsi si trovano più vicini alla sfera nota della nostra coscienza e quindi posseggono la minore ricchezza di senso e di numinosità, ovvero di carica energetica. Una tale catena gerarchica potrebbe essere formata, per esempio, da quegli archetipi che manifestano le proprietà primigenie tipiche dell'intera famiglia umana, del sesso femminile, della razza bianca, dell'europeo, dell'uomo nordico, dello svizzero, dell'abitante di Basilea, della famiglia Müller e così via. È indiscutibile, infatti, che accanto agli archetipi che appartengono alla totalità della famiglia umana o dell'europeo, un abitante di Basilea ne renderà vivi alcuni che sono tipici solo per l'abitante di Basilea; questi ultimi poi devono essere considerati come variazioni dei primi, i quali sono dati nella struttura primordiale ma appaiono, nel modo di manifestazione (quindi nel «rivestimento») impresso dal rispettivo tempo e dalla rispettiva costellazione ambientale, in una concretizzazione individuale spaziotemporale della struttura fondamentale, così come nelle genealogie degli dèi gli archetipi vengono dimessi come «figli» dal seno della «famiglia primordiale» e di conseguenza assumono i più svariati aspetti. I bisogni primordiali, che permangono in realtà sempre identici, e le esperienze fondamentali tipiche ed eternamente ricorrenti dell'umanità garantiscono l'incrollabile consistenza degli archetipi, e creano nello stesso tempo quelle «tensioni magnetiche» all'interno della psiche grazie alle quali essi si manifestano di volta in volta nuovi e in variazioni e guise sempre diverse.⁷³

⁷² P. Philippson, *Untersuchungen über den griechischen Mythos*, Zürich 1944.

⁷³ Sembra procedere nella stessa direzione la proposta di E. Schneider in *Zur Psychologie des Unbewussten*, Schweiz. Z. Psychol., vol. 9, N. 2, pp. 104 sgg. (1952), di classificare anche gli archetipi secondo le tre caratteristiche che la caratterologia assegna comunemente alla persona (vale a dire generale, cioè collettiva; tipica, cioè pertinente al gruppo; singolare, cioè individuale).

Come la formazione di cristalli si basa su leggi fondamentali relativamente semplici, così gli archetipi rivelano certe proprietà fondamentali che li assegnano a determinati gruppi.⁷⁴ «Ci sono tipi di situazioni – afferma Jung – e tipi di figure che si ripetono frequentemente e in una corrispondenza di senso. Uso perciò anche il concetto di *motivo* per caratterizzare tali ripetizioni.»⁷⁵ I motivi tipici dell'inconscio collettivo sono qualcosa di simile, in linea di principio, per esempio alle analogie funzionali del mondo vegetale e animale: «Sono forme esistenti a priori, "impressioni" o norme biologiche dell'attività psichica.»⁷⁶ Gli archetipi formano tuttavia il «modello primordiale» per la personificazione di aspetti psichici parziali e quindi per figure di ogni genere, ma possono presentare anche il «disegno fondamentale» di connessioni e leggi astratte.⁷⁷

«La manifestazione psichica dello spirito indica chiaramente che essa è di natura archetipica, nel senso che il fenomeno che si chiama spirito dipende dall'esistenza di un'immagine primordiale autonoma, che esiste universalmente allo stato preconsciouso nella disposizione della psiche umana.»⁷⁸

Anche se si ritiene che un'automanifestazione dello spirito, per esempio un'apparizione di spiriti, non sia nient'altro che un'allucinazione, si tratta purtuttavia di un evento psichico spontaneo (non soggetto cioè al nostro arbitrio). È in ogni caso un «complesso autonomo». Anche il fatto che la psiche di ogni individuo nel corso del suo naturale sviluppo si dispieghi in una totalità che comprende in sé le diverse componenti come l'Io, l'inconscio, la persona, l'ombra ecc., è un fenomeno archetipico. Infatti la cristallizzazione di un Io più o meno stabile, per esempio, è un processo di sviluppo comune alla specie umana e la caratterizza. Appartiene all'essenza finalizzata della psiche di portare già in sé, come il seme, la predisposizione alla piena maturità, e di realizzare tale predisposizione in forma di processi archetipici.

⁷⁴ *Tipologia psicologica* (1928). Vol. 6.

⁷⁵ *Aspetto psicologico della figura di Core* (1941). Vol. 9, t. 1.

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ Vedi a questo proposito le osservazioni di W. Pauli in *Der Einfluss archetypischer Vorstellungen auf die Bildung naturwissenschaftlicher Theorien bei Kepler*, in *Naturerklärung und Psyche*, Studien aus dem C. G. Jung Institut Zürich, vol. 4 (1952), in cui egli attira l'attenzione sulle idee di Keplero in rapporto, ad esempio, alle connessioni delle rappresentazioni trinitarie con la tridimensionalità dello spazio.

⁷⁸ *Fenomenologia dello spirito nella fiaba* cit.

Allo stesso modo, anche il processo di individuazione, lo sviluppo potenziale dell'uomo in una personalità individuale, è un processo archetipico contenuto in germe in ogni psiche, che venga attualizzato o meno. E poiché ogni vita psichica si fonda del tutto su archetipi, e poiché si può parlare non solo di archetipi ma ugualmente di situazioni, esperienze, azioni, sentimenti, conoscenze ecc. archetipici, qualunque restrizione o delimitazione del concetto non farebbe che diminuire la sua ricchezza di senso e di implicazioni. Naturalmente il nostro giudizio intellettuale cerca sempre di definire l'archetipo in termini univoci, trascurando così l'essenziale, poiché ciò che dobbiamo considerare come peculiarità principale della sua natura è la sua polivalenza.⁷⁹

Inconscio collettivo

L'inconscio collettivo, in quanto matrice sovraperonale, in quanto somma illimitata di condizioni psichiche fondamentali accumulate in milioni di anni, possiede un'ampiezza incommensurabile e una profondità che non è scandagliabile; è l'equivalente interno della creazione dal primo giorno del suo essere e del suo divenire, un cosmo interno di infinità uguale a quella del cosmo esterno. La rappresentazione ampiamente accettata dell'inconscio collettivo come «di uno «strato» *al di sotto* della coscienza è perciò tanto infondata quanto ingannevole. Questa diffusa abitudine, frequente soprattutto fra persone di formazione filosofica e teologica, a identificare senz'altro l'inconscio con qualcosa di negativo, di sporco o di immorale, assegnandolo perciò alla regione più profonda della sfera psichica, proviene da una mancata distinzione tra l'inconscio personale e l'inconscio collettivo, in quanto l'intero inconscio, in linea con la teoria freudiana, è inteso come puro «serbatoio di materiale rimosso». Tuttavia l'inconscio collettivo non è il contenuto dell'esperienza ma la corrispondenza interna a essa, ovvero al mondo come totalità. A questo proposito si trascura il fatto che l'inconscio collettivo è di tutt'altra natura, in quanto comprende in sé tutti i contenuti dell'esperienza psichica umana, i più positivi come i più negativi, i più belli come i più brutti; e si dimentica altresì che l'inconscio collettivo è in sé, sotto ogni rispetto, comple-

⁷⁹ *Gli archetipi dell'inconscio collettivo* cit.

tamente «neutro», e i suoi contenuti ricevono la loro determinazione di valore e di luogo solo nel confronto con la coscienza.

Questo carattere «neutro» dell'inconscio collettivo ha indotto Jung a definirlo «oggettivo», in contrapposizione alla coscienza che, se non è trascinata da correnti inconsce, adotta e deve adottare sempre un punto di vista soggettivo, guidata dalla scelta e dall'atteggiamento personale; Jung ha coniato il termine molto appropriato «oggettivo-psichico». Dall'inconscio collettivo, infatti, attraverso gli archetipi, parla la voce non falsificata della natura, al di là del giudizio della coscienza e non influenzata dalle ingiunzioni e dalle proibizioni dell'ambiente, il cui deposito è riconoscibile nel materiale dell'inconscio personale.⁸⁰ Una determinazione topografica, ossia una distinzione fra gli strati «superiori» e «inferiori», si può forse in qualche modo applicare all'«inconscio personale», inteso come ricettacolo di contenuti rimossi *intra vitam*, strettamente legati alla vita pulsionale. Ma riguardo all'inconscio collet-

⁸⁰ Un equivoco non meno deplorabile domina anche in rapporto all'inconscio collettivo come fonte originaria di energia psichica, cioè della «libido indifferenziata», spesso confusa con il concetto aristotelico – quindi con un concetto metafisico – che suona *similmente*. Questo è forse persino il punto di partenza delle *obiezioni errate*, ma persistenti, così spesso sollevate da teologi contro le osservazioni di acquisizione empirica di Jung in rapporto alla rappresentazione di Dio nella vita psichica. Il tentativo di Schneider (vedi sopra, nota 73) di sostituire il concetto di inconscio collettivo con quello di un «inconscio istintivo», allo scopo di «porre gli archetipi su un fondamento comprensibile», fallisce proprio dinanzi al fatto che gli «archetipi in sé», la cui somma costituisce l'inconscio collettivo, sono precisamente trascendenti la coscienza e perciò *non* «afferrabili». La loro esistenza può essere dedotta solo dalla fenomenologia collettiva, universalmente umana, non individuale, della psiche. Come Schneider nota giustamente, «la loro azione formativa si estende nel corporeo», e «facendo irruzione nel conscio sono attivi nel plasmare immagini». Ed è vero che nell'archetipo percepibile si esprimono «fattori d'ordine» dell'inconscio, ma questo non può essere considerato solo come «organo corporeo plasmatore di forme e creatore di funzioni per la conduzione del corpo». Infatti gli archetipi indicano anche ideazioni al di là del corporeo, fatti e fattori metafisici, simboli ecc. che non sono contenuti nell'espressione «inconscio istintivo». Vedi su questo *Riflessioni teoriche sull'essenza della psiche* cit. Anche se Schneider volesse espressamente difendersi contro il fatto che le sue considerazioni vengono designate come «psicologia biologica», il suo concetto di inconscio istintivo rimane però completamente prigioniero del biologico, sebbene egli vi includa anche la coscienza – e anzi proprio perché vi include solo questa – e non prenda in considerazione il «protendersi» del metafisico nello psichico, quindi la sua funzione formatrice di idee. L'inconscio collettivo è caratterizzato da Jung come psicoide, ossia come trascendente la coscienza. Se lo si caratterizza come spirituale, istintivo ecc. si fa un'asserzione su qualcosa che, proprio perché inconscio, non può essere oggetto di asserzioni. Si possono solo *descrivere gli effetti* che ne derivano.

tivo, non è affatto stabilito che esso non sia rappresentabile con ugual diritto come situato sopra, intorno, sotto o accanto alla coscienza, in quanto tale concetto euristico è suscettibile di «rappresentazione». «Secondo le mie esperienze – scrive Jung – la coscienza può pretendere solo una *posizione relativamente centrale* e deve tollerare il fatto che la psiche inconscia la trascenda e per così dire la circonda *da tutti i lati*. Dai contenuti inconsci essa è legata *all'indietro* a condizioni fisiologiche da un lato, e a presupposti archetipici dall'altro. È però anticipata *in avanti* da intuizioni le quali sono condizionate a loro volta in parte da archetipi, in parte da percezioni subliminali, che sono connesse con la relatività spaziotemporale dell'inconscio.»⁸¹

Ancora più precisamente Jung scrive: «Dobbiamo (...) abituarci al pensiero che la coscienza non è affatto un qui e che l'inconscio non è affatto un là. *La psiche presenta piuttosto una totalità conscio-inconscia.*»⁸²

Archetipo e sincronicità

I fenomeni, a volte interpretati come «miracolo» e a volte come «puro caso», nei quali le percezioni interne (presentimenti, visioni, sogni ecc.) mostrano una significativa simultaneità con le esperienze esterne, che si collocano nel presente, nel passato o nel futuro – così, per esempio, anche tutto ciò che va sotto il nome di telepatia⁸³ – non appartengono più soltanto a questa «regione centrale» della coscienza, ma sono tutti fenomeni di quel «territorio periferico» in cui precisamente i campi psichici conscio e inconscio si toccano o si intersecano, come avviene abitualmente quando si abbassa la soglia della coscienza, e contenuti inconsci irrompono spontaneamente nell'area della coscienza. Perciò possono essere per così dire sperimentati e conosciuti simultaneamente, in quanto la relatività spaziotemporale e l'acausalità dominanti nell'inconscio entrano simul-

⁸¹ *Psicologia e alchimia* cit.

⁸² *Riflessioni teoriche sull'essenza della psiche* cit.

⁸³ «Come mettono in evidenza gli esperimenti ESP (Extra Sensory Perception) di Rhine, ogni interesse (emotivo) rafforzato o fascino è accompagnato in una certa misura da fenomeni che possono essere spiegati solo da una relatività psichica di tempo, spazio e causalità. Poiché l'archetipo possiede di regola una certa numinosità, esso è in grado di suscitare proprio quel fascino che a sua volta è accompagnato dai cosiddetti fenomeni di sincronicità. Questi consistono in una *coincidenza di senso* tra due o più fatti non congiunti causalmente, ma accordantisi nel senso» (*Aion. Ricerche sul simbolismo del Sé*, 1951. Vol. 9, t. 2).

taneamente nel campo della coscienza e vi diventano attive. Si tratta di una connessione di eventi in circostanze che non sono di natura causale, ma esigono precisamente un altro principio esplicativo:⁸⁴ le loro cause ultime sono senza dubbio gli archetipi.

Gli studi e le analisi che Jung già da lungo tempo ha dedicato a tali fenomeni lo hanno indotto, negli ultimi anni, a ipotizzare un nuovo principio naturale che si manifesta sotto determinate condizioni psichiche e «si aggiunge come quarto alla triade spazio, tempo, causalità». Egli chiamò tale principio, in opposizione a «sincronismo» (simultaneità), «sincronicità».⁸⁵ Con tutta evidenza, intese definire la sincronicità come «coincidenza temporale di due o più eventi in relazione non causale tra loro, i quali hanno un contenuto significativo identico o simile», coincidenza che è propria anche di tutti i «dati di fatto a priori» e rispettivamente degli «atti di creazione nel tempo».⁸⁶ «Per quanto ciò possa sembrare incomprensibile – egli dice – si è tuttavia costretti, in ultima analisi, a supporre che nell'inconscio ci sia qualcosa come una conoscenza a priori, o meglio una "presenza" di eventi a cui manca ogni fondamento causale»,⁸⁷ e che in caso di costellazione appropriata si manifesta percettibilmente. In questo contesto Jung riprende da un nuovo punto di vista anche il vecchio problema, mai soddisfacentemente risolto, del parallelismo psicofisico, e tenta di dargli un nuovo senso. Egli scrive: «La sincronicità possiede proprietà di cui bisogna tenere possibilmente conto per chiarire il problema anima-corpo. È soprattutto il fatto dell'ordine acausale o meglio, dell'ordinamento significativo, che potrebbe gettar luce sul parallelismo psicofisico.»⁸⁸ *Physis* e *psyché* si possono considerare infatti come i due aspetti di una medesima realtà, ordinati secondo un parallelismo significativo; sono per così dire «sovrapposti», sono «sincroni», e nella loro cooperazione sono incomprensibili sulla base della sola causalità. Ma questo «ordinamento acausale»,⁸⁹ come Jung chiama i fattori inconsci, non è nient'altro che la struttura archetipica dell'incon-

⁸⁴ *La sincronicità come principio di nessi acausali* cit.

⁸⁵ «La sincronicità non è un'idea filosofica ma un concetto empirico che postula un principio necessario alla conoscenza» (*ibid.*).

⁸⁶ *Ibid.*

⁸⁷ *Ibid.*

⁸⁸ *Ibid.*

⁸⁹ «La sincronicità in senso stretto è solo un caso particolare del generale ordinamento acausale, e precisamente quello della simultaneità dei processi psichici e fisici» (*ibid.*).

scio collettivo, e l'archetipo, allorché diventa percepibile alla coscienza, «è la forma dell'ordinamento psichico a priori, riconoscibile nell'introspezione». Mediante la sua aumentata carica energetica, ovvero il suo aumentato effetto numinoso, esso evoca in colui che lo vive quell'emotività rafforzata che costituisce il presupposto per l'emergere e per l'esperienza dei fenomeni sincronici.⁹⁰ In questa prospettiva l'archetipo, oltre alla sua funzione di fattore formativo all'interno della psiche individuale, assume anche il significato più ampio di un «ordine» al quale «sono soggetti sia la psiche di colui che conosce, sia ciò che è conosciuto nella percezione».⁹¹ Può essere considerato come l'*ordinatore delle rappresentazioni*, agente dal fondo dell'inconscio, come una specie di «regolatore e organizzatore».⁹² La vita dell'archetipo, paragonata al nostro legame individuale con il tempo, è senza tempo e senza confini. «La nostra vita è infatti la stessa che è sempre stata in eterno; è tutto fuorché effimera, nel senso nostro, perché i medesimi processi fisiologici e psicologici propri dell'uomo da centinaia di migliaia d'anni durano tuttora e danno al sentimento interiore la profonda intuizione dell'«eterna» continuità di quel che vive. Ma il nostro Sé, quale compendio del nostro sistema vivente, non soltanto contiene il deposito e la somma di tutta la vita vissuta, ma è anche il punto di partenza, il terreno materno gravido di tutta la vita futura, il presentimento della quale è intimamente altrettanto chiaro quanto l'aspetto storico. Da questo fondamento psicologico proviene legittimamente l'idea dell'immortalità.»⁹³

Per questa ragione anche l'archetipo, come ogni altro elemento psicologico vivo, ha la proprietà essenziale della *bipolarità*. Infatti anche l'archetipo, volto sia «all'indietro» che «in avanti», unisce in sé, in una totalità significativa, integrato per così dire in un'immagine di Giano, tutte le possibilità di ciò che è già stato e di ciò che deve ancora divenire. Sulla base di tale bipolarità anche il suo aspetto apportatore di salute può essere inteso come una parte di sviluppo psicologico anticipatorio, e utilizzato per il trattamento analitico.

⁹⁰ *Ibid.*

⁹¹ W. Pauli, *Der Einfluss archetypischer Vorstellungen* cit., pp. 111 sg.

⁹² Questa proprietà, secondo la concezione di Jung, è posseduta in sommo grado anche dall'archetipo del «centro psichico», cioè il Sé.

⁹³ *L'Io e l'inconscio* (1928). Vol. 7. La biologia moderna ha tentato di spiegarla con la «vita eterna» della cellula originaria.

«Tutti gli archetipi, come hanno un carattere positivo, favorevole, chiaro, rivolto verso l'alto, così hanno anche un aspetto rivolto verso il basso in parte negativo e sfavorevole, in parte ctonio.»⁹⁴
 «Nell'inconscio i singoli archetipi non sono tra loro isolati ma si trovano in uno stato di contaminazione, di totale interpenetrazione e fusione.»⁹⁵ Spesso è compito «quasi disperato isolare un singolo archetipo dal tessuto vivente della psiche, ma nonostante il loro stato di fusione essi formano delle unità intuitivamente comprensibili».⁹⁶

Archetipo e coscienza

«I mutamenti cui un uomo può soggiacere non variano all'infinito, ma rappresentano varianti di certi tipi di avvenimenti il cui numero è ristretto. Presentandosi una situazione di emergenza, nell'inconscio viene costellato l'archetipo corrispondente. Avendo carattere numinoso, possedendo cioè un'energia specifica, quest'archetipo attirerà i contenuti della coscienza, cioè le idee concepite in virtù delle quali esso diviene percepibile e quindi capace di realizzazione sul piano della coscienza. Il passaggio dell'archetipo nella coscienza è avvertito come un'illuminazione e una rivelazione o un'ispirazione salutare.»⁹⁷

Solo nell'incontro con la coscienza, ossia quando la luce della coscienza li rischiarava rendendoli «percepibili», in altre parole quando i loro contorni emergono sempre più netti dall'oscurità e si riempiono di contenuto individuale, gli archetipi ricevono per la nostra coscienza la qualità della differenziabilità e di conseguenza la possibilità di essere appresi, compresi, elaborati e assimilati da essa. «Naturalmente un'entità psichica può essere un contenuto di coscienza, vale a dire può essere rappresentata, solo se possiede rappresentabilità, cioè appunto *capacità d'immagine*»;⁹⁸ solo allora può divenire accessibile all'elaborazione in un'analisi, ed essere tradotta

⁹⁴ *Fenomenologia dello spirito nella fiaba* cit. Già nella discussione sui complessi si è riconosciuta la struttura contraddittoria e contrappuntistica come una proprietà essenziale della psiche, che esclude per principio la sua piena comprensione da un punto di vista puramente razionale.

⁹⁵ *Gli archetipi dell'inconscio collettivo* cit.

⁹⁶ *Psicologia dell'archetipo del Fanciullo* cit.

⁹⁷ *Simboli della trasformazione* cit.

⁹⁸ *Spirito e vita* (1926). Vol. 8.

in una formula conscia. Tale processo è assolutamente necessario, perché i contenuti dell'inconscio collettivo non sono che «nuclei di significato carichi di energia» dotati di un molteplici potere magico e affascinante, e – come dèi che richiedono di essere propiziati – attraverso una «mutata denominazione» devono essere «spogliati della loro realtà»⁹⁹ e autonomia, ossia tradotti in un linguaggio comunicabile al fine di poter adempiere al loro scopo nell'economia psicologica. Conformemente a ciò, Jung scrive: «La psicologia traduce dunque il linguaggio arcaico del mito in un mitologema moderno, non ancora riconosciuto come tale, che costituisce un elemento del mito "scienza". Questa attività "disperata" è mito vivo e vissuto e perciò soddisfacente e persino salutare per persone di temperamento corrispondente.»¹⁰⁰

Se per esempio nel lavoro analitico una tale traduzione riesce, allora le energie pulsionali che si trovano nei contenuti inconsci vengono incanalate nella coscienza, dove diventano una nuova fonte di energia.¹⁰¹ Così il nostro mondo personale conscio viene nuovamente legato all'esperienza primordiale dell'umanità, e «l'uomo storico universale in noi porge la mano all'uomo divenuto appunto individuale»: ¹⁰² la via, interrotta o sbarrata, che conduce alle radici e alle fonti della nostra vita psichica, è di nuovo aperta. Di qui si comprende anche l'effetto liberatorio che può aversi per una psiche malata, distaccata dal suo ordine naturale, quando essa incontra e affronta gli archetipi.

Quando un individuo si trova in una situazione psichica molto seria e che a prima vista non presenta vie d'uscita, intervengono spesso sogni archetipici che mostrano una possibilità di progresso a cui non si sarebbe mai pensato. Sono soprattutto tali situazioni, che costellano con grande regolarità un archetipo mediante sogni oppure incontri ed esperienze, a scuotere l'inconscio. In tali casi lo psicoterapeuta, in quanto comprende il linguaggio dell'inconscio e sa interpretarlo, non potrà fare a meno di trovare, a un problema razionalmente inaccessibile, un'altra soluzione alla quale lo guida l'inconscio del paziente. Quando il paziente viene avvicinato sulla base di tale comprensione, «gli strati più profondi dell'inconscio, e cioè le immagini primordiali, vengono attivate spianando la strada

⁹⁹ *Considerazioni generali sulla teoria dei complessi* (1934). Vol. 8.

¹⁰⁰ *Psicologia dell'archetipo del Fanciullo* cit.

¹⁰¹ *I fondamenti psicologici della credenza negli spiriti* (1920/1948). Vol. 8.

¹⁰² *Psicoterapia e concezione del mondo* cit.

alla trasformazione della personalità».¹⁰³ «Il profano, che non ha alcuna possibilità di osservare il comportamento dei complessi autonomi, perlopiù è incline, seguendo una tendenza generale, a far derivare l'origine dei contenuti psichici dall'ambiente. Per quanto riguarda i contenuti rappresentativi della coscienza, questa opinione è certo giustificata. Ma oltre a questi, vi sono anche reazioni affettive, irrazionali, e impulsi a un ordinamento (archetipico) del materiale conscio, i quali provengono dall'inconscio. Quanto più chiaramente l'archetipo si manifesta, tanto più forte è il suo "fascinosum" e quindi lo si definisce "demoniaco" (...) Una tale asserzione significa possessione da parte di un archetipo. Le rappresentazioni su cui si fonda l'asserzione sono necessariamente antropomorfe, e in ciò si distinguono dall'archetipo ordinatore che in sé è oscuro, perché inconscio. Ma esse dimostrano che un archetipo è divenuto *attivo* (...) L'attivazione di un archetipo è molto probabilmente dovuta a un mutamento dello stato di coscienza, che esige una nuova forma di compensazione»,¹⁰⁴ la quale dal canto suo conduce a una nuova ripartizione dell'energia psichica e a un corrispondente riordinamento della situazione psichica. In tali casi «si deve seguire la natura come guida, e ciò che allora fa il medico *non consiste tanto nella cura quanto piuttosto nello sviluppo delle possibilità creative che si trovano nel paziente stesso*».¹⁰⁵

Spesso l'archetipo si pone di fronte all'individuo nella forma di qualcosa d'invisibile, di qualcosa che difficilmente si fa notare; e ciò vale tanto per le figure del mondo esterno che per quelle del mondo interno. E ciò nonostante – come Jung ha appropriatamente rilevato – esso ha «un potere fatale (...) Gli archetipi hanno questa peculiarità in comune con il mondo atomico, che proprio ai nostri giorni dimostra con evidenza che quanto più profondamente l'esperimento del ricercatore penetra nel mondo dell'infinitamente piccolo, tanto più disastrosi sono gli importi di energia che ivi trova incatenati. Che l'effetto massimo provenga dalle cause minime è divenuto chiaro non solo nel campo della fisica ma anche in quello della ricerca psicologica. Quante volte, nei momenti critici dell'esistenza, un tutto dipende da un nulla apparente!».¹⁰⁶

¹⁰³ *La sincronicità come principio di nessi acausali* cit.

¹⁰⁴ *Saggio d'interpretazione psicologica del dogma della Trinità* cit.

¹⁰⁵ *Scopi della psicoterapia* (1929). Vol. 16.

¹⁰⁶ *Fenomenologia dello spirito nella fiaba* cit.

Perciò, secondo Jung, presto o tardi fisica atomica e psicologia dell'inconscio si avvicineranno in maniera considerevole, poiché entrambe, indipendentemente l'una dall'altra e da direzioni opposte, sospingono verso un campo trascendentale, la prima con la rappresentazione dell'atomo, la seconda con quella dell'archetipo.¹⁰⁷

Un esempio di sogno

Il sogno seguente vorrebbe servire da illustrazione per una più precisa comprensione del ruolo e dell'azione che può avere un archetipo. Il sognatore è un medico francese, un internista, di trentacinque anni, molto razionalista, il quale per la sua capacità di formulazioni brillanti e il suo vigore intellettuale era stato indotto a supporre di *essere* un medico di eccezione e che fosse *opera sua* se i suoi pazienti guarivano; il suo potere e la sua volontà avevano una straordinaria potenza. Questa inflazione dell'Io trascurava tuttavia completamente il fatto che le doti creative da lui possedute in notevole misura in gioventù erano state totalmente soffocate, e anche il suo mondo affettivo era paralizzato e malato. Il sogno dovette quindi adoperarsi a correggere questa situazione unilaterale della coscienza, che già minacciava il suo equilibrio psichico, attraverso un'impressionante compensazione di natura archetipica. Questo è il sogno:

Sto seduto su una panca di pietra. Dietro di me, un po' più in alto, seduto ugualmente su una pietra, c'è un sacerdote di nobile figura (un po' simile al Sarastro del *Flauto magico*) vestito di lunghi paramenti bianchi. Siede esattamente dietro di me, immobile; solo gli occhi mostrano che è vivo. Poco appropriatamente, io sono in abito da sera, un abbigliamento ben poco adatto alla caverna di pietra. Il tetto e le pareti della caverna sono coperti di pietre scintillanti che sfavillano come gemme. A questo punto viene introdotta una ragazza. È vestita poveramente, con abito come da ospedale. È in stato catatonico, e passivamente si lascia mettere a sedere su una panca di pietra di fronte a me. È assolutamente inaccessibile e priva di reazioni. Poi comincio a parlare con lei. Le parlo a voce bassa, gentilmente; continuo a parlarle, e lentamente, gradualmente lo stato di stupore l'abbandona. Comincia a muoversi, si alza e infine comincia a guardarmi con occhi svegli e sani. Si trasforma a vista d'occhio da una psicotica in una ragazza giovane e sana, che ora nel corso dell'ulteriore trasformazione assume qualità

¹⁰⁷ *Aion* cit.

favolose; alla fine si mette a danzare come una silfide attraverso la caverna per poi scomparire definitivamente.

Per tutto questo tempo il sommo sacerdote è rimasto immobile, seduto dietro di me sul suo alto seggio, e io sapevo che avevo potuto guarire la ragazza solo in forza del suo influsso mana. Il sogno mi lasciò un sentimento di profonda sicurezza e di fiducia nella figura di quest'uomo dal quale era venuto ed era passato attraverso di me il potere risanante.

Un commento a questo sogno è superfluo. La sua interpretazione è già contenuta in esso. Chi guarisce non è il presunto onnisciente, l'uomo di volontà, ma la forza che «sta dietro di lui» e passa attraverso di lui, cioè l'«archetipo dello spirito». Se egli lo lascia passare con umiltà «attraverso di sé», allora l'aspetto femminile-motivo del sognatore, fino a quel momento irrigidito e malato, si riempie di nuova vita, diventa nuovamente sano e facile agli slanci, com'era un tempo la sua dote poetica, ora paralizzata.¹⁰⁸ Poiché l'eroe (qui il sognatore) quando si trova in una situazione disperata e senza uscita, per motivi intrinseci ed estrinseci, non è in grado di compiere quest'azione (ossia l'«autoguarigione»), allora come compensazione della deficienza si fa avanti la conoscenza necessaria in forma di un pensiero personificato,¹⁰⁹ precisamente nella forma del «vecchio saggio» che porta consiglio e aiuto.

A chiunque abbia ancora una scintilla di vita nella coscienza, o un residuo di ricettività, non riuscirà facile non prestare ascolto alla «comunicazione» di un tale sogno, o eliminarlo razionalisticamente come una «fantasia». Tale «comunicazione» si impone alla coscienza con tutta la sua forza, costringe a prenderla in considerazione, rendendo così possibile una trasformazione d'atteggiamento. Se invece fosse respinta, ossia se l'archetipo che parla attraverso di essa non fosse riconosciuto, «allora esso appare da dietro *in his wrathful form*, nella sua "forma adirata", quale "figlio del caos", tenebroso malfattore, anticristo invece che redentore, come dimostra chiaramente la storia attuale».¹¹⁰ E ciò vale non solo per l'umanità ma per ogni singolo individuo, dalla cui totalità essa è costituita. Sono esempi convincenti, a questo proposito, coloro che manifestano sempre la «migliore volontà» e senza accorgersene trascinano sé stessi e tutto ciò che li circonda negli abissi minacciosi del loro inconscio, i molti

¹⁰⁸ Un'interpretazione dettagliata di tutti gli elementi e aspetti di questo sogno molto significativo non sembra necessaria nel presente contesto.

¹⁰⁹ *Fenomenologia dello spirito nella fiaba* cit.

¹¹⁰ *Saggio d'interpretazione psicologica del dogma della Trinità* cit.

psicotici e nevrotici convinti che il male non sta mai in loro stessi ma sempre negli altri, i quali perciò devono essere perseguitati e condannati.

«In realtà non ci si libera mai della base archetipica in modo legittimo, a meno che non si sia disposti a pagare il prezzo di una nevrosi, come non ci si può sbarazzare, senza commettere suicidio, del corpo e dei suoi organi vitali.»¹¹¹

Infatti gli archetipi, come voce della specie umana, sono i grandi *fattori di ordine* che, se trascurati o violati, producono caos e distruzione. Possono essere considerati come «suscitatori infallibili di disturbi nevrotici e persino psicotici, dato che si comportano esattamente come gli organi del corpo o i sistemi funzionali organici trascurati o maltrattati».¹¹² Emergendo dal sottofondo psicoide, essi esercitano un influsso *ordinatore* sui decorsi psichici e sui contenuti della coscienza, dirigendoli per vie labirintiche verso una possibile totalità, poiché «determinano la natura e il decorso della configurazione con un'apparente prescienza, o come se fossero a priori in possesso del fine da circoscrivere con il processo di centramento».¹¹³ Sono così anche i costanti protettori e portatori di salute per l'individuo, in grado di eliminare ogni ingorgo e di superare in modo sensato ed efficace ogni scissione. Perciò colui che parla con «immagini primordiali» è come se parlasse «con mille voci; egli afferra e domina e al tempo stesso eleva ciò che esprime, dallo stato di precarietà e di caducità alla sfera delle cose eterne; egli innalza il destino personale a destino dell'umanità e al tempo stesso libera in noi tutte quelle forze soccorritrici che sempre hanno reso possibile all'umanità di sfuggire a ogni pericolo e di sopravvivere persino alle notti più lunghe».¹¹⁴

¹¹¹ *Psicologia dell'archetipo del Fanciullo* cit.

¹¹² *Ibid.* Vedi anche ciò che è stato già detto circa il rapporto tra archetipo e complesso.

¹¹³ *Riflessioni teoriche sull'essenza della psiche* cit.

¹¹⁴ *Psicologia analitica e arte poetica* cit.

Capitolo 4

Simbolo

Archetipo e simbolo

Se l'archetipo si manifesta nell'*hic et nunc* spaziotemporale e può essere percepito in una qualche forma dalla coscienza, allora parliamo di *simbolo*. Ciò significa che ogni simbolo è in pari tempo anche un archetipo, che *deve* essere determinato da un «archetipo in sé», non percepibile, ossia *deve* avere un «disegno fondamentale archetipico» per poter apparire come simbolo, ma che un archetipo non dev'essere necessariamente identico a un simbolo. In quanto struttura di contenuto dapprima indeterminabile, in quanto «sistema di disposizioni», «centro invisibile di forze» ecc., come abbiamo già definito l'«archetipo in sé», esso è in verità *sempre un simbolo potenziale*, e il suo «nucleo dinamico» in ogni momento – vale a dire ogniqualvolta sussista una costellazione psichica generale, una idonea situazione di coscienza – è *pronto ad attualizzarsi e a manifestarsi come simbolo*.

«L'anima è di per sé stessa l'unica esperienza diretta e la *conditio sine qua non* della realtà soggettiva del mondo. I simboli che essa crea hanno per base l'archetipo inconscio, ma la loro forma manifesta risulta dalle idee acquisite dalla coscienza. Gli archetipi sono elementi strutturali numinosi della psiche; possiedono una certa autonomia e una certa energia specifica in virtù della quale hanno il potere di attirare i contenuti della coscienza che loro meglio convengono.»¹

¹ *Simboli della trasformazione* (1912/1952). Vol. 5.

«L'inconscio fornisce per così dire la forma archetipica che in sé è vuota e perciò non rappresentabile. Essa però viene subito riempita dalla coscienza con materiale rappresentativo affine o simile, e resa percepibile.»²

Non appena, cioè, il contenuto puramente umano collettivo dell'archetipo, che rappresenta il materiale grezzo fornito dall'inconscio collettivo, entra in relazione con la coscienza e con la sua proprietà modellatrice, l'archetipo prende «corpo», «materia», «forma plastica» ecc.; diventa rappresentabile, e solo allora diventa una vera *immagine*, un'immagine archetipica, un simbolo. Se lo si volesse definire dal punto di vista funzionale, si potrebbe dire che l'«archetipo in sé» è essenzialmente energia psichica concentrata, ma che il simbolo vi aggiunge il modo di manifestazione mediante il quale quell'energia diventa, appunto, discernibile. In questo senso Jung definisce il simbolo anche come «essenza e immagine dell'energia psichica». Per questo non si può *mai* incontrare l'«archetipo in sé» *direttamente*, ma *solo indirettamente* quando viene manifestato nell'immagine archetipica, in un simbolo, o in un sintomo, o in un complesso. Finché qualcosa è inconscio, non è possibile asserire nulla a suo riguardo; perciò ogni asserzione sull'archetipo rimane un'«inferenza».³ Gran parte delle confusioni e degli equivoci nascono dal fatto che continuamente si trascura di prestare la dovuta attenzione a questa circostanza: qui abbiamo infatti una delle differenze essenziali tra i concetti di «archetipo» e di «simbolo».⁴

Un simbolo non è mai totalmente astratto, ma è sempre nello stesso tempo «incarnato». Per questa ragione anche le connessioni

² *L'albero filosofico* (1945/1954). Vol. 13.

³ Purtroppo predomina ancora in numerosi psichiatri e psicoterapeuti la convinzione che solo ciò che è afferrabile e comprensibile attraverso i nostri organi di senso è «reale» e può costituire il fondamento di un'asserzione scientifica. Lo stesso Medard Boss, cui la psicologia del profondo deve peraltro contributi di grande valore, in *Der Traum und seine Auslegung*, Bern 1953, e in particolare nel capitolo sull'archetipo, dimostra di aderire al punto di vista sopra menzionato. Non riesce ad accettare concetti come archetipo, simbolo, o l'inconscio in generale, neppure come ipotesi di lavoro. Per lui sono solo parole vuote, prive di senso. Di conseguenza, riconduce le manifestazioni della psiche al loro aspetto di comportamento in relazione al mondo circostante, riducendo così la vita psichica a un sistema di relazioni potenziali con il mondo.

⁴ Per poter distinguere nel modo più esatto possibile tra l'archetipo in sé, ossia l'archetipo quiescente, non attualizzato e quindi non percepibile, e quello già apparso nell'area della coscienza, ossia reso evidente dalla coscienza (ad esempio, in un'immagine archetipica), il termine «simbolo» è stato applicato in genere solo al secondo.

più astratte, le situazioni o idee di natura archetipica, se non vengono illustrate in specifiche forme, figure, immagini, oggetti ecc. (che possono essere tanto di natura concreta, come ad esempio le forme vegetali, animali e umane,⁵ quanto di natura astratta, come ad esempio il circolo, il cubo, la croce, la palla ecc.), vengono perlomeno tradotte in processi *raffigurabili*, in eventi suscettibili di essere rappresentati in immagini. Fu questo potere dell'anima umana di produrre immagini che, per esempio, fuse l'archetipo del «conflitto tra luce e oscurità o tra bene e male» nella forma della lotta dell'eroe con il drago (motivo primordiale di molte cosmogonie), oppure tradusse l'archetipo dell'«idea della morte e della rinascita» in un decorso rappresentabile della vita dell'eroe o anche nel simbolo del labirinto⁶ e divenne creatore dello sconfinato regno dei miti, racconti, fiabe, poemi epici, ballate, drammi, romanzi e così via. Vediamo questo potere all'opera in modo particolarmente evidente in tutte le grandi ed eterne creazioni dell'arte che, in modo inesauribile, collegano un passato remotissimo con un futuro ancora lontano; vediamo nelle visioni dei veggenti, nelle apparizioni e nei segni visti dai santi e dai mistici, nelle fantasie dei poeti e, non ultimo, nel mondo notturno dei sogni, come esso, instancabilmente e senza sosta, produce simboli sempre nuovi dall'inesauribile tesoro degli archetipi dell'inconscio collettivo.

Parlando di una simile trasposizione di idee archetipiche in un accadimento simbolico – di cui il Vangelo in particolare offre gli esempi più meravigliosi – si usa talvolta anche il termine «parabola» o «metafora». Ma la psicologia junghiana preferisce usare il termine «simbolo» anche per tali decorsi, così come per singole sequenze di immagini archetipiche in sé concluse. Le linee di demarcazione fluttuanti, la difficoltà spesso insuperabile di trasporre visione ed esperienza nel linguaggio concettuale, e altresì il continuo sviluppo e approfondimento delle conoscenze di Jung, rendono difficile discernere nelle sue opere le connessioni e le differenze tra archetipo e simbolo che ho qui descritto. Del resto, noi cerchiamo di formulare e di comunicare in termini di linguaggio fatti che già per loro natura si prestano solo difficilmente a tale trattamento. E questo non verrà mai abbastanza sottolineato.

⁵ Vedi *L'albero filosofico* cit.

⁶ Per maggiori dettagli vedi K. Kerényi, *Labyrinth-Studien*, in «Albae Vigiliae», N. 15 (Amsterdam 1943).

Che cos'è un simbolo?

La parola simbolo (*symbolon*), derivata dal verbo greco *symbollo*, è stata soggetta in ogni tempo alle definizioni e interpretazioni più disparate. Esse però hanno tutte in comune il fatto che con tale termine si deve definire qualcosa che dietro al senso oggettivo e visibile ne nasconde un altro invisibile e più profondo. «I simboli sono metafore dell'eterno in forme del transeunte; entrambi sono in essi "gettati insieme", fusi tra loro in un'unità di senso»: così si legge in Doering.⁷ In maniera simile si esprime Bachofen: «Il simbolo desta presagi, il linguaggio può solo spiegare (...) Il simbolo spinge le sue radici fin nelle più segrete profondità dell'anima, il linguaggio sfiora la superficie della comprensione come un alito silenzioso di vento (...) Solo il simbolo riesce a combinare gli elementi più diversi in un'impressione unitaria (...) Le parole rendono finito l'infinito, i simboli portano lo spirito oltre i confini del finito, del diveniente, nel regno dell'essere infinito. Essi destano suggestioni, sono segni dell'ineffabile e inesauribili come questo.»⁸ E così pure Creuzer: il simbolo «può, in un certo senso, rendere visibile anche il divino (...) Con potere irresistibile attira a sé il contemplativo e, con la forza della necessità, come lo spirito stesso del mondo, conquista la nostra anima. È una sorgente esuberante di idee vive che si agita in esso; e ciò che la ragione, unitamente all'intelletto, cerca di raggiungere con una successione di inferenze, essa con il simbolismo lo conquista, unitamente al senso, totalmente e in una volta (...) Chiamiamo simboli queste espressioni supreme della facoltà di formazione d'immagini (...) sono loro caratteristiche (...) l'istantaneità, la totalità, l'impenetrabilità dell'origine, la necessità. Per mezzo di un'unica parola vengono qui caratterizzate l'epifania del divino e la trasfigurazione dell'immagine terrestre».⁹ Goethe si esprime a questo proposito in modo particolarmente felice: «Il simbolismo trasforma il fenomeno in idea, l'idea in immagine, e ciò in modo che l'idea rimane nell'immagine sempre infinitamente

⁷ O. Doering, *Christliche Symbole*, Freiburg i. B. 1933.

⁸ J. J. Bachofen, *Versuch über die Gräbersymbolik der Alten*, in R. Marx (a cura di), *Mutterrecht und Urrigion*, Stuttgart 1954.

⁹ F. Creuzer, *Symbolik und Mythologie der alten Völker*, Leipzig-Darmstadt 1810-23, vol. I.

attiva e irraggiungibile, e anche se espressa in tutte le lingue, rimarrebbe inesprimibile.»¹⁰

Il simbolo come concetto è entrato stabilmente nel mondo linguistico della teologia cristiana come caratterizzazione di determinati contenuti dogmatici e processi religiosi.¹¹ Ma è difficile trovare un campo dello spirito, si tratti di mitologia, filosofia, arte, tecnologia, medicina o psicologia, in cui la parola «simbolo» non sia stata impiegata; e oggi è divenuta quasi una parola di moda. Ciò nonostante, non esiste ancora un'opera moderna e completa nella quale poter ricercare con profitto la sua essenza e il suo senso, e nella quale, soprattutto, sia stato analizzato il suo profondo significato psicologico. Le ricerche di Jung sono anche in questa direzione un lavoro pionieristico,¹² e permettono di comprendere il posto di assoluta preminenza che spetta al simbolo nella psiche umana e quindi anche nell'intera storia della civiltà.

Simbolo e segno

Jung distingue nettamente tra *allegoria*, *segno* e *simbolo*. Ecco alcune delle sue definizioni: «Ogni concezione che definisce l'espres-

¹⁰ G. W. Goethe, *Maximen und Reflexionen*, Zürich 1949, vol. 9, N. 1113.

¹¹ «Secondo il linguaggio comune ci sono nella Chiesa due specie di simboli: quelli che sono accenni figurativi di un qualche pensiero religioso, e quelli che fissano in formule conformi al diritto ecclesiastico i pensieri dogmatici normativi», le cosiddette confessioni ecclesiastiche come per esempio la confessione del battesimo (F. Kattenbusch, *Symbol*, in «Realenziklopädie für protestantische Theologie und Kirche», Leipzig 1907, p. 127).

¹² Tra le opere principali possiamo ricordare il lavoro in 6 volumi di F. Creuzer, *Symbolik und Mythologie* cit.; G. H. von Schubert, *Die Symbolik des Traumes*, Leipzig 1840; l'opera di C. G. Carus, che conserva ancora oggi il suo fascino, *Symbolik der menschlichen Gestalt*, Leipzig 1853; *Versuch über die Gräbersymbolik der Alten* cit. di J. J. Bachofen; nonché il libro fondamentale di M. Schlesinger *Geschichte des Symbols*, Berlin 1912, vol. suppl. 1930; *Philosophie der symbolischen Formen* di E. Cassirer, 3 voll., Berlin 1923-29 [trad. it. *Filosofia delle forme simboliche*, 3 voll., La Nuova Italia, Firenze 1967]. Fra gli autori più recenti ricordiamo H. Silberer, *Probleme der Mystik und ihre Symbolik*, Vienna-Leipzig 1914, che costituisce una sorta di ponte con le concezioni junghiane; *La formation du symbole chez l'enfant*, Neuchâtel-Paris 1945, di J. Piaget, un'accurata ed efficace analisi sulla formazione dei simboli nei bambini; e da ultimo E. Fromm, *The Forgotten Language*, New York 1951 [trad. it. *Il linguaggio dimenticato*, Bompiani, Milano 1962], un tentativo neofreudiano piuttosto originale di intendere il linguaggio dei sogni e, in contrapposizione a questo, l'opera di W. M. Urban, che applica già una serie di osservazioni e formulazioni junghiane, *Language and Reality: the Philosophy and the Principles of Symbolism*, New York-London 1939.

sione simbolica come analogia o come denominazione abbreviata di una cosa nota è *semeiotica*. Una concezione che definisce l'espressione simbolica come la migliore possibile, e quindi come la formulazione più chiara e caratteristica che si possa enunciare per il momento, di una cosa relativamente sconosciuta, è *simbolica*. Una concezione che definisce l'espressione simbolica come intenzionale circonlocuzione o modificazione di una cosa conosciuta, è *allegorica*.»¹³ «Un'espressione proposta per una cosa nota rimane sempre un mero *segno* e non costituirà mai un simbolo. È perciò assolutamente impossibile creare da connessioni note un simbolo vivo, cioè pregno di significato.»¹⁴

Segno e simbolo appartengono fondamentalmente a due diversi piani di realtà. Con bella formula Cassirer afferma:¹⁵ «Un segno fa parte del mondo fisico dell'*essere*; un simbolo fa parte del mondo umano del significato», intendendo dire che l'uomo, invece che come *animal rationale*, potrebbe essere definito molto meglio come *animal symbolicum*.

Permane una certa confusione nell'uso dei termini simbolo, allegoria e segno. Ogni autore li applica secondo i suoi punti di vista soggettivi. Nella maggior parte degli scritti sul simbolo questo è inteso innanzitutto come «segno», come una sorta di astrazione, una designazione liberamente scelta, legata all'oggetto designato per convenzione sociale, ossia per il *consensus gentium*, come ad esempio i segni verbali o matematici. Nello sforzo costante di portare ordine nella confusione, sono state proposte molteplici suddivisioni. Jean Piaget distingue tra «simboli consci» (denominando come tali i disegni simbolici il cui scopo è quello di eludere la cen-

¹³ *Tipi psicologici* (1921). Vol. 6. La definizione data nel *Meyerskonversationslexikon*, Leipzig 1905-13, è la seguente: «Mentre il simbolo è sostituito e segno di un misterioso edificio di rappresentazioni, un'immagine di un ampio e vago contenuto psichico, l'allegoria consiste invece nell'animazione di un concetto chiaramente conosciuto oppure nel velamento plastico di un contenuto di pensiero intellettivamente afferrabile e nettamente circoscritto (come ad esempio la rappresentazione della giustizia della forma di una donna con spada e bilancia)» (vol. 1, p. 371). E nel *Philosophisches Wörterbuch* di H. Schmidt, Leipzig 1934 si legge: «Simbolo, segno di qualcosa che "significa" ancora altra cosa da ciò che esso stesso rappresenta e da cui qualcosa può essere conosciuto o dedotto.» In F. Creuzer, *Symbolik und Mythologie* cit., vol. 1, p. 71, si legge: «La differenza tra rappresentazione simbolica e rappresentazione allegorica è che questa significa solo un concetto generale o un'idea diversa dalla rappresentazione stessa; quella è l'idea stessa concretizzata, personificata.»

¹⁴ *Tipi psicologici* cit.

¹⁵ E. Cassirer, *An Essay on Man*, New Haven-London 1944, p. 32 [trad. it. *Saggio sull'uomo*, Longanesi, Milano 1948]. (Corsivo aggiunto.)

sura) e «simboli inconsci» (il cui contenuto è ignoto al soggetto che li usa, come accade ad esempio nel sogno); in tal modo però ogni simbolo verrebbe a essere caratterizzato per un aspetto come «conscio» e per un altro aspetto come «inconscio», in quanto ogni pensiero, anche il più razionale, nasconde in sé elementi inconsci e ogni processo psichico si muove in un fluire ininterrotto dall'inconscio al conscio e viceversa.

Delle tre specie di simboli che Erich Fromm distingue nel suo libro, vale a dire *a*) simboli convenzionali; *b*) simboli accidentali; *c*) simboli universali, solo questi ultimi possono essere considerati simboli in senso junghiano. Per essi infatti non si tratta di una «sostituzione» o di una «traduzione» di un contenuto in un'altra espressione, essi cioè non stanno per qualcosa di diverso, ma esprimono il loro proprio senso, per così dire lo rappresentano. «Invece i segni simbolici – scrive Cassirer – che incontriamo nel linguaggio, nel mito e nell'arte non “sono” prima, per poi raggiungere al di là di questo essere un determinato significato, ma in essi tutto l'essere scaturisce solo dal significato.»¹⁶

Quanto più universale è lo strato psichico da cui nasce tale simbolo, tanto più nettamente si esprime in esso il mondo stesso. Prendiamo ad esempio il fuoco, l'acqua, la terra o il legno, il sole ecc.: ogni esperienza umana che si sia mai legata alla loro tangibile materialità si esprimerà attraverso di essi, allorché stanno come simbolo di una qualità corrispondente della realtà psichica immateriale, in una semplicità assoluta e in una pienezza di senso unica nel suo genere: la casa come simbolo della personalità umana, il sangue come simbolo di vita e di passione, gli animali di ogni specie come simboli dei vari istinti e dei loro gradi di sviluppo dell'uomo e così via. Anzi, forse l'uomo stesso, come dice Jung,¹⁷ è la «concretizzazione temporale dell'immagine primordiale eterna, almeno nella sua struttura mentale, impressa al continuo biologico». E quando la teoria dei segni, secondo la quale tutto ciò che è interno può essere conosciuto all'esterno, fu denominata «teoria della segnatura»,¹⁸ questo fu un errore, poiché i fenomeni a cui si riferiva erano veri simboli.

¹⁶ E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen* cit., vol. 1, p. 42.

¹⁷ *Fenomenologia dello spirito nella fiaba* (1946/1948). Vol. 9, t. 1.

¹⁸ Sull'idea di «segnatura» si basa anche la teoria di Paracelso e degli altri filosofi naturalisti del XVI e XVII secolo, per i quali il simile poteva essere risanato col simile, nel senso che per esempio forma, colore ecc. di una pianta *indicano* contro quale malattia siano da applicare.

«Che una cosa sia un simbolo o no dipende anzitutto dall'atteggiamento della coscienza che osserva»,¹⁹ ossia dal fatto che un uomo abbia la possibilità e la capacità di guardare un oggetto dato, ad esempio un albero, non solo nella sua manifestazione concreta in quanto tale, ma anche come espressione, come simbolo di qualcosa di ignoto. Pertanto è senz'altro possibile che per un uomo lo stesso fatto o oggetto rappresenti un simbolo e per un altro solo un segno.

«Esistono tuttavia prodotti – dice Jung – il cui carattere simbolico non dipende unicamente dall'atteggiamento della coscienza che li contempla, ma si manifesta autonomamente con un'influenza simbolica sull'individuo che li osserva. Questi sono prodotti fatti in modo tale che sarebbero privi di senso se non avessero un significato simbolico. Un triangolo che racchiude un occhio è, sotto l'aspetto della pura realtà, cosa talmente assurda che chi l'osserva non può in alcun modo vedervi il risultato di un passatempo puramente casuale. Una tale raffigurazione impone immediatamente un'interpretazione simbolica.»²⁰

Tuttavia molto dipende anche dal tipo dell'osservatore; ci sono infatti individui che si attengono sempre a ciò che esiste concretamente, ai fatti, e altri che pongono costantemente l'accento sul senso nascosto delle cose, alle quali si accostano con un «atteggiamento simbolico».

Anche nel cristianesimo, la cui vita spirituale è intessuta di immagini e rappresentazioni plastiche, il simbolo è considerato come segno sensibile della realtà sovrasensibile; però, come dice Weis, esso «non è mai più di un semplice segno, che simbolicamente e allusivamente rappresenta o comunica la realtà trascendente senza tuttavia contenerla, abbracciarla o sostituirla».²¹ Visto in tal modo, ogni simbolo rappresenta qualcosa di inautentico, per cui anche la Chiesa, specialmente quella cattolica, ha sempre vigilato attentamente a che nessuna interpretazione simbolica cancellasse il fatto della realtà della trascendenza. Accanto alla realtà della fede, che appartiene al livello metafisico, c'è però la realtà simbolica, che corrisponde al livello psicologico dell'esperienza, e ciò che per una è solo un segno, per l'altra rappresenta un simbolo, come Jung ha

¹⁹ *Tipi psicologici* cit.

²⁰ *Ibid.*, pp. 485 sg. I cosiddetti «simboli unificatori», ossia i simboli del Sé, appartengono in genere a questa categoria.

²¹ A. Weis, *Christliche Symbolik* (conferenza del 1925 non pubblicata).

esposto in molti approfonditi lavori.²² Egli dice: «La conoscenza dei fondamenti archetipici universali in sé mi ha dato il coraggio di considerare il *quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditum est* come un *fatto psicologico* che oltrepassa molto i limiti della confessione cristiana, e di considerarlo semplicemente come un *oggetto delle scienze naturali*, come un fenomeno, qualunque significato “metafisico” gli si possa attribuire.»²³

«Il simbolo non è né allegoria né segno (*semeion*) ma l'immagine di un contenuto che per la massima parte trascende la coscienza. Resta ancora da scoprire che tali contenuti sono *reali*, cioè agenti con i quali è non solo possibile, ma sinanco utile venire a un accomodamento.»²⁴ «Benché in origine e naturalmente si *creda* ai simboli, è possibile anche *comprenderli*, e questa è l'unica via per tutti coloro cui non è stato concesso il carisma della fede.»²⁵

Ovviamente i simboli possono «degenerare» in segni, così come i segni, in determinate circostanze, a seconda del contesto in cui si trovano o dell'atteggiamento dell'individuo che li incontra, possono essere compresi come simboli.

«Fintanto che un simbolo è vivo – si legge in Jung – è espressione di una cosa che non si può caratterizzare in modo migliore. Il simbolo è vivo soltanto finché è pregno di significato. Ma quando ha dato alla luce il suo significato, quando cioè è stata trovata quell'espressione che formula la cosa ricercata, attesa o presentita ancor meglio del simbolo in uso sino a quel momento, il simbolo *muore* (...) così che esso diviene un mero segno convenzionale (...) È perciò assolutamente impossibile creare da connessioni note un simbolo vivo, cioè pregno di significato, giacché ciò che così si crea non contiene mai più di quanto vi è stato messo dentro.»²⁶

Jung ha fornito un esempio particolarmente eloquente delle diverse forme di significato del simbolo nel suo studio sull'*Albero filosofico*.²⁷

La croce, la ruota, la stella ecc. possono essere usate, ad esempio, per contrassegnare francobolli, bandiere ecc., e in questo caso rap-

²² Vedi tra gli altri, *Saggio d'interpretazione psicologica del dogma della Trinità* (1942/1948). Vol. II; *Il simbolo della trasformazione nella messa* (1942/1954). Vol. II.

²³ *Saggio d'interpretazione psicologica del dogma della Trinità* cit.

²⁴ *Simboli della trasformazione* cit.

²⁵ *Ibid.*, p. 231.

²⁶ *Tipi psicologici* cit.

²⁷ *L'albero filosofico* cit.

presentano segni, ossia indicano qualcosa; in altri casi, a seconda del contesto in cui si trovano e di ciò che significano per l'individuo, possono essere un simbolo. È per questo che la croce può essere per un individuo solo un segno esteriore del cristianesimo, mentre per un altro evoca l'intera storia della Passione. Nel primo caso Jung parlerebbe di un «simbolo estinto», nel secondo caso di un «simbolo vivo», e direbbe: l'ostia della messa può significare per un credente un simbolo ancora vivo, per un altro può già aver perduto il suo senso. «In molte religioni storiche le riflessioni sul carattere simbolico di una fede formulata si sono dimostrate come i primi e in pari tempo decisivi segni della loro disgregazione.»²⁸ Quanto più convenzionale è lo spirito di un uomo e quanto più egli si attiene alla lettera, tanto più egli è isolato dal simbolo, e tanto meno sarà in grado di viverne il senso; resterà inevitabilmente attaccato al solo segno, e aumenterà ancora la confusione relativa alla definizione del simbolo.

Non è senza interesse, ed è anzi caratteristico dell'interpretazione di questi concetti, di volta in volta mutata e causa di così grande confusione, ricordare la definizione che ne dà Goethe nella sua teoria dei colori, totalmente diversa da quella di Jung: «Un uso [del colore] che coincidesse totalmente con la natura si potrebbe chiamare simbolico, in quanto il colore sarebbe impiegato conformemente al suo effetto e potrebbe esprimere subito il suo significato.»²⁹ «C'è un altro uso strettamente connesso a questo, che si potrebbe chiamare allegorico. In questo c'è più casualità e arbitrio, si può anzi dire che c'è qualcosa di convenzionale, in quanto a noi deve essere comunicato il significato del segno prima di poter sapere che cosa dovrà significare, quale idea per esempio è collegata con il colore verde che si è assegnato alla speranza.»³⁰ Secondo la concezione junghiana entrambe queste forme dovrebbero essere definite «allegoriche» o «semeiotiche». Al contrario, ciò che Goethe chiama il «significato mistico» del colore, per Jung varrebbe come «simbolico». «Poiché infatti ogni schema in cui si può rappresentare la varietà dei colori indica quei rapporti primordiali che appartengono sia alla visione dell'uomo che alla natura, non può esserci dubbio che ci si possa servire anche dei loro riferimenti, come in un

²⁸ A. Weis, *Christliche Symbolik* cit.

²⁹ G. W. Goethe, *Schriften über die Natur. Farbenlehre*, Leipzig s. d., § 916.

³⁰ *Ibid.*, § 917.

certo senso di una lingua, quando si vogliono esprimere rapporti primordiali che non si presentano ai sensi in maniera così forte e molteplice.»³¹ In tal modo è parafrasato ottimamente quel nucleo mai completamente risolvibile, quella ricchezza di presagio che è in ogni simbolo anche nel senso junghiano. E Goethe continua: «Quando si è dovutamente colta la differenza tra giallo e blu, ma specialmente si è sufficientemente osservato l'accrescimento nel rosso, mediante cui gli opposti tendono l'uno verso l'altro e si uniscono in un terzo, allora, certamente, si presenterà una misteriosa interpretazione particolare, poiché si può attribuire un significato spirituale a queste due entità separate e opposte l'una all'altra; e quando si vedono i due principi separati generare verso il basso il verde e verso l'alto il rosso, ci si asterrà difficilmente dal pensare nel primo caso al parto terrestre degli Elohim e nel secondo caso al loro parto celeste.»³² Ci si trova allora di nuovo stupiti dinanzi a quella facoltà profetica che poté contemplare il principio di totalità nascosto nella separazione e nella convergenza delle coppie opposte di colori come un simbolo del divino ed esprimerlo con tanta profondità. Anticipando futuri sviluppi, Goethe sapeva persino che sarebbe stato meglio «non esporsi, in conclusione, al sospetto di eccessivo entusiasmo, tanto più che se la nostra teoria dei colori trova favore, non mancheranno certo applicazioni e interpretazioni allegoriche, simboliche e mistiche, conformemente allo spirito del tempo».³³

Una delle cause per cui il metodo di Jung per decifrare e interpretare i sogni in relazione al loro contenuto simbolico riesce così difficile a molti, è la capacità o incapacità insita già nella struttura o costituzione spirituale dei diversi individui di trovare accesso al simbolo. Troppi individui sono tagliati fuori dal linguaggio figurato della loro anima, e sono precisamente quelli altamente civilizzati, gli intellettuali, ormai incapaci di cogliere altro che la facciata esteriore, l'aspetto semeiotico di un simbolo.³⁴ Hanno una segreta paura dell'elemento in ultima analisi inspiegabile che è annesso a

³¹ *Ibid.*, § 918. (Corsivo aggiunto.)

³² *Ibid.*, § 919.

³³ *Ibid.*, § 920.

³⁴ Fromm riferisce che, secondo i più recenti esperimenti, sotto ipnosi persone che non avevano alcuna idea dell'interpretazione dei sogni erano capaci di comprendere e d'interpretare senza difficoltà il simbolismo dei loro sogni; tuttavia dopo il risveglio non ci si raccapezzavano più e in genere dichiaravano che i loro sogni erano pura assurdità (*The Forgotten Language* cit., p. 19).

ogni simbolo autentico e vivo e che ne rende così impossibile una comprensione razionale piena. Il carattere «apodittico» del simbolo non gli è mai adeguato, perché già il suo significato etimologico, da *symballein*, «mettere insieme», postula un contenuto molteplice e disparato. In quanto unificatore di opposti, il simbolo è una totalità che non può mai essere oggetto di una sola facoltà umana, per esempio della ragione o dell'intelletto, ma concerne ugualmente sempre la nostra totalità, tocca e fa vibrare simultaneamente le nostre quattro funzioni. Il simbolo in quanto «immagine» ha un carattere di richiamo e stimola l'intero essere dell'uomo a una relazione totale; vi sono coinvolti pensiero e sentimento, senso e intuizione, e non è, come molti erroneamente pensano, una sola delle sue funzioni a essere attualizzata.³⁵

Il simbolo in Freud e in Jung

La divergenza che qui si rileva tra le concezioni di Freud e di Jung riguardo al simbolo può essere facilmente spiegata in base alle loro teorie, completamente diverse, concernenti l'inconscio. Nell'inconscio personale, a cui si limita Freud, non ci sono archetipi, poiché i suoi contenuti derivano esclusivamente dalla storia personale dell'individuo; pertanto tali contenuti – allorché emergono dalla rimozione – possono apparire nel migliore dei casi come segni, come «figure di copertura» di qualcosa che ha già attraversato la coscienza. Al contrario, i contenuti dell'inconscio collettivo – allorché passano dalla sfera psicoide alla sfera psichica – sono da intendere come veri simboli, perché provengono dalla storia della vita dell'universo e non da quella di un singolo individuo; pertanto *devono oltrepassare* anche la capacità di comprensione della coscienza, pur divenendo percepibili in una «veste» acquisita mediante un'assimilazione di materiale rappresentativo che ha origine indiscutibilmente nel mondo fenomenico esterno. Jung dice: «Gli elementi coscienti che lasciano intravedere i retropani inconsci sono chiamati da Freud *simboli*, ma impropriamente, perché nella sua dottrina essi svolgono solo il ruolo di *segni* o di *sintomi* di processi

³⁵ Quando per esempio Kant nella *Critica del giudizio* parla di un «uso della parola simbolo che stravolge il senso», mostra anch'egli di porre il simbolo in una «sotto-classe» dell'intuizione, e quindi di coglierlo troppo unilateralmente.

subliminali e niente affatto quello di simboli veri e propri. Infatti per simbolo bisogna intendere un mezzo atto a esprimere un'intuizione per la quale non si possano trovare altre o migliori espressioni. Quando Platone con la parabola della caverna esprime il problema della teoria della conoscenza, o quando Gesù Cristo esprime con parole l'idea del Regno di Dio, noi abbiamo dei veri e propri simboli, cioè dei tentativi di esprimere ciò per cui non esiste nessun concetto verbale.»³⁶ Mentre invece il distintivo dell'impiegato ferroviario, per esempio, non sarebbe da intendere come simbolo della ferrovia, ma come segno che contraddistingue l'appartenenza al servizio ferroviario.

Nonostante la «condensazione» e la «sovradeterminazione» a essi inerenti, i «simboli» freudiani sono sempre spiegabili causalmente, e in questo senso sono univoci e unipolari. Invece il simbolo come lo intende Jung è un fattore psichico che non può essere analizzato né appreso causalmente e neppure determinato a priori: è sempre ambiguo e bipolare. Si tratta dello stesso problema già discusso a proposito della concezione del complesso in Freud e in Jung.

La differenza tra la comprensione e interpretazione personalistico-concretistica e quella simbolo-archetipica dei simboli, che è ciò che separa fundamentalmente Freud da Jung, diventa qui chiaramente visibile. Prendiamo come esempio la tanto discussa concezione freudiana sul problema dell'incesto. Jung non nega che ci possano essere nell'infanzia casi in cui esiste il desiderio di avere realmente un rapporto sessuale con la madre (o con il padre) o che, in casi eccezionali, tale desiderio, basato su esperienze concrete, possa aver provocato per lo stato psichico dell'interessato tutte le conseguenze osservate e descritte da Freud e dalla sua scuola. Egli però è convinto che nella maggior parte dei casi questo voler comprendere i desideri infantili solo al livello concreto e realistico parta da premesse errate, e che quindi debba condurre a false conclusioni. Per Jung i desideri incestuosi dei bambini, come quelli analoghi degli adulti, vanno intesi in primo luogo simbolicamente, come espressione della brama umana universale, ovunque presente e sempre ricorrente, del ritorno al primordiale stato paradisiaco di incoscienza, a uno stato di sicurezza libero da responsabilità e decisioni, per il quale è simbolo insuperabile il seno materno. Questa ten-

³⁶ *Psicologia analitica e arte poetica* (1922). Vol. 10, t. 1.

denza regressiva non ha tuttavia solo un aspetto negativo, ma anche un aspetto positivo, e cioè quello della possibilità di un superamento del legame personale con la madre vera e del trasferimento su un contenuto archetipico dell'energia psichica riposta in tale legame. A questo livello la libido in regressione perde sempre più il suo carattere sessuale ed esprime la problematica dell'incesto in grandi metafore tipiche dell'umanità, che toccando il fondo primordiale del materno indicano nello stesso tempo la via verso una liberazione dal suo aspetto seducente-divorante, ossia verso una «rinascita». Anche se il tabù che grava sull'incesto da tempi immemorabili – con alcune importanti eccezioni, come ad esempio presso gli Ottentotti, dove la pratica dell'incesto serve come prova del fatto che la madre è stata superata, ovvero che l'uomo non è più il figlio della madre – testimonia la sua enorme forza di tentazione, controllabile solo mediante severissimi divieti, non si può tuttavia negare che ciò che sul piano biologico sarebbe un atto fortemente riprovevole, sul piano simbolico può dimostrarsi invece un atto dotato di senso e spesso addirittura necessario.

L'essere procede su piani diversi, su quello materiale e spirituale, su quello biologico e psicologico ecc., che possono esprimersi reciprocamente in analogie. Soprattutto l'essere e l'accadere immateriale, psico-spirituale, può essere chiarito attraverso immagini e simboli tratti dal mondo delle percezioni sensoriali. Per esempio, determinati tratti di carattere possono essere simboleggiati da animali e dal loro comportamento, da cose, da fatti naturali, e da ogni sorta di oggetti, e questi a loro volta possono trovare le loro corrispondenze in qualità psichiche; il sorgere del sole può corrispondere nel linguaggio della coscienza al risveglio della coscienza, la notte all'umore depresso, il toro a una cieca impetuosità nell'ambito del comportamento psichico. In ultima analisi, tutto nella creazione può diventare simbolo dei tratti essenziali, delle proprietà e caratteristiche dell'uomo, così come l'uomo presenta corrispondenze con il cosmo, su cui si basava precisamente l'antica dottrina del micro-macrocosmo, che ha ancora ampia validità nell'ambito del materiale inconscio.

«Come sappiamo – dice Jung – il contenuto fantastico della pulsione si può interpretare, riduttivamente, ossia *semeioticamente*, come suo autoritratto, oppure *simbolicamente*, come significato spirituale dell'istinto naturale. Nel primo caso il processo pulsionale è concepito come “autentico”, nel secondo caso come “inautentico”

(...) Ora, nella fantasia incestuosa, si tratta di una regressione della libido a precedenti stadi infantili causata dalla paura di un compito di vita che appare impossibile? Oppure la fantasia incestuosa è soprattutto solo simbolica, e si tratta allora di una riattivazione dell'archetipo dell'incesto, che svolge un ruolo così importante nella storia dello spirito?»³⁷

Né si deve dimenticare che se l'incesto, in quanto unione fra i consanguinei più prossimi, è oggetto universale di tabù, rappresenta talvolta una prerogativa regale (per esempio i matrimoni dei Faraoni), e in questo senso simboleggia per Jung anche l'unione dell'Io con il proprio inconscio (appunto consanguineo), con l'«altra parte».

La liberazione dall'imprigionamento nel carnale, nel concretamente reale, e la possibilità di trasporre la medesima rappresentazione nello psichico, nel simbolicamente reale, il quale in forza della sua proprietà duale contiene ed esprime le due realtà, non è solo una possibilità e una capacità caratteristica dell'uomo, ma in sé indica anche la via per la risoluzione e la guarigione di gravi disturbi psichici.

Oppure prendiamo come esempio un altro problema oggi particolarmente scottante: l'omosessualità. Se non lo si intende concretamente ma simbolicamente, vi si può allora vedere la ricerca dell'unione con un essere dello stesso sesso, ossia propriamente con il proprio aspetto psichico rimosso, vissuto troppo poco o non vissuto affatto. Solo se rafforzato da questo «accrescimento» nel proprio fattore sessuale (sia maschile che femminile) un tale individuo si sente abbastanza sicuro del proprio sesso da poter avvicinare il sesso opposto. La sua brama di una relazione omosessuale è quindi giustificata, solo che, per un equivoco, invece di essere cercata sul piano psicologico-simbolico è cercata sul piano biologico-sessuale. In quanto, cioè, tale brama è proiettata su un altro individuo ed è espressa e vissuta come pulsione omosessuale, essa è fraintesa nel suo senso più profondo. Allora non può mai giungere a una reale pienezza né condurre, come avviene nella comprensione simbolica, a una rielaborazione e risoluzione interna del conflitto.³⁸

«Vi sono dei processi – scrive Jung – i quali non esprimono alcun particolare significato, che sono mere conseguenze, null'altro

³⁷ *La psicologia della traslazione illustrata con l'ausilio di una serie di opere alchemiche* (1946). Vol. 16.

³⁸ Vedi anche *Simboli della trasformazione* cit., in cui Jung fornisce un esempio ben documentato circa la possibilità di concepire simbolicamente i contenuti dell'inconscio.

che sintomi; e altri processi i quali recano in sé un significato nascosto e che non solo non traggono origine da alcunché, ma che vogliono anzi diventare qualcosa e che per questo sono dei simboli.»³⁹

Se si vuole concepire qualcosa come causalmente condizionato, allora è meglio parlare di sintomi anziché di simboli. «Perciò Freud, secondo me, – nota giustamente Jung – ha avuto ragione di parlare dal suo punto di vista di *azioni sintomatiche* e non di azioni simboliche,⁴⁰ giacché per lui questi fenomeni non sono simbolici secondo il significato qui precisato, ma indizi sintomatici di un processo determinato ben noto, che ne è il fondamento. Vi sono naturalmente nevrotici che considerano i prodotti del loro inconscio, che sono anzitutto e per la maggior parte sintomi morbosi, come simboli di grandissima importanza. Ma in genere questo non si verifica. Al contrario, il nevrotico di oggi è fin troppo incline a concepire come “sintomo” anche ciò che è ricco di significato.»⁴¹

Tuttavia decidere se i prodotti psichici a carattere simbolico rilevabili nei nevrotici debbano essere dichiarati sintomi o segni, oppure interpretati come simboli, è possibile, secondo Jung, solo caso per caso.⁴² La spiegazione varierà a seconda della natura della nevrosi, della fase del trattamento e della capacità di comprendere, ossia della maturità di giudizio del paziente.

Simbolo come mediatore

Gli animali hanno segnali e segni ma non hanno simboli. Confrontato con l'animale, l'uomo vive dunque non solo in una realtà

³⁹ *Tipi psicologici* cit.

⁴⁰ S. Freud, *Psicopatologia della vita quotidiana* (1901), in «Opere», vol. 4.

⁴¹ *Tipi psicologici* cit.

⁴² Un esempio molto interessante di quanto si è detto lo si trova in *Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken* (1903) [trad. it. *Memorie di un malato di nervi*, Adelphi, Milano 1974] di D. P. Schreber, presidente della Corte d'Appello di Dresda, il quale nel corso della sua malattia elaborò le sue idee deliranti – in cui sentiva di essere perseguitato sessualmente da varie persone dell'ospedale psichiatrico sino a temere di essere trasformato in una donna – in un sistema dove tutte le sue proiezioni su persone concrete potevano essere convertite in relazioni simboliche (così per esempio l'«essere usato come donna» fu trasformato in un fidanzamento con Dio Padre, le rappresentazioni d'angoscia in spermi divini, ossia ispirazioni e così via), ricevendo in tal modo un significato simbolico che poteva essere vissuto e che non suscitava più angoscia, e a cui si potrebbe ricondurre presumibilmente anche la spontanea guarigione.

più estesa, ma anche in una nuova dimensione della realtà, quella del simbolismo. Oltre al mondo della realtà fisica, gli appartiene quello della realtà simbolica, alla quale deve dare ugualmente espressione, se vuole sollevarsi dalla sfera animale, di mera esistenza pulsionale, alla sfera umano-divina dell'essere creativo. Così l'intera creazione e ogni sua più piccola parte possono diventare un simbolo, che ne rivela visibilmente e in maniera plastica il senso nascosto. La psiche, come specchio ed espressione del mondo interno ed esterno, crea simboli e li trasmette da anima ad anima. «*Habentibus symbolum facilis est transitus*», ama citare Jung da un vecchio trattato d'alchimia, intendendo il «passaggio» fra tutti gli opposti psichici, ossia tra inconscio e coscienza, oscurità e chiarezza, illibertà e libertà e così via.⁴³

Il concetto junghiano di «bipolarità» del simbolo si fonda da un lato sul già menzionato duplice aspetto dell'archetipo, rivolto in avanti e all'indietro, senza spazio e senza tempo (in proporzione alla distanza dalla coscienza, le categorie di spazio e tempo diventano sempre più relative fino a dissolversi interamente nell'inconscio assoluto, e a far posto a uno *scioglimento* degli eventi da spazio e tempo, in cui vige solo la legge della sincronicità), e dall'altro sulla sua proprietà di *unificatore di coppie di opposti*, anzitutto di coscienza e inconscio e successivamente di tutte le altre qualità antitetiche a essi collegate. Ciò è indicato dalla radice greca del termine, che in sé suggerisce qualcosa che è «intrecciato insieme, condensato, quindi una "caratteristica", un "insegna" di un'entità vivente»;⁴⁴ ma è espresso nel modo più adeguato dal termine tedesco per simbolo, *Sinnbild*. Già i due termini che compongono questo vocabolo svelano le due sfere che il simbolo accomuna in un insieme: *Sinn* (senso, significato) come componente integrante della coscienza conoscitiva e formativa, e *Bild* (immagine) come contenuto, come materia prima del grembo primordiale creativo dell'inconscio collettivo, che assume significato e forma proprio dall'unione con la prima componente. È facile discernere una congiunzione di elementi maschili (forma) e femminili (materia prima) – poiché si tratta effettivamente di una *coincidentia oppositorum* – per cui è assai chiaro e illuminante anche l'uso degli alchimisti, che designavano il simbolo come *coniunctio*, come «matrimonio», a condizione però

⁴³ *La sincronicità come principio di nessi acausali* (1952). Vol. 8.

⁴⁴ P. Schmitt, *Philosophisches Wörterbuch* cit.

che si consideri questo «matrimonio» come un matrimonio perfetto, nel quale le due componenti siano fuse insieme in una unità e totalità inscindibile e siano già realmente diventate un vero «ermafrodito». ⁴⁵ L'esattezza di tale concezione ha trovato conferma in numerosi motivi fantastici e onirici e in immagini e rappresentazioni di ogni genere, quali si riscontrano in mistici, alchimisti e numerosi pittori, oppure vengono evocati dall'inconscio e osservati durante il lavoro analitico.

Un dissidio in questo «matrimonio» comporta amare conseguenze, proprio come nella vita di ogni giorno. Nella stessa misura in cui uno dei partner acquista superiorità e l'altro è assoggettato, il simbolo diventa in maniera preponderante il prodotto di una sola delle parti e quindi anche *più un sintomo che un simbolo*, «il sintomo cioè di un'antitesi repressa». ⁴⁶ E nel caso di una totale disunione può essere sintomatico di una corrispondente dissociazione tra conscio e inconscio. A questo punto si può dire: il simbolo è *morto* («estinto»). Le due «metà» del matrimonio si sono separate in inimicizia e si sono ritirate ognuna nel proprio campo specifico. Alla materia prima di immagini, al contenuto dell'inconscio viene a mancare la forza formativa della coscienza, e quest'ultima si inaridisce perché non è più irrorata dalla sorgente alimentatrice dell'immagine. Tradotto nella realtà psicologica di un individuo, ciò significa che o niente dell'inesprimibile, del misterioso e del presciente delle profondità inconse vibra più nel simbolo, in modo che il suo «senso» può essere completamente conosciuto e compreso diventando così un contenuto puramente intellettuale, un semplice «segno»; oppure che, tagliato via dalla coscienza e dal suo potere di attribuire significato, il simbolo degenera in un sintomo psicotico. Un simbolo è quindi *vivo* solo finché è «pregno di significato», ossia soltanto finché gli opposti, «forma» e «materia prima d'immagini» (tesi e antitesi), sono riuniti in esso in una totalità (sintesi) e il suo rapporto con l'inconscio rimane attivo e dotato di senso. Se parliamo di «morte» a tale proposito, ci riferiamo solo all'aspetto percepibile, «rappresentato», dell'archetipo o del simbolo; il suo «nucleo di significato» eterno, la sua essenza non è toc-

⁴⁵ È per questo che anche lo scopo ultimo del processo di individuazione rappresenta la totalità psichica mediante il simbolo dell'ermafrodito *filius philosophorum*. Vedi *Psicologia e alchimia* (1944). Vol. 12. Vedi anche *La psicologia della traslazione* cit.

⁴⁶ *Tipi psicologici* cit.

cata dall'evento. Il simbolo si distacca, per così dire, dall'area dello psichico, si ritrae e conserva la sua «eterna presenza» nell'ambito psicoide, finché una nuova costellazione non lo richiami a nuova vita in una nuova veste, o meglio a una nuova manifestazione, e ristabilisca il contatto con la coscienza.

Jung scrive in proposito: «Non basta che un simbolo mostri la sua natura simbolica in modo appariscente, perché esso sia un simbolo vivo. Esso può avere efficacia, ad esempio, soltanto sulla ragione storica e filosofica (...) Bensì un simbolo può dirsi vivo solo quando è, anche per chi osserva, l'espressione migliore e più alta possibile di qualcosa di presentito e non ancora conosciuto. Solo così esso (...) giunge a generare e promuovere la vita.»⁴⁷ «Ogni teoria scientifica, in quanto racchiude un'ipotesi ed è quindi la designazione anticipata di un dato di fatto ancora sconosciuto nei suoi elementi essenziali, è un simbolo.»⁴⁸

Il simbolo è quindi una sorta di istanza mediatrice dell'incompatibilità tra la coscienza e l'inconscio, un vero «mediatore» tra ciò che è nascosto e ciò che è manifesto.⁴⁹ «Esso non è né astratto né concreto, né razionale né irrazionale, né reale né irreale: è sempre entrambi.»⁵⁰ Appartiene a quel «regno intermedio di realtà sottile» che appunto può essere espresso adeguatamente solo dal simbolo.

«La ricchezza di presentimenti e la densità di significati del simbolo si indirizzano tanto al pensare quanto al sentire, e la sua peculiare capacità d'immagini, qualora possa tradursi in una forma plasticamente accessibile, stimola tanto la sensazione quanto l'intuizione.»⁵¹ In una totalità complessiva, provoca per così dire la reazione di tutte e quattro le funzioni della coscienza.

Si può senz'altro considerare questa proprietà di mediazione e congiunzione del simbolo come una delle creazioni più geniali e importanti dell'economia psichica. Essa infatti, di fronte alla dissociabilità essenziale della psiche e all'inerente e costante minaccia per la sua unità strutturale, costituisce l'unico contrappeso realmente naturale e risanatore in grado di affrontare tale pericolo con pro-

⁴⁷ *Ibid.*, p. 486.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 485.

⁴⁹ «Non ogni sogno è un (...) "mediatore", ma solo quello in cui è reso visibile un "gesto primordiale"», afferma H. Kùkelhaus (*Urzahl und Gebärde*, Berlin 1934, p. 58), esattamente nel senso di Jung.

⁵⁰ *Psicologia e alchimia* cit.

⁵¹ *Tipi psicologici* cit.

spettive di successo. In quanto il simbolo, riunendo in sé gli opposti, li supera per poi, dopo l'unione, lasciarli di nuovo scindere onde evitare che si produca rigidità, stasi, esso mantiene la vita psichica in continuo flusso e la trasporta verso la meta destinata. Tensione e liberazione – in quanto espressione di viva mobilità del decorso psichico – possono succedersi in ritmo costante.

«Ciò che accade tra luce e oscurità – scrive Jung – ciò che unisce gli opposti partecipa a entrambi i termini e può essere considerato sia da destra come da sinistra, senza venirne con ciò meglio a capo: si può solo aprire nuovamente il contrasto. Qui serve solo il simbolo che, per la sua natura paradossale, rappresenta il *tertium non datur* – secondo la logica – ma che secondo la realtà è la verità vitale.»⁵² In questo senso ogni vero simbolo è anche «al di là del bene e del male», ossia dapprima cela in sé i due significati come potenzialità; e dipende unicamente dalla rispettiva situazione della coscienza e dalla sua elaborazione, quale segno possa ricevere per l'individuo.

Questa capacità della psiche di formare simboli, ossia di sintetizzare nel simbolo coppie di opposti, viene chiamata da Jung la sua *funzione trascendente*; con ciò egli non intende una funzione fondamentale (come per esempio le funzioni della coscienza, del pensiero, del sentimento ecc.) ma una funzione complessa derivata da più fattori; e con «trascendente» egli non vuole caratterizzare una qualità metafisica, ma il fatto che tale funzione crea una transizione da un atteggiamento a un altro.⁵³

Simbolo come trasformatore di energia

«Con la nascita del simbolo cessa la regressione della libido nell'inconscio. La regressione si tramuta in progressione, il ristagno si volge in corrente. Viene così spezzata la forza d'attrazione delle profondità primordiali.»⁵⁴

È per questo che Jung definisce il simbolo anche come *trasformatore di energia* psichica e sottolinea che esso possiede un carattere

⁵² *Paracelso come fenomeno spirituale* (1942). Vol. 13.

⁵³ Un bel simbolo della *funzione trascendente* è offerto dal *caduceus*, la bacchetta magica del dio greco Ermete con i due serpenti attorcigliati. Con questa bacchetta, secondo il mito, Ermete, il mediatore tra il mondo dei vivi e il regno dei morti, addormentava gli uomini e mandava loro i sogni (*Kleines Lexikon der Antike*, Bern 1950).

⁵⁴ *Tipi psicologici* cit.

eminentemente «salutare», che contribuisce a ristabilire sia la totalità che la salute. Troviamo qui un'altra differenza fondamentale tra le concezioni di Freud e di Jung. Per il primo la «trasformazione della libido», la sublimazione, è «unipolare»; infatti in essa il materiale inconscio rimosso è sempre trasposto in una «forma creatrice di cultura». Per Jung invece la «trasformazione della libido» si può definire «bipolare», perché è sempre la risultante del continuo separarsi e unirsi di due elementi contrari, che si esprimono come sintesi di tesi e antitesi (e cioè di materiale conscio e inconscio).

Nella sua duplice capacità di produrre da un lato un alleviamento di tensione, in quanto espressione evidente della carica di energia accumulata di un «nucleo di significato» dell'inconscio psicoide collettivo, e dall'altro di produrre mediante il suo contenuto significativo una nuova impressione sull'accadimento psichico, ossia una nuova strada, producendo in tal modo una nuova concentrazione di energia, il simbolo, progredendo di sintesi in sintesi, può convertire ininterrottamente la libido,⁵⁵ ridistribuirla e riconvertirla in un'attività significativa. In questo senso le parole di Gesù a Nicodemo⁵⁶ si possono intendere, secondo Jung, anche come: «Non pensare carnalmente, altrimenti tu sei carne, ma pensa simbolicamente, e allora sei spirito.»⁵⁷

Quanto spesso si produce un senso di liberazione quando la «carnalità» manifestata nel linguaggio crassamente naturalistico del sogno può essere compresa simbolicamente! E ciò non perché si permette al sognatore una deviazione, ad esempio, dalla sua problematica sessuale, come i più sarebbero inclini a pensare, ma perché spesso solo una comprensione simbolica può rivelare il vero senso del sogno.

Nell'interpretazione di Freud, l'ometto che appare alla ragazza nel sogno e viene immediatamente associato a «Rumpelstilzchen» (Tremotino) sta per il fallo;⁵⁸ un'interpretazione junghiana vedrebbe invece in lui il simbolo di un piccolo spirito folletto, di un cabiro, quindi una figura archetipica, il cui «aiuto» allettante porta rovina alle donne, minaccia ciò che hanno di più caro; tuttavia, pro-

⁵⁵ Con libido Jung, in opposizione a Freud, non caratterizza solo l'energia sessuale, ma *tutta* l'energia psichica.

⁵⁶ Giovanni 3,3 sgg.

⁵⁷ *Simboli della trasformazione* cit.

⁵⁸ Vedi S. Freud, *Materiale fiabesco nei sogni* (1913), in «Opere», vol. 7.

prio perché può essere riconosciuta e cioè chiamata per nome, conduce alla liberazione dal suo potere e di conseguenza alla salvezza. Entrambe le forme d'interpretazione possono essere *contemporaneamente* giuste; ciascuna apre tuttavia al sognatore un ambito della realtà interiore del tutto diverso. Oppure prendiamo il serpente. Se è interpretato «carnalmente», anch'esso è nuovamente solo un segno fallico; tuttavia secondo Jung è un simbolo della libido e può esprimere energia, forza, dinamismo, moti pulsionali ecc., ossia, in sostanza, tutto il processo psichico di trasformazione. Ogni bacio è un bacio corporeo come anche un «sortilegio di fecondazione» psichica, ogni cavità è un grembo femminile e nello stesso tempo il luogo di un mistero e così via. Gli esempi potrebbero moltiplicarsi all'infinito.

Questo modo di intendere l'interpretazione dei sogni si richiama a un principio diverso dall'interpretazione concretistico-personalistica. Il metodo junghiano di interpretare i sogni «a livello del soggetto» ha così dischiuso aspetti totalmente nuovi di comprensione di queste creazioni notturne, in quanto ha compreso le singole figure e i singoli motivi come immagini di fattori e di condizioni intrapsichiche del sognatore, consentendo così il ritiro delle proiezioni e la risoluzione dei problemi nell'area della propria psiche. Scrive Jung: «Chiamo *interpretazione a livello dell'oggetto* ogni interpretazione nella quale le espressioni oniriche vengono considerate equivalenti a oggetti reali. A questa interpretazione si contrappone quella che rapporta a colui che sogna ogni pezzo del sogno, per esempio tutte le persone che agiscono nel sogno. A questo procedimento ho dato il nome di *interpretazione a livello del soggetto*. L'interpretazione a livello dell'oggetto è *analitica*, perché scompone il contenuto onirico in complessi mnestici, riferendoli a situazioni esterne. L'interpretazione a livello del soggetto invece è *sintetica*, perché libera i complessi mnestici basilari dalle circostanze esterne e li concepisce come tendenze o parti del soggetto, tornando ad annetterli al soggetto»,⁵⁹ ossia considera e tratta il sogno come un «dramma intrapsichico». Questa concezione di Jung si trova in fondamentale contrapposizione rispetto al metodo freudiano, che interpreta i sogni esclusivamente «a livello dell'oggetto». Si tratta di un pilastro della psicologia junghiana, che permette la compren-

⁵⁹ *Psicologia dell'inconscio* (1917/1943). Vol. 7.

sione simbolica dei contenuti dell'inconscio; Jung tentò tale interpretazione per la prima volta nel 1912 in *Trasformazioni e simboli della libido*,⁶⁰ e il suo distacco da Freud ne fu la logica conseguenza.

Ovviamente Jung non interpreta ogni sogno a livello del soggetto, ma decide caso per caso qual è il «livello» appropriato.⁶¹ L'interpretazione a livello del soggetto si dimostra di particolare utilità proprio quando è necessario attivare o risvegliare le forze creative della psiche, in quanto l'incontro e il confronto dell'Io con i simboli del suo inconscio sono meravigliosamente appropriati a superare le congestioni e le ostruzioni dell'energia psichica e, trascinandola oltre, a trasformarla.

Questo processo, che Jung (come Freud) definisce anche «conversione di energia dalla forma biologica (indifferenziata) nella forma culturale (differenziata)», ha «avuto luogo sin dagli inizi dell'umanità ed è ancora in atto».⁶² Jung pensa anche che il senso più profondo di tutti i riti misterici e iniziatici sia di natura simbolica e sia al servizio di questa intenzione (ovviamente inconscia) di «trasferimento» della libido. Da un punto di vista energetico, i processi psichici possono essere considerati come conflitti tra pulsione cieca e libertà di scelta, oppure anche come un bilanciamento energetico tra pulsione e spirito.

Simboli individuali e collettivi

Non tutto ciò che si presenta in qualche modo sotto una forma archetipica si presta in ugual misura alla formazione di un simbolo. Accanto ai molti venerabili simboli che lo spirito umano si è formato nei millenni, vi sono anche quelli sorti dalla capacità di simbolizzazione di ogni singola psiche; tutti però si fondano sulle forme archetipiche fondamentali dell'uomo in quanto tale e, a seconda della loro forza espressiva e della loro pienezza di contenuto, sono stati assunti dall'umanità intera o solo da gruppi più o meno grandi.

⁶⁰ Poi *Simboli della trasformazione*.

⁶¹ Allorché il sogno tratta di persone che stanno in rapporto vitale con il sognatore, esso viene sempre interpretato a livello oggettivo e, a seconda dei casi, simultaneamente anche a livello soggettivo, se rivela per questa via un senso più soddisfacente; altrimenti viene regolarmente applicato il livello soggettivo. Jung chiama analitica in senso proprio solo l'interpretazione a livello oggettivo e le contrappone come sintetica e costruttiva quella a livello soggettivo.

⁶² *Energetica psichica* (1928). Vol. 8.

«Il simbolo vivo è la formulazione di un aspetto essenziale dell'inconscio, e quanto più universalmente questo aspetto è diffuso tanto più universale è anche l'azione del simbolo, giacché fa vibrare una corda affine in ciascuno.»⁶³

Molti di questi simboli individuali restano un bene privato di un solo individuo o di pochi individui. Essi aiutano a illustrare l'inesprimibile, a gettare ponti tra oscuri presentimenti e idee pienamente apprese, e così a mitigare l'isolamento dell'uomo. Tuttavia, solo quando da ogni simbolo individualmente formato emerge il modello archetipico universale che gli sta dietro ed esso è assunto e accettato dal *consensus gentium* come vincolante, ossia solo quando diventa un «simbolo collettivo», come ad esempio i numerosi e ben noti simboli delle mitologie e delle religioni, può esercitare pienamente la sua azione svincolante e liberatrice. Un simbolo individuale, inteso come parallelo di un simbolo universale,⁶⁴ ossia ricondotto al «modello primordiale» comune a entrambi, consente alla psiche individuale tanto di conservare la sua forma unica di espressione, quanto di fonderla con quella del modello simbolico collettivo, universalmente umano.

Quando un simbolo emerge dall'oscurità della psiche, possiede sempre un certo carattere di illuminazione; spesso anzi può essere carico di tutta la numinosità dell'archetipo in esso divenuto visibile, e agire come qualcosa di fascinioso che minaccia di lacerare chi ne è toccato, qualora non riesca a essere inserito in un simbolo collettivo. Come dovette apparire tremendo e minaccioso al santo Niklaus von der Flüe il «volto» apparsogli nella sua visione e che egli riteneva essere quello di Dio, e quante settimane di tormentosa lotta occorsero prima che potesse trasformarlo in un simbolo collettivo, e cioè nella visione della Trinità collettivamente accettata, e poterlo così comprendere! Ogni simbolo subisce col tempo una specie di sviluppo di significato, e tutte le variazioni e gli stadi di tale sviluppo e svolgimento rivelano simultaneamente tratti fondamentali immutabili.

I simboli non vengono mai costruiti consciamente, ma sorgono spontaneamente. Non si tratta di un prodotto del pensiero razionale né tantomeno della volontà, ma di un «processo di sviluppo psichico che si esprime in simboli»,⁶⁵ come si può osservare in ma-

⁶³ *Tipi psicologici* cit.

⁶⁴ *Il simbolo della trasformazione nella messa* cit.

⁶⁵ *Commento al «Segreto del fiore d'oro»* (1929/1957). Vol. 13.

niera particolarmente chiara nei «simboli religiosi». Essi non sono frutto di meditazione ma «prodotti spontanei» dell'attività psichica inconscia; sono cresciuti a poco a poco nel corso dei millenni, e hanno «carattere di rivelazione». ⁶⁶ Per questa ragione Jung afferma: «L'esperienza prova che le religioni non sorgono come frutti di una elucubrazione cosciente, ma provengono dalla vita naturale dell'anima inconscia, che in qualche modo esprimono adeguatamente. Ciò spiega la loro diffusione universale e la loro straordinaria influenza sull'umanità nella storia. Tale azione sarebbe incomprendibile se i simboli religiosi non fossero perlomeno verità naturali psicologiche.» ⁶⁷ E altrove: «Le religioni sono sistemi psicoterapeutici nel senso più vero del termine. Esse esprimono in immagini potenti tutta l'ampiezza del problema psichico. Sono confessione e conoscenza dell'anima, e nello stesso tempo rivelazione della natura dell'anima.» ⁶⁸

Se si vuol considerare metaforicamente l'inconscio collettivo come l'«anima universale» della storia umana, si può allora seguire tale processo di sviluppo, sia nel suo aspetto umano universale sia nell'aspetto umano individuale, in una molteplice serie di simboli che rivelano «modelli primordiali» paralleli (perché si basano sull'identico «schema fondamentale» archetipico). È per questo che, secondo Jung, in un trattamento analitico ogni simbolo dev'essere colto nel suo contesto di significato sia collettivo che individuale, e, per quanto è possibile, essere compreso e interpretato sulla base di entrambi.

I simboli individuali e i simboli collettivi – ogni gruppo umano, infatti, che si tratti di famiglia, di popolo, di nazione ecc., può produrre dall'inconscio della sua sfera psichica comune i simboli per sé importanti – esternamente si formano procedendo per vie separate, ma in ultima analisi si fondano, in uno strato più profondo, su un identico «schema fondamentale», ossia su un archetipo. ⁶⁹ A questo possono ricondursi i punti di contatto tra i simboli religiosi individuali di numerosi mistici e i simboli ufficiali delle diverse religioni. Il pericolo che ciò rappresenta per le religioni e le misure di difesa

⁶⁶ *Anima e morte* (1934). Vol. 8.

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ *Situazione attuale della psicoterapia* (1934). Vol. 10, t. I.

⁶⁹ Vedi per esempio il simbolismo della «trasformazione» nella messa cattolica, nella natura, nei mitologemi e nei sogni dei singoli uomini moderni, il cui «modello fondamentale» è spesso sorprendentemente simile.

adottate (come ad esempio le scomuniche ecc.) acquistano così un senso più ampio.

«Quindi “al fondo” la psiche è semplicemente “mondo” (...) Quanto più un simbolo è arcaico e profondo, vale a dire quanto più è fisiologico, tanto più è collettivo, universale e materiale. Invece quanto più è astratto, differenziato e specifico, tanto più si avvicina al carattere della singolarità e unicità coscienti, e tanto più si spoglia della sua natura universale. Nella coscienza esso corre il grave rischio di trasformarsi in mera allegoria che in nessun punto trascende il quadro del pensiero cosciente, diventando così anche oggetto dei più svariati tentativi d'interpretazione razionalistica.»⁷⁰

L'«archetipo del materno», per esempio, è gravido di tutti gli aspetti e di tutte le variazioni in cui il «materno» può manifestarsi in un simbolo, sia quello della cavità protettiva, del ventre della balena, del grembo della Chiesa, della fata soccorritrice o della strega cattiva, della progenitrice o della *Magna Mater*, o anche (sul piano della vita individuale) della propria madre naturale. Allo stesso modo, anche il «padre» è innanzitutto un'*immagine* di Dio⁷¹ onnicomprensiva, la quintessenza di tutto il «paterno», un principio dinamico che vive nell'anima del bambino come un archetipo potente.⁷² Allo stesso «schema fondamentale» archetipico si sovrappongono gradualmente, per così dire, innumerevoli simboli, i quali però perdono tanto più il loro carattere simbolico quanto più lo strato da cui nascono si trova vicino al mondo concreto e oggettivo a noi noto. Nell'inconscio personale essi compaiono in forma di «figure di copertura», ossia di segni, e infine sul piano individuale «più alto» diventano la copia esatta del contenuto effettivo e consciamente inteso.⁷³ Già Goethe diceva: «Il vero simbolismo si ha quando il

⁷⁰ *Psicologia dell'archetipo del Fanciullo* (1940). Vol. 9, t. 1.

⁷¹ Per evitare ogni possibile malinteso a questo proposito sottolineiamo subito con forza che questa affermazione si riferisce *solo* all'«immagine» di Dio come si manifesta nella psiche e non vuole asserire nulla circa la sua essenza, come ha bene espresso T. Bovet in *Ganzheit der Person in der ärztlichen Praxis*, Zürich 1939, p. 116: «La scienza non può mai incontrare Dio; il suo sistema concettuale è adatto solo per le ombre che getta la sua luce.»

⁷² *Anima e terra* (1927/1931). Vol. 10, t. 1.

⁷³ Vedi *L'albero filosofico* cit.: «La forma *psicoide* che sta alla base di una rappresentazione archetipica conserva il suo carattere a tutti i gradi, benché sia capace sul piano empirico di infinite variazioni. Se già la forma esteriore dell'albero si è trasformata nel corso del tempo in molteplici direzioni, la ricchezza e la vita di un simbolo si esprimono tuttavia maggiormente nella trasformazione del suo significato.» Vedi sopra, pp. 75-77.

particolare rappresenta il generale, non come sogno e ombra ma come viva e istantanea rivelazione dell'insondabile.»⁷⁴

L'esempio più imponente di simboli collettivi è dato dalle mitologie dei popoli. I racconti e le fiabe, i cui motivi fondamentali si ritrovano presso la maggior parte dei popoli, appartengono a una categoria affine. Essi sono, a seconda dei casi, più primordiali ed elementari oppure già elaborati più artisticamente e consciamente, come i mitologemi. Anche dei dogmi e simboli religiosi Jung dice che essi sono corrispondenze empiricamente dimostrabili degli archetipi dell'inconscio collettivo e, da un punto di vista psicologico, si costruiscono su questi.⁷⁵

«Sebbene tutto il nostro mondo di rappresentazioni religiose sia costituito da immagini antropomorfe che in quanto tali non possono mai tener testa a una critica razionale, non si deve però dimenticare che essi si fondano su *archetipi numinosi*, ossia su un fondamento emotivo che si mostra inattaccabile dalla critica razionale. Si tratta qui di fatti psichici che si possono tralasciare ma non rifiutare.»⁷⁶

È merito di Jung l'aver richiamato l'attenzione sui dogmi cristiani quali «verità fondamentali della Chiesa che informano sulla natura dell'esperienza psichica interiore in una maniera quasi inconcepibilmente perfetta». Ogni teoria scientifica è necessariamente astratta e razionale, «mentre il dogma esprime in un'immagine una totalità irrazionale»;⁷⁷ è cresciuto spontaneamente nella psiche, e non è qualcosa di elaborato intellettualmente, come pensano molti scettici. «[I dogmi] contengono una conoscenza dei misteri dell'anima difficilmente superabile ed espressa in grandi immagini simboliche»;⁷⁸ ciò spiega la loro influenza viva e spesso sorprendente sull'animo di tanti uomini.

La mitologia, come riflesso vivo del processo di formazione del mondo, è tuttavia la forma di manifestazione, il «rivestimento primordiale» degli archetipi nel loro divenire simboli. Poiché le loro forme fondamentali sono comuni a tutti i popoli e tempi e a tutti gli uomini, non dovremmo meravigliarci che i loro modi di manife-

⁷⁴ G. W. Goethe, *Maximen und Reflexionen* cit., N. 314.

⁷⁵ *Psicologia e alchimia* cit.

⁷⁶ *Risposta a Giobbe* (1952). Vol. II.

⁷⁷ *Psicologia e religione* (1938/1940). Vol. II.

⁷⁸ *La psicologia della traslazione* cit.

stazione presentino paralleli spesso sbalorditivi, che siano diffusi su tutta la terra e che si rendano noti nell'uniformità dei motivi mitici come nel loro risorgere costante, indipendente, autoctono. Le grandi mitologie tradizionali con i loro mitologemi, e gli archetipi con i loro simboli, che si condensano in una «mitologia individuale» nella psiche umana individuale, si trovano in una relazione intima e reciproca e di parentela primordiale; chi può dire quando si incontrano per la prima volta? Infatti le immagini divine delle grandi mitologie non sono nient'altro che fattori intrapsichici proiettati, nient'altro che poteri archetipici personificati, nei quali l'essere umano universale si eleva alla grandezza del tipico e si manifesta nei suoi aspetti parziali. Uno dei più profondi conoscitori di tali connessioni, Károly Kerényi, che ha dedicato al problema già molti scritti, dice molto pertinentemente: «Il modellamento nella mitologia è immaginifico. Scaturisce un fiume di immagini mitologiche (...) Vi possono essere diversi sviluppi simultanei o successivi dello stesso tema fondamentale, simili alle diverse variazioni di un tema musicale. Benché, infatti, il flusso stesso si presenti sempre in immagini, il paragone con le opere musicali conserva la sua validità. Sempre, intanto con *opere*: vale a dire con qualcosa di obiettivato, qualcosa che è già diventato oggetto autonomo con una sua voce propria, qualcosa a cui non si rende giustizia con interpretazioni e spiegazioni, bensì tenendolo presente e lasciando che comunichi da sé il proprio senso.»⁷⁹

Archetipi, mitologemi e musica sono tessuti della stessa stoffa, della stoffa archetipica primordiale del mondo vivo, e ogni futura visione del mondo e dell'uomo deriverà anch'essa da questa «matrice d'esperienza».

L'Io tra coscienza collettiva e inconscio collettivo

Per un orientamento preciso nel mondo degli archetipi è necessario distinguere e separare nettamente gli archetipi dell'inconscio collettivo, che agiscono sull'Io dalla sfera intrapsichica e lo influenzano nella direzione del comportamento specificamente umano – sia sul piano biologico-pulsionale che su quello immaginifico-spiri-

⁷⁹ K. Kerényi, *Origine e fondazione della mitologia* (1941-41), trad. it. in C. G. Jung e K. Kerényi, *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia*, Boringhieri, Torino 1964.

tuale – dagli archetipi della *coscienza collettiva* quali rappresentanti delle norme tipiche, dei costumi e delle concezioni prevalenti in un particolare ambiente. Mentre i primi, carichi di magia e di numinosità, danno forma dotata di senso al dinamismo del fondamento istintuale dell'uomo e sono la manifestazione spontanea della sua natura autentica, essenziale, i secondi sono per così dire i loro pallidi derivati, i quali però, quando si addensano in un'enorme somma di opinioni medie e diventano «regole di condotta» psichica, possono accrescersi improvvisamente in potenti «ismi». Assoggettano allora l'uomo al loro dominio nella misura in cui egli si è allontanato ed estraniato dal suo fondamento istintuale. Tutti gli «ismi» hanno anche un fondamento archetipico, in quanto è tipico della specie umana contrapporre alla potenza dell'inconscio collettivo le potenze della coscienza collettiva. I contenuti di quest'ultima generalmente non sono – né devono essere – simboli. Al contrario, si presuppone che siano puri concetti razionali; ma in quanto hanno una loro storia, anch'essi si basano su fondamenti archetipici, ragion per cui contengono inevitabilmente un nucleo simbolico. Così, per esempio, lo Stato assoluto è composto da individui privati dei loro diritti e da un tiranno assoluto, da un'oligarchia assoluta, che riproduce o ripete a un livello diverso un ordine sociale estremamente arcaico di natura numinosa.

Tra le due grandi sfere dell'inconscio collettivo e della coscienza collettiva, l'Io si trova minacciato da entrambe di inghiottimento e di sopraffazione, e perciò nella necessità, per conservarsi, di mantenere, se possibile, una via di mezzo tra le due. «La coscienza dell'Io sembra essere dipendente da due fattori: primo, dalle condizioni della coscienza collettiva o sociale; secondo, dalle dominanti dell'inconscio collettivo o archetipi. Questi ultimi si scindono, dal punto di vista fenomenologico, in due categorie: da un lato nella sfera pulsionale e dall'altro nella sfera archetipica. La prima rappresenta gli impulsi naturali, la seconda quelle dominanti che entrano nella coscienza come idee universali (...) Tra la coscienza collettiva e l'inconscio collettivo c'è un contrasto quasi insuperabile, nel quale il soggetto si vede incuneato.»⁸⁰

L'inghiottimento da parte della coscienza collettiva così come la sopraffazione da parte dell'inconscio collettivo privano l'Io della sua autonomia. Il risultato nel primo caso è l'uomo massa, nel se-

⁸⁰ *Riflessioni teoriche sull'essenza della psiche* (1947/1954). Vol. 8.

condo l'individualista isolato e l'eccentrico o il fanatico, ancora una volta vittima delle proprie pulsioni.

Quando il contenuto di un simbolo si esaurisce, vale a dire quando il segreto che esso contiene viene reso totalmente accessibile alla coscienza e quindi razionalizzato, oppure quando è scomparso dalla coscienza, ossia è di nuovo ricaduto totalmente nell'inconscio e il simbolo ha quindi perduto la sua numinosità e la sua opacità archetipica, allora rimane per così dire solo l'involucro del simbolo, che forma una parte della coscienza collettiva. I contenuti della coscienza collettiva sono per così dire i gusci vuoti degli archetipi, simulacri dei contenuti dell'inconscio collettivo, il loro *riflesso formale*. In questa loro qualità, agiscono non con la numinosità degli archetipi, ma in maniera *simile agli archetipi*, in quanto i loro cosiddetti «ideali» sono dapprima numinosi – come gli archetipi – ma col tempo vengono sostituiti dalla propaganda e dalla pressione dell'opinione pubblica, che occasionalmente fanno uso per i propri scopi anche di simboli autentici, come accadde per esempio con la croce uncinata nel nazionalsocialismo. A cominciare dall'innocuo «questo si fa» o «questo non si fa», dal pedante maestro di scuola che affligge tutti i bravi cittadini, sia giovani che vecchi, fino alle esaltanti teorie demagogiche del paradiso in terra che privano interi popoli della loro ragione, si può elencare una serie infinita di regole, costumi e leggi, sistemi e teorie destinati a mettere in catene, sin dalla nascita, le naturali disposizioni dell'uomo. Contrariamente al simbolo vero e proprio, che tocca e commuove tutto il nostro essere, il sistema, la teoria, la dottrina, il programma, le concezioni ecc., annebbiano e seducono soltanto il nostro intelletto senza «illuminarlo». E così più di un intellettuale soccombe alle parole d'ordine degli «ismi», delle proibizioni e degli ordini collettivi che gli vengono dall'esterno, mentre rimane incapace di comprendere i simboli che emergono dall'interno di sé, perché la sua mente già da tempo ha perso qualunque rapporto con le altre parti del suo essere.

Spesso agiamo e pensiamo – per così dire automaticamente, istintivamente – sulla base di concetti che abbiamo assunto dal nostro passato o dal nostro ambiente secondo prototipi e modelli tipici. Ripetiamo ciò che ci è stato tramandato, insegnato e inculcato, ciò che abbiamo udito o letto, e poiché tale processo è irriflesso e automatico, pensiamo che tutto ciò provenga da noi stessi, sia stato inventato, trovato, pensato da noi, sia nostra proprietà, perché sappiamo trattarlo e maneggiarlo senza difficoltà. Solo

quando la coscienza collettiva e l'inconscio collettivo entrano in conflitto e fanno della nostra psiche un campo di battaglia possiamo renderci conto di quanto sia difficile liberare l'individualità personale, il vero nucleo della personalità, dai tentacoli di queste due sfere. Il presupposto di tale liberazione è infatti una coscienza individuale in grado di differenziare, ossia un Io che è consapevole dei propri limiti e sa che, se vuole mantenere la totalità della psiche, deve rimanere legato sempre e simultaneamente, in un vivo rapporto di reciprocità, alle due sfere, e cioè a quella dell'inconscio collettivo e a quella della coscienza collettiva, tenendo conto in ugual modo di entrambe.

Simboli del processo di individuazione

Tra i simboli individuali è necessario porre in particolare rilievo quelli che caratterizzano il cosiddetto processo di individuazione: un processo psichico di sviluppo osservato da Jung e migliorabile mediante il lavoro analitico, naturale e innato in ogni uomo, più o meno cosciente, che mira all'allargamento del campo della coscienza e alla maturazione della personalità. Questi simboli accompagnano il processo in una variegata successione e ne segnano le tappe come pietre miliari. Si fondano su determinati archetipi, che normalmente si manifestano nel materiale dell'inconscio, ad esempio in sogni, visioni, fantasie ecc., e costringono l'individuo a un accomodamento.

La veste in cui appaiono e il momento della loro comparsa sono sempre altamente caratteristici della situazione specifica della coscienza dell'individuo, e hanno rispetto a essa un'importanza particolare e un'efficacia accresciuta. La «veste», ossia il modo di manifestazione, può ricavare il proprio materiale da ogni parte, e perciò dipende sempre dall'individuo e dalla sua situazione se un simbolo particolare appare, ad esempio, come una figura positiva o negativa, attraente o ripugnante. Tuttavia, qualunque forma possa assumere, il simbolo avrà sempre la proprietà del «fascinoso». Tra i simboli del processo di individuazione ve ne sono alcuni particolarmente importanti, che si presentano in forma umana e in determinati casi anche in forma subumana o sovraumana, e possono essere classificati secondo una serie di tipi; «i principali sono: l'ombra, il vecchio saggio, il fanciullo (compreso l'eroe giovanetto), la madre («madre pri-

mordiale”, “madre terra”) quale personalità sovraordinata (...) e l'opposto corrispondente, la fanciulla, e infine l'*Anima* nell'uomo e l'*Animus* nella donna»,⁸¹ che rappresentano rispettivamente un diverso settore psichico, proprio come i «simboli unificatori», i simboli del «centro psichico», del Sé. Come espressione plastica di un valore supremo sono rappresentati spesso da figure di dèi o da simboli dell'indistruttibile; molte volte sono anche di tipo puramente astratto, geometrico, come ad esempio i mandala, che devono essere considerati come simboli dell'«ordine primordiale della psiche totale».⁸² Certo non è possibile offrire in maniera così generale una rigorosa delimitazione, perché la somiglianza di questi simboli individuali con quelli puramente collettivi è spesso così sbalorditiva che solo un attento lavoro di verifica e di confronto può permetterci di distinguerli tra loro.

Il processo di individuazione, se osservato e seguito coscientemente, rappresenta un'interazione dialettica tra i contenuti dell'inconscio e i contenuti della coscienza, nella quale i simboli forniscono i ponti necessari, collegando e conciliando tra loro le contraddizioni spesso apparentemente inconciliabili delle due «parti». Come in ogni seme è insito sin dall'inizio tutto l'essere vivente come fine nascosto, ricercato con tutti i mezzi, così la psiche umana è orientata verso un pieno sviluppo, verso la sua totalità, anche se l'uomo non ne è cosciente o vi si oppone. La via dell'individuazione – anche se inizialmente solo come «traccia» – è quindi incisa profondamente

⁸¹ *Aspetto psicologico della figura di Core* (1941). Vol. 9, t. 1. Vedi anche gli importantissimi lavori di Jung in cui egli riferisce i suoi pensieri e le sue esperienze in questo senso: *L'Io e l'inconscio* (1928). Vol. 7, per i concetti di Persona, Anima e Animus, personalità mana; *Fenomenologia dello spirito nella fiaba* cit. per il Vecchio Saggio; *Commento al «Segreto del fiore d'oro»* cit.; *La psicologia della traslazione* cit. per Animus e Anima; *Aion. Ricerche sul simbolismo del Sé* (1951). Vol. 9, t. 2; *Mysterium coniunctionis* (1955-56). Vol. 14, per il simbolismo del Sé; *Simboli della trasformazione* cit., per il simbolismo del processo di individuazione; *Gli archetipi dell'inconscio collettivo* (1934/1954). Vol. 9, t. 1, per il concetto di archetipo in generale e in particolare.

⁸² «Che il numero abbia un sottofondo archetipico non è una mia supposizione ma quella di alcuni matematici. Non è perciò una conclusione troppo ardita se definiamo il numero psicologicamente come un *archetipo dell'ordine* divenuto cosciente. Cosa degna di nota, le immagini psichiche di totalità che sono prodotte spontaneamente dall'inconscio, o i simboli del Sé in forma di mandala, hanno anch'esse una struttura matematica» (*La sincronicità come principio di nessi acausali* cit.). Con ciò però non è affatto detto che il simboismo del Sé abbia sempre forma di mandala. Ogni cosa creata, piccola o grande, umile o nobile, può diventare simbolo del Sé a seconda della situazione di coscienza dell'individuo.

nel corso della vita dell'uomo; la deviazione da essa è legata al pericolo di disturbi psichici. Perciò dice Jung: «I simboli emergenti nei sogni dall'inconscio indicano la messa a confronto degli opposti e le immagini della meta rappresentano la loro felice riconciliazione. Qui ci viene in aiuto qualcosa di empiricamente dimostrabile da parte della nostra natura inconscia. È compito della coscienza comprendere tali allusioni. Se ciò non accade, il processo di individuazione procede ugualmente; solo che noi ne cadiamo vittime e siamo trascinati dal destino verso quella meta inevitabile che avremmo potuto raggiungere con andatura diritta, se solo avessimo applicato sforzo e pazienza al momento giusto per comprendere i *numina* della via del destino.»⁸³

Capacità della psiche di trasformare i simboli

Accanto all'ininterrotta *attività di formazione di simboli* della psiche che continua a tenere in moto il suo flusso energetico o è spinta a illustrarlo, dobbiamo indicare anche la sua *capacità di trasformazione di simboli*. Il numero degli archetipi attivi nell'uomo coincide con quello dei «punti nodali» dell'anima inconscia collettiva, e già solo per questo motivo ci appare illimitato;⁸⁴ tuttavia ci dovremmo rappresentare in maniera infinitamente più grande il numero dei simboli che si fondano su di essi, poiché alla loro formazione partecipano gli stati individuali di coscienza, *di volta in volta* diversi, e le loro variazioni sono semplicemente illimitate. Il «significato specifico di un simbolo appare solo nel corso della vita individuale [di un singolo o di un gruppo], quando l'esperienza personale è ripresa precisamente in queste forme»⁸⁵ (ossia negli archetipi). Parallelamente al cambiamento delle nostre idee ed esperienze, anche il contenuto significativo di un simbolo può apparire in una luce sempre nuova o aprirsi a noi gradatamente; in tal modo questo contenuto significativo e la stessa forma simbolica sono posti in connessioni sempre nuove e trasformati di conseguenza.

Il numinoso, il misterioso e l'irrazionale, per esempio, ci sono stati «offerti» in tutti i tempi, ma sono stati «riconosciuti» solo da

⁸³ *Risposta a Giobbe* cit.

⁸⁴ Vedi sopra, pp. 52, 77.

⁸⁵ *Commento psicologico al «Bardo Thödol» (Il libro tibetano dei morti) (1935/1953).*

pochi. Se il numero di questi pochi diminuisce sempre più, ciò dipende anche dal fatto che sembriamo aver perso i mezzi con i quali «offrire» il divino senza tuttavia «svelarlo». Ogni epoca ha dato al mistero la sua propria veste adeguata; ma il nostro tempo non ha ancora trovato un rivestimento appropriato per il numinoso. O mette a nudo il segreto, o lo nasconde sino all'irriconeoscibilità. La psicologia junghiana è uno dei numerosi tentativi di trovare la nuova «veste», il nuovo linguaggio e la nuova posizione che possano aiutare l'uomo di oggi, orientato razionalisticamente, indicandogli la via per cogliere nuovamente l'irrazionale, e procurargli una comprensione di esso. È in grado di soddisfare la sua brama dell'irrazionale – che perlopiù si perde in percorsi errati o indiretti – ritornando all'eterno mediatore tra ciò che è afferrabile con la ragione e ciò che non lo è: il simbolo.⁸⁶

Ogni mito deve rinnovarsi, proprio come il re delle fiabe deve cedere il suo regno al figlio non appena questi ha compiuto le imprese necessarie, ossia è divenuto maturo per regnare. Allo stesso modo, i miti dovettero essere ritradotti in ogni tempo nel linguaggio psicologico dominante per avere accesso alle anime degli uomini. Un tempo si parlava per esempio di eroe, vita eroica, uccisione del drago e così via, oggi si parla di personalità, processo di individuazione, vittoria sulla madre ecc. E come il mito conteneva sempre un mistero, così la nostra odierna terminologia psicologica non è meramente razionale. È troppo coinvolta nella nostra ben protetta vita intima, troppo costretta a esprimere ancora idee solo oscuramente presagite. Se perciò vogliamo esperire nuovamente il mito come un'attività incessante delle profondità del nostro inconscio e comprenderlo rettamente, dobbiamo cominciare col tradurlo nel nostro linguaggio, anche quando può sembrarci di averne smarrito il nucleo e il senso vero. Si tratta però di una conclusione ingannevole, perché noi abbiamo invece salvato l'essenza del mito, e attraverso concetti linguistici corrispondenti lo abbiamo inserito nel nostro pensiero. Un residuo di mistero in verità permane ancora, e non è stato né sarà mai possibile tradurlo in concetti astratti, in un linguaggio discorsivo. L'unica espressione adeguata rimane l'immagine, il simbolo. Così ogni individuo e ogni epoca dà ai suoi

⁸⁶ L. Szondi dice: «Abbiamo tre vie di accesso all'inconscio. In altri termini: l'inconscio parla tre lingue: *la lingua del sintomo*, quella *del simbolo* e quella *dell'alternativa*» (*Ich-Analyse*, Bern-Stuttgart 1956, p. 62).

simboli una nuova veste, e quella «eterna verità» che il simbolo trasmette può parlarci con uno splendore sempre rinnovato. La «metamorfosi degli dèi» nel nostro mondo interno ed esterno è inesauribile e incessante. Perciò si può dire con ragione che ogni tentativo di spiegazione psicologica coincide in sostanza con la formazione di nuovi miti. «Noi altro non facciamo che ricondurre i simboli un po' più indietro, traendo alla luce del sole una parte del loro regno, senza però cadere nell'errore di ritenere di avere con ciò creato qualche cosa di più che un nuovo simbolo per quello stesso enigma, che enigma era stato per tutti i tempi che ci hanno preceduto.»⁸⁷

⁸⁷ *Tipi psicologici cit.*

Capitolo 5

Ricapitolazione

Da quanto è stato detto fin qui, le conclusioni scaturiscono naturalmente.

«Nel più profondo» della psiche, nel fondo psichico primordiale, vi sono gli archetipi, i «punti nodali», i «nuclei di significato» carichi di energia della compagine psichica infinitamente ramificata e senza tempo, che formano l'inconscio collettivo, il fondamento umano universale di *ogni* psiche individuale. Qui bisogna distinguere tra l'archetipo in sé, non percepibile, appartenente alla sfera psicoide e presente solo come fattore strutturale e come potenzialità, e l'archetipo già divenuto percepibile, ossia «rappresentato» alla coscienza, e che perlopiù deve essere considerato come simbolo. Essi sono *presenti indifferentemente sia nei soggetti sani sia in quelli malati*, e in entrambi sono fundamentalmente di identica natura. Come su una stessa pianta possono essere costruiti edifici di diverso stile e ampiezza, così la stessa forma archetipica fondamentale può essere la base delle più svariate strutture. A seconda del contenuto di cui è riempito un archetipo e a seconda della carica energetica che da esso riceve, è possibile determinare il suo «valore di posizione» nello schema di riferimento generale della psiche. In tal modo diventano manifesti anche il senso, l'importanza e il ruolo che a esso rispettivamente competono.

Il tentativo di articolare a tappe il corso della sua attività può rivelare i seguenti stadi:

1) L'archetipo è quiescente, un fattore strutturale nella sfera psicoide dell'inconscio collettivo, un «elemento nucleare» invisibile e «portatore potenziale di significato».

2) Mediante una costellazione appropriata – che può essere individualmente o collettivamente condizionata – esso riceve un supplemento di energia, la sua carica cresce, e ha inizio la sua efficacia energetica. La costellazione individuale dipende dal corrispondente stato di coscienza del singolo individuo, quella collettiva dallo stato di coscienza corrispondente di gruppi umani.

3) La carica dell'archetipo si manifesta in una sorta di forza di attrazione magnetica sulla coscienza, da questa inizialmente ignorata. Si presenta all'inizio come un'attività emotiva indeterminata che può accrescersi fino a una violenta agitazione della psiche.

4) Attratta dalla carica, la luce della coscienza cade sull'archetipo: questo entra nello spazio psichico vero e proprio della coscienza ed è *percepito*.

5) L'archetipo in sé, allorché è «toccato» dalla coscienza, può divenire manifesto o sul piano «inferiore» biologico, prendendo forma, ad esempio, come «espressione di pulsione» o come dinamismo pulsionale, oppure sul piano «superiore» spirituale, come immagine o idea. In quest'ultimo caso vi si associano una materia grezza di immagini e una configurazione di senso, da cui nasce il *simbolo*. La *veste simbolica*, in cui esso si rende visibile, varia e si trasforma a seconda delle circostanze interne ed esterne dell'individuo e dell'epoca. Dal contatto con la coscienza di una collettività e la sua problematica, nascono i simboli collettivi (come per esempio un mitologema); dal contatto con una coscienza individuale e i suoi problemi, nascono i simboli individuali (come per esempio l'immagine di una strega con la fisionomia della propria madre).

6) Il simbolo si pone di fronte alla coscienza con una certa autonomia.

7) La «densità di significato» del simbolo costringe in qualche misura la coscienza a venire a un accomodamento con esso. Ciò può accadere nei modi più diversi: mediante contemplazione, rappresentazione, interpretazione ecc., di natura generale e spontanea, oppure nel corso di un lavoro analitico.

8) Il simbolo:

a) può essere avvicinato alla coscienza mediante la comprensione, ed essere sentito e riconosciuto come relativamente appartenente all'Io; tuttavia non è mai totalmente penetrato, e perciò continua a rimanere «vivo» e attivo;

b) può subire una totale penetrazione ed esplorazione che lo fa apparire pienamente integrato dall'Io e assimilato dalla coscienza,

ma perde così la sua «vita» e la sua efficacia, diventando una semplice allegoria, un «segno» o un contenuto di coscienza concettualmente univoco;

c) può restare totalmente incompreso: può contrapporsi alla coscienza dell'Io come espressione di un complesso nascosto, per così dire, dietro di lui, come entità estranea ostile, scindersi da esso e produrre una dissociazione nella psiche. In tal modo diventa una *psiche parziale autonoma* che può presentarsi in forma di «spiriti», allucinazioni ecc., ossia in sintomi nevrotici e psicotici di ogni genere.

Il complesso, in quanto nel suo «nucleo» viene considerato come «punto nodale» dinamico della compagine psichica dell'inconscio collettivo, può essere equiparato, riguardo alla sua essenza e alla sua azione, all'archetipo. Tuttavia, in quanto il suo «nucleo» si collega, nel corso della storia dell'individuo, con associazioni a tonalità affettiva, e in tal modo «si gonfia» diventando una struttura psichica più o meno autonoma, esso rappresenta un fattore psichico a sé, che può apparire anche in forma evidente, per esempio come *sintomo*, ma che è opportuno distinguere sia dal simbolo che dall'archetipo. La seconda definizione del complesso qui data è quella di uso generale, e la psicologia del profondo adopera correntemente il termine in questo senso.

Poiché in genere per complesso si intende soprattutto qualcosa di non visibile, mentre con il concetto di simbolo si caratterizza perlopiù qualcosa di «plastico», è consigliabile anche a questo riguardo effettuare una chiara distinzione di termini. Le linee di demarcazione in verità non sono sempre nettamente riconoscibili. Perciò si parla spesso anche di complessi a carattere simbolico e di simboli a carattere di complesso, a seconda della particolare sfumatura.

Secondo Jung, complesso e simbolo in linea di principio si equiparano sotto molti aspetti, in quanto entrambi sono radicati in un nucleo archetipico di significato e risiedono nell'inconscio collettivo. *Archetipo, complesso e simbolo*, come «concetti», nel loro significato essenziale, possono quindi essere usati con un certo diritto – come ha fatto Jung – alternativamente l'uno per l'altro. Se però si vuol fare una distinzione più sottile e differenziata e tracciare una linea di demarcazione più precisa, allora si deve distinguere tra complessi dell'inconscio collettivo, che devono essere inclusi tra gli archetipi veri e propri o in determinati casi anche tra i simboli, e complessi dell'inconscio personale, in cui, dietro ai modi individuali di manifestazione, si nasconde una serie più o meno grande di sim-

boli dell'inconscio collettivo, che possono allora essere spogliati del loro «rivestimento individuale». La maggior parte dei complessi dell'inconscio personale devono comunque essere considerati come «segni» o «sintomi».

La differenza tra i vari effetti e significati di complesso e simbolo nel sano e nel malato non è data dal loro contenuto, ma dallo stato della coscienza dell'Io che rispettivamente affrontano, e da come questa coscienza ne viene a capo. Il soggetto sano li vive e li rielabora più o meno facilmente. Li può superare come «fattori di disturbo» dell'economia psichica, può risolvere il conflitto e renderli elementi fruttuosamente attivi del suo processo psichico di sviluppo, così come è stato esposto al punto 8 (*a* e *b*). Nel malato invece diventano portatori di sintomi e immagini espressione dei suoi conflitti e conducono alle difficoltà e ai pericoli descritti al punto 8 (*c*). Se anche Jung, seguendo l'uso generale, adopera il termine «complesso» prevalentemente nel suo senso medico, quello ricordato per ultimo, tuttavia da un attento esame di tutta la sua opera si ricava in modo inequivocabile che per lui il complesso va considerato come vero fattore di disturbo della sanità psichica non in sé stesso ma unicamente *all'interno di una determinata costellazione*; lo stesso vale per il concetto di simbolo quando viene considerato in rapporto a «malato» e «sano».

Oltre al ruolo e al significato che complesso e simbolo hanno nei malati e nei sani, si deve richiamare l'attenzione sulla loro funzione in un terzo gruppo di individui: negli individui creativi, gli artisti. Per l'artista essi non rappresentano un materiale con cui accordarsi personalmente utilizzandolo creativamente per il proprio sviluppo psichico, ma sono occasione e materia del suo processo di creazione artistica e lo rendono valida guida e portavoce delle forze inespresse ma eternamente e profondamente vitali nelle anime dell'intera umanità.

Se gettiamo uno sguardo sull'ambito che abbiamo qui esplorato, si aprono ai nostri occhi il grandioso panorama di significati psichici in interrelazione e il loro «ordinamento» misterioso e autonomo all'interno di un'attività e di un tessuto infinitamente variati. Simboli e complessi vanno e vengono; eternamente dispiegandosi, variando e trasformandosi, lasciano la loro impronta sulla vita della psiche, per poi immergersi nuovamente nel grembo primordiale dell'inconscio, e ritornare alle loro forme di esistenza archetipiche invisibili, fino a che il tempo non è di nuovo maturo per la loro

apparizione. Nel loro stato indifferenziato, portano in sé salvezza e rovina, bene e male, sanità e malattia, e tutte le possibili coppie di opposti. È compito della coscienza, in quanto principio di ordine e di comprensione nell'uomo, di aiutare l'uno o l'altro di questi aspetti a divenire operante e di associare all'indifferente governo della natura psichica primordiale la sua forza capace di dare senso e forma, affinché né la pulsione né l'intelletto, ma uno spirito che li comprende entrambi, mantenga in equilibrio la bilancia dell'anima. Questa è una vocazione che nuovamente – questa volta mediante la psicologia junghiana – conferma la coscienza in quella posizione di preminenza e di dignità che le è stata destinata sin dalla creazione. Poiché «è la capacità di coscienza dell'uomo che sola lo rende uomo».¹

¹ *Riflessioni teoriche sull'essenza della psiche* (1947/1954). Vol. 8.

Parte seconda
Archetipo e sogno

Il sogno è la piccola porta occulta che conduce alla parte più nascosta e intima dell'anima, aperta sulla notte cosmica originaria che era già anima molto tempo prima che esistesse una coscienza dell'Io, e che sopravviverà come anima a tutti i prodotti della coscienza dell'Io (...) La coscienza divide: ma col sogno noi penetriamo nell'uomo più profondo, universale, vero ed eterno, ancora immerso in quell'oscurità della notte primitiva in cui *egli* era tutto e tutto era *in lui*, nella natura priva di ogni differenziazione e di ogni essere Io.

Jung, *Il significato della psicologia per i tempi moderni* (1933/1934)



Figura 1 Notte, Sonno, Morte e Sogno.

La notte, rivestita di un «manto di stelle», tiene tra le braccia la coppia di gemelli: Morte (*il bambino nero*) e Sonno (*il bambino bianco*). Il sogno scende dall'alto: nella mano sinistra una bacchetta d'avorio come simbolo dei falsi sogni, e nella destra un corno come simbolo dei sogni veri e buoni.

Silografia da *Le immagini de i dei de gli antichi* di Vincenzo Cartari (Lione 1581).

Capitolo I

Introduzione

Sin da quando l'umanità ha nozione di sé, i sogni, questi messaggeri della metà notturna della vita, sono stati contenitori dell'accadimento intrapsichico, in cui passato, presente e futuro possono prendere forma in un'inimitabile ricchezza di immagini e di significati. Il regno dei sogni è quindi anche il luogo psichico ove incontriamo più frequentemente motivi archetipici. Là essi si presentano in immagini e simboli, in processi e decorsi di singolare efficacia. Essi pongono spesso la coscienza in uno stato di commozione da cui non può difendersi, perché esposta all'azione numinosa delle immagini archetipiche.

Nella maggior parte dei sogni in cui appaiono i motivi archetipici, insieme a questi ci sono anche i contenuti derivanti dall'inconscio personale. I sogni di carattere puramente archetipico sono relativamente rari. Si presentano sempre in particolari circostanze e, indipendentemente dall'impressione soggettiva persistente che lasciano, manifestano il loro significato mediante una configurazione plastica che non di rado raggiunge bellezza e forza poetica. Non per nulla presso alcuni primitivi furono definiti «grandi sogni»,¹ in opposizione ai «piccoli sogni», che si occupano dei problemi meno importanti della vita di ogni giorno. Essi illustrano contenuti dell'inconscio collettivo, della «psiche oggettiva» e delle sue forme sovrapersonali, attraverso le quali vengono espressi pro-

¹ Infatti presso i primitivi venivano interpretati solo i «grandi sogni», perché riguardavano non il singolo ma l'intera tribù.

blemi universalmente umani o, in rari casi, anche cosmici, e idee di carattere universale.

L'archetipo è attivo anche quando la coscienza non lo comprende. Parla in immagini che sono comuni a tutti gli uomini e poggiano sul fondo creativo primordiale di ogni psiche. Infatti nel mondo delle immagini tutto ciò che è individuale è solo una metafora e, come nel mito, diventa copia di ciò che è universalmente valido, eternamente umano.

«Le formazioni archetipiche non riguardano più esperienze personali, ma in certo modo idee generali il cui significato principale consiste nel senso ad esse proprio, e non in un insieme qualsiasi di esperienze personali.»²

Amore e odio, nascita e morte, accoppiamento e separazione, trasformazione e sacrificio e altro ancora, nella figura archetipica appaiono nel loro aspetto sovraperonale, universalmente umano, che trascende tutto ciò che è puramente individuale e va oltre gli interessi dell'Io limitato. Afferma Jung: «Questi sogni [archetipici] si verificano perlopiù nelle fasi fatidiche della vita come nella prima giovinezza, nella pubertà, verso la metà della vita (dai 36 ai 40 anni) e *in conspectu mortis*»,³ ossia in situazioni valide per tutti gli individui. Essi indicano che la psiche del sognatore è entrata in una situazione nella quale ha bisogno di quella voce non adulterata della natura che si manifesta nelle immagini archetipiche. Così, per esempio, alla svolta della vita la realtà della morte può presentarsi all'uomo in un sogno archetipico, mostrandogli in maniera inequivocabile che egli non può più escluderla dalla coscienza senza danneggiare la propria psiche. Infatti – al servizio dell'autoregolazione psichica – ogni disadattamento, unilateralità, eccentricità, arresto, deviazione e disorientamento della vita cosciente viene compensato nei sogni, spesso con precisione e finezza stenografica. Spesso il sogno rappresenta per così dire un tentativo geniale di trasmettere alla psiche, nel suo linguaggio figurato, una comprensione che può esserle necessaria proprio allora e che mira alla costituzione di un nuovo equilibrio. Ciò vale tanto per i sogni presi dalla sfera soggettiva e personale, ossia per i «piccoli sogni», quanto per i «grandi sogni», che derivano dalla sfera oggettiva e collettiva della psiche. Mentre i primi offrono una compensazione per una migliore cono-

² *L'essenza dei sogni* (1945/1948). Vol. 8.

³ *Ibid.*

scenza e un miglior adattamento all'ambiente e alla vita quotidiana, i secondi la offrono per una visione più ampia e profonda dei problemi tipici, che trascendono l'Io individuale e sono sovrapersonali, universalmente umani. Così l'apparizione di un simbolo mandalico nel sogno può esercitare, con il suo aspetto di totalità e il suo contenuto di ordine, un'azione compensatoria su una coscienza caoticamente disorientata, operando per un'integrazione e una sintesi e rappresentando, per così dire, un tentativo di restaurazione dell'equilibrio.⁴ Infatti il mandala comunica, come dice Jung, «il presentimento di un centro della personalità, ossia di un posto centrale nell'intimo dell'anima a cui tutto è rapportato, per mezzo di cui tutto è ordinato e che è simultaneamente una fonte di energia».⁵

L'interpretazione dei sogni archetipici comporta considerevoli difficoltà, perché le associazioni personali che il sognatore può fornire per la loro interpretazione sono perlopiù scarse o mancano completamente. Il sognatore è scosso dalle sue immagini interne, stupito e spesso smarrito, ma rispetto a esse non gli viene in mente nulla, o solo cose inessenziali. Molto spesso non ne comprende né il significato né il senso. L'intero accadimento onirico gli appare incomprensibile, e non riesce a rapportarlo significativamente a sé, anche quando non gli è più estraneo il modo di espressione dell'inconscio. La componente affettiva del sogno, che tocca così fortemente l'emotività del sognatore, gli sbarra la via alle associazioni. Il sogno in verità si esprime in forme strane, spesso anche mitologiche; dal tesoro della psiche attinge strutture e forme insolite, con una carica numinosa molteplice; il miglior modo per comprenderle è di ricorrere al mondo delle immagini collettive contenute in leggende e fiabe, in miti e poemi o nei simboli culturali e religiosi della storia umana: quel mondo di rappresentazioni nel quale hanno dimora drago e serpente, tesoro e caverna, albero e fiore, dèi e demoni, che ci parlano in simboli imperituri.

Per l'interpretazione di tali sogni Jung ha elaborato un proprio procedimento, ossia il metodo dell'*amplificazione*, in cui i singoli elementi del sogno vengono «arricchiti» da un materiale di immagini e simboli analoghi, di significato affine, e mostrati nelle sfumature dei loro possibili significati, fino a quando il loro senso vero

⁴ Vedi *Empiria del processo d'individuazione* (1934/1950). Vol. 9, t. 1; *Simbolismo del mandala* (1950). Vol. 9, t. 1.

⁵ *Simbolismo del mandala* cit.

non emerga con sufficiente chiarezza. Le analogie impiegate vengono scelte senza riguardo all'epoca e all'ambito culturale da cui traggono origine: possono rappresentare creazioni sia individuali sia collettive. L'unico criterio essenziale è che si tratti di asserzioni e creazioni della psiche umana che mostrano un contenuto significativo comune o simile. Una volta compreso alla luce di tali analogie, ogni singolo elemento del sogno viene poi collegato nuovamente con quello più prossimo, finché ciascuno non è chiarito per sé stesso nell'intera catena dei motivi del sogno, e alla fine l'accadimento onirico può essere considerato come un'unità. Se l'archetipo in sé, non percepibile, il «modello primordiale» di base, si concretizza in una determinata immagine e «si presenta» alla coscienza nel sogno, il metodo dell'amplificazione mediante l'accostamento e la comparazione di simboli e figure archetipiche analoghe, ossia costruite su questo stesso «modello primordiale», può dirigere l'attenzione su quell'elemento comune che conferma il significato presunto; così, con un arduo lavoro di dettaglio, il senso probabile del sogno può essere decifrato del modo migliore.⁶ Se si tratta di sogni che contengono solo pochi motivi archetipici o nessuno, oltre all'«amplificazione oggettiva» ora accennata è necessaria un'«amplificazione soggettiva», in cui il sognatore deve addurre associazioni personali tratte dalla propria biografia per consentire che il senso del sogno gli venga chiarito in modo sufficientemente utile.

Senza una precisa conoscenza dell'atteggiamento cosciente del sognatore e senza il contesto, da lui offerto, delle sue associazioni personali, nessun sogno che non manifesti materiale puramente archetipico può essere interpretato in modo soddisfacente; si deve ancora sottolineare che ogni interpretazione è inizialmente solo un'ipotesi e che occorre una serie di ulteriori criteri perché la si possa considerare valida e definitiva (per esempio dare un'interpretazione immediata e vedere come il sognatore reagisce: se ne è agitato, se la accoglie come una sorta di rivelazione, se vi consente ecc., verificare tale interpretazione mediante i sogni successivi, analizzando per esempio serie di sogni ecc.). Di solito un singolo sogno esprime soltanto un aspetto parziale o il problema attuale della psiche del sognatore; è per questo che solo una serie abbastan-

⁶ Vedi J. Jacobi *La psicologia di C. G. Jung*, Boringhieri, Torino 1965, schema XIV, ove sono esposti i singoli archetipi del sogno con i rispettivi legami.

za ampia di sogni dà sicurezza, e consente inoltre di correggere eventuali errori di interpretazione.

Di conseguenza, un sogno che si riferisce a qualcosa di collettivo e di perenne può essere chiarito per mezzo di un'«amplificazione oggettiva», la quale però consentirà di avere illuminazione e aiuto solo limitati relativamente ai problemi della vita personale quotidiana del sognatore. Gli archetipi stessi non contengono ancora un senso individuale; bisogna partire dall'individuo con tutte le sue sofferenze per poter dare un'interpretazione giusta, fondata e riferita a quel particolare sognatore, o per respingerne una falsa. Certo un sogno che, oltre a comprendere elementi di natura personale e privata, comunica anche elementi umani universali può essere interpretato, rispetto a questi ultimi, anche senza un'«amplificazione soggettiva». Ciò significa che possiamo trarre dal sogno e interpretare tutti i motivi di natura puramente archetipica, ma *solo questi*. Tale interpretazione rivelerà per l'appunto fatti che per induzione consentono di dare una certa valutazione della situazione psichica momentanea del sognatore, perché stanno in relazione compensatoria rispetto a essa, ma tenderà a esprimere e a rilevare solo quei contenuti profondi, lontani dalla coscienza, nei quali l'individuo appare come membro di una specie o di una comunità più o meno ampia. Il sogno archetipico deve quindi essere considerato sempre nel suo duplice aspetto: quello che enuncia riguardo all'individuo che l'ha sognato, e quello che dice riguardo alla collettività umana. Ogni interpretazione si rivolge innanzitutto al sognatore nel suo essere personale. Tuttavia, diversamente dai cosiddetti «piccoli» sogni, il sogno archetipico trascende l'interpretazione concernente l'individuo singolo e – a seconda del grado di validità universale del suo contenuto – interesserà molti o tutti gli uomini. È per questo che la conoscenza perlomeno della particolare situazione cosciente del sognatore, come si ha per esempio nel lavoro psicoterapeutico, rimane sempre un presupposto necessario, anche quando il soggetto non è in grado di fornire alcuna associazione personale. «L'inconscio sceglie con mano esperta e al tempo giusto il simbolo adatto all'individuo, però il valore del simbolo non è affatto fissato né determinato in modo assoluto; esso giace nel rispettivo rapporto del simbolo con il sognatore.»⁷

⁷ F. G. Wickes, *The Inner World of Childhood*, New York 1927, p. 308 [trad. it. *Il mondo psichico dell'infanzia*, Astrolabio, Roma 1965].

Si è costretti a limitarsi al contenuto archetipico anche nella maggioranza dei sogni tramandati dalla storia, come in quelli contenuti nei miti, nelle favole o nella Bibbia, poiché non è disponibile alcun contesto personale. Nondimeno, in alcuni casi, per esempio nei sogni storici e letterari,⁸ in una certa misura tale contesto personale può essere sostituito dai dati biografici circa il sognatore e dall'attenta analisi e considerazione della cultura dalla quale è stato influenzato. Al contrario, tale limitazione si impone inevitabilmente per una particolare categoria di sogni, e cioè i sogni dei bambini, dato che i piccoli sognatori in genere non sanno dire nulla circa i loro sogni.

«La psiche inconscia del bambino – dice Jung – ha un'ampiezza illimitata e un'età ugualmente incalcolabile. I sogni di bambini di tre o quattro anni possono essere a tal punto mitologici o pregni di significato da potersi ritenere senz'altro sogni di adulti se non si sapesse chi è il sognatore. Si tratta qui delle ultime vestigia di un'anima collettiva che va scomparendo, la quale ripete, sognando, i contenuti fondamentali eterni dell'anima umana.»⁹

E poiché la psiche infantile è ancora completamente intrecciata con il suo fondo originario, e pertanto – come nei primitivi – non di rado scaturiscono dalle sue profondità figure archetipiche inattese di grande forza ed efficacia, i sogni dei bambini costituiscono spesso un materiale particolarmente appropriato per osservarvi e indagarvi l'essenza e l'azione degli archetipi. Infatti, «la fanciullezza non è importante solo perché in essa hanno origine alcune deviazioni dell'istinto, ma anche perché è il tempo in cui si presentano dinanzi all'anima infantile, in maniera incoraggiante o terrorizzante, quei sogni e quelle immagini lungimiranti che preparano tutto un destino».¹⁰

Il sogno infantile esposto qui di seguito offre un esempio tipico di quanto è stato detto, essendo particolarmente appropriato a mostrare la sorprendente capacità della psiche di formare immagini. Anche in questo sogno, per poter cogliere il senso più profondo è necessario interpretare le immagini o simboli archetipici che in

⁸ Vedi M.-L. von Franz, *Der Traum des Descartes*, in *Zeitlose Dokumente der Seele*, «Studien aus dem C. G. Jung-Institut Zürich», vol. 3 (Zürich 1952); A. Jaffé, *Bilder und Symbole aus E. T. A. Hoffmanns Märchen «Der Goldne Topf»*, in C. G. Jung, *Gestaltungen des Unbewussten*, Zürich 1950, p. 239.

⁹ Prefazione a F. G. Wickes, «Il mondo psichico dell'infanzia» (1931). Vol. 17.

¹⁰ *Energetica psichica* (1928). Vol. 8.

esso si esprimono. Si deve rinunciare ai riferimenti personali riguardanti la vita quotidiana perché si sa ben poco della sognatrice, né si sono potute ottenere associazioni soggettive. Si è dovuto rinunciare anche a correggerlo o completarlo attraverso un riesame della serie a cui apparteneva questo sogno, in parte perché non si avevano a disposizione gli altri sogni e in parte perché una loro elaborazione ci avrebbe portati molto al di là dei limiti del presente tentativo d'interpretazione. Tuttavia il sogno mostra una tale compattezza e compiutezza che ci sembra giustificato considerarlo isolatamente. Il suo limitato significato individuale può essere presagito intuitivamente o elaborato ipoteticamente in forma di influenze, anche se mancherà la conferma ultima della giustezza dell'interpretazione, e cioè l'adesione della sognatrice agli enunciati interpretativi. Tuttavia, in quanto ogni archetipo divenuto evidente nel simbolo è «a doppia faccia», cioè rappresenta non solo fattori già sviluppati ma anche fattori in divenire, il suo senso è orientato sia verso il presente che verso il futuro e il suo contenuto può essere considerato anche sotto il suo aspetto anticipatorio.¹¹

Naturalmente non è possibile neppure un'interpretazione sul piano oggettivo, perché nel sogno non ci sono né persone né figure che stiano in un rapporto immediato e vitale con la sognatrice, e che perciò dovrebbero essere considerate nella loro realtà concreta piuttosto che simbolica. I sogni archetipici infatti, conformemente alla loro natura, sono innanzitutto rappresentazioni di un mondo interno puramente psichico e non di un mondo esterno concreto.

Il seguente tentativo di interpretazione del sogno è un esempio del metodo di Jung per svelare il senso del sogno mediante un pro-

¹¹ Jung dice a questo proposito: «In quanto il domani è già contenuto nell'oggi e le fila del futuro sono già predisposte, una conoscenza approfondita del presente potrebbe consentire una prognosi più o meno a lungo raggio dell'avvenire. Trasferendo questo ragionamento nel dominio della psiche perverremmo necessariamente alla medesima conclusione: come, cioè, tracce di ricordi divenute secondo ogni evidenza da molto tempo subliminali sono ancora accessibili all'inconscio, la stessa cosa si verifica per determinate combinazioni subliminali, oltremodo tenui e orientate verso il futuro, le quali sono di enorme importanza per gli accadimenti a venire.» Queste potrebbero diventare oggetto «di un affinato sintetismo psicologico che sappia seguire le correnti naturali della libido» (ma non sarebbero mai accessibili a un metodo puramente analitico). «A noi non è dato di far ciò o ci è dato di farlo solo imperfettamente. Non così l'inconscio, giacché tutto questo si svolge in esso e sembra che in certi casi importanti frammenti di questo lavoro si facciano luce di quando in quando almeno nei sogni. Di qui verrebbe il *significato profetico* che da tempo la superstitazione attribuisce ai sogni. Non di rado questi ultimi sono anticipazioni di modificazioni future della coscienza» (*Simboli della trasformazione*, 1912/1952. Vol. 5).

cesso di amplificazione, e un'indicazione del modo in cui trattare il materiale archetipico; naturalmente, però, non è applicabile in questa forma nella pratica psicoterapeutica. Rappresenta un'analisi che nel vivo decorso di un trattamento può essere condotta solo nei suoi tratti fondamentali, senza tuttavia poter essere mai arricchita con un materiale di uguale molteplicità e ramificazione; non solo perché il sognatore dinanzi ai molti alberi potrebbe perdere di vista il bosco, ma anche perché pochissimi psicoterapeuti sarebbero capaci di produrre al momento, in una seduta analitica, una tale pienezza di amplificazione come è possibile e indicata quando vi è il tempo di selezionare e di considerare attentamente e accuratamente i paralleli rilevanti.

Nell'interpretazione di sogni archetipici emerge in modo particolarmente chiaro la differenza tra il metodo interpretativo di Freud e quello di Jung, come pure tra le loro rispettive valutazioni dei motivi onirici. Freud ha limitato le sue analisi di sogni ai contenuti di quell'ambito che contiene i dati biografici del sognatore e che Jung chiama l'«inconscio personale». Freud ha notato in verità il materiale dell'«inconscio collettivo» (come resti arcaici) ma non lo ha preso in considerazione, non ha fatto suo il concetto di archetipo, e per simbolo ha inteso qualcosa di diverso da ciò che intende Jung. Per lui l'elemento essenziale non era, come per Jung, il contenuto manifesto del sogno ma, al contrario, solo il contenuto «latente» dietro la «facciata» del sogno, nascosto dagli elementi del sogno, che servono da «figure di copertura»; il contenuto latente può essere portato alla luce e interpretato solo con il metodo della cosiddetta «associazione libera», determinata casualmente. Un sogno archetipico come quello in questione costituisce perciò una base valida e appropriata per la comprensione, sul piano del simbolo, di un materiale proveniente dall'inconscio, un modo di pensare e di interpretare il sogno che è particolarmente caratteristico della dottrina di Jung.¹² Secondo l'opinione di Jung, «le basi inconce dei sogni e delle fantasie sono soltanto in apparenza remini-

¹² In verità Freud in alcuni casi fa un'eccezione, apparentemente nei casi in cui il senso del sogno si sottrae a un'interpretazione mediante una catena causale e riduttiva di associazioni: «Esiste un caso in cui il nostro lavoro d'interpretazione è indipendente da queste associazioni [del sognatore]: precisamente quando il sognatore ha utilizzato nel contenuto onirico elementi *simbolici*. Ci serviamo allora, a rigor di termini, di un secondo, *ausiliario*, metodo d'interpretazione» (*L'interpretazione dei sogni*, 1899, in «Opere», vol. 3, p. 225, nota 1).

scenze infantili. In realtà si tratta di *forme di pensiero primitive o arcaiche basate su istinti* che, come è naturale, si manifestano più nettamente nell'infanzia che in seguito. Ma in sé esse non sono affatto né infantili né patologiche (...) Così anche il mito [o sogno archetipico], basato ugualmente su processi inconsci di fantasie, non è assolutamente infantile quanto a significato, contenuto e forma; né è espressione di un atteggiamento autoerotico o autistico, anche se dà origine a un'immagine del mondo che si adatta a stento alle nostre opinioni razionali e oggettive». ¹³

Jung distingue nel sogno una sorta di Gestalt, una totalità con eventi più o meno compiuti, la cui struttura è simile a quella del dramma. Il decorso del sogno può quindi essere suddiviso e i suoi elementi raggruppati in modo significativo secondo lo schema di un dramma classico. All'*esposizione*, in cui vengono presentati il *luogo dell'azione* e le *dramatis personae*, segue la fase della *peripeteia*, dell'ordimento dell'intreccio che spinge l'evento al suo punto più alto, al culmine, in cui interviene la *svolta* che produce lo scioglimento, ossia la *lysis*. In essa diventa manifesto l'esito comprensibile e perseguito nell'attività del sogno, il dato di fatto conclusivo che fornisce per così dire la «via d'uscita», la soluzione del problema in questione. Tale struttura, simile al dramma, si può scorgere anche nel sogno infantile che segue. Sviluppo, punto culminante e soluzione vi si succedono in rapida sequenza e consentono di addentrarsi nell'officina dell'anima, ove gli archetipi intessono ineluttabilmente il destino dell'uomo e della creazione.

I sogni vengono e vanno a loro piacimento. Il loro senso è spesso oscuro, la loro intenzione ignota. Emergono recando con sé immagini e verità la cui profondità ci stupisce e spesso supera l'umana capacità di comprensione. L'immaginazione tuttavia non può creare nulla che non si trovi già impresso nelle profondità dell'anima. E l'uomo ha la capacità di rappresentarsi anche l'ordinamento divino e cosmico perché egli stesso è una parte, *pars pro toto*, dell'essere eterno.

¹³ *Simboli della trasformazione* cit.

Capitolo 2

Il sogno dell'animale cattivo

Il sogno che riferisco e che mi propongo di interpretare è di una ragazzina di otto anni la quale, circa un anno più tardi, morì di scarlattina. È l'ultimo di una serie di sogni che la bambina aveva avuto poco tempo prima; li aveva messi per iscritto riunendoli in un quaderno per offrirli al padre come regalo di Natale. Lei stessa gli diede il titolo: «Il sogno dell'animale cattivo.» Ecco il sogno:

Una volta vidi in sogno un animale che aveva moltissime corna. Con esse incornava altri piccoli animali. Si attorcigliava come un serpente ed era così che viveva. Poi a tutti e quattro gli angoli venne una nebbia blu ed esso cessò di divorare. Allora venne il buon Dio, ma c'erano in realtà quattro buoni dèi nei quattro angoli. Allora l'animale morì e tutti gli animali che aveva divorato vennero fuori di nuovo vivi.

Già al primo sguardo si ha la sensazione che si tratti di uno dei cosiddetti «grandi sogni», come li conosciamo dalla corrispondente letteratura. Non certo nel senso, ad esempio, dei sogni profetici di uno stregone, dai quali si ricava qualcosa che riguarda il futuro dell'intera stirpe, ma perché tradisce subito una sorta di «visione del mondo», un nucleo profondo di pensiero, e sembra presentare una verità filosofica o cosmica come si ritrova in antiche leggende e fiabe. In sostanza, sembra più una visione che un sogno. È simile a un delicato dipinto orientale: alcune macchie sfumate di colore, pochissime pennellate, contorni indistinti per rendere ciò che è rappresentato. Se però ci si immerge nel quadro, lo sfondo lasciato vuoto si anima acquistando una pienezza che minaccia quasi di far



Figura 2 Il serpente come simbolo del decorso temporale. I piccoli serpenti che cadono dal ventre del serpente grande rappresentano i vari segmenti del tempo.

Silografia da *Lux in tenebris* di Christianus Cotterus Silesius (1657).

saltare la cornice. In una molteplicità variopinta ne emergono figure e forme, e si condensano in un'apparizione che ci sorprende e ci commuove.

La sognatrice non è coinvolta nell'azione, che le si svolge dinanzi come un film a colori. Ne riferisce con un tono oggettivamente freddo, quasi senza partecipazione, come quando si parla di un avvenimento lontano che non ci tocca né ci interessa, ma che si guarda con grandi occhi di bimbo, stupiti anche se forse un po' spaventati. Ma non è solo la sognatrice a non trovarsi in alcuna relazione percepibile con l'azione del sogno; è l'uomo stesso come attore che vi è assente. E forse questo è il motivo principale per cui il sogno risveglia una così forte impressione di distacco da ogni cosa umana e individuale: in esso solo l'animale e Dio stanno l'uno

di fronte all'altro. È la totale assenza dell'uomo come personaggio attivo o anche passivo a conferire al sogno quell'atmosfera fredda e sinistra di tempi remotissimi, pre-umani, allorché «lo Spirito di Dio si moveva sopra la faccia delle acque».¹ Il subumano e il sovrumano, animale e Dio, posti l'uno di fronte all'altro nella loro nuda inesorabilità. La materia primordiale e lo spirito primordiale si scontrano, intrecciati nella lotta, morte e nascita, così come accade ininterrottamente da tempi immemorabili; è il dramma commovente della vita che sempre nuovamente muore e si rinnova. Il palcoscenico, sul quale da sempre si svolge questa lotta, è lo «spazio interno» della psiche, e i suoi diversi aspetti appaiono in quelle figure e strutture che sono protagoniste del dramma della psiche.

Per fornire la prova di tali giudizi è ora necessario penetrare più a fondo nel senso e nell'importanza delle singole immagini o elementi archetipici contenuti nel sogno e dei loro nessi. Ogni sogno – come Jung ha rilevato per la maggior parte dei sogni – è un vero e proprio dramma in forma condensata e semplificata, e perciò si presta facilmente a un inquadramento simile a quello che sta alla base dei drammi classici.

Il tentativo di applicare a questo sogno lo schema usato nel metodo interpretativo junghiano farebbe emergere le seguenti parti:

Luogo: la terra sconfinata del sogno; lo spazio che abbraccia l'universo e i suoi quattro angoli.

Tempo: una volta... l'eternità senza tempo.

Dramatis personae: il cattivo animale con le corna, i piccoli animali, la nebbia blu, il buon Dio nella forma dei quattro dèi.

Esposizione: l'animale cattivo, dalle molte corna, incorna e divora i piccoli animali e si attorciglia come un serpente.

Peripeteia: allora venne una nebbia blu dai quattro angoli e l'animale cessò di divorare.

Culmine: allora venne il buon Dio, ma in realtà c'erano quattro dèi nei quattro angoli.

Lysis: allora l'animale morì e tutti gli animali che aveva divorato vennero fuori nuovamente vivi.

¹ Genesi 1.2. [Tutte le citazioni dalla Bibbia seguono la traduzione di Giovanni Diodati.]

Oltre alla suddivisione in queste fasi di sviluppo, il nostro sogno ne impone un'altra, derivante dalla sua struttura caratteristica, e cioè una bipartizione in una sorta di evento inferiore e superiore, «terrestre» e «celeste». Il fatto che nel sogno compaiono solo animali e dèi pone in particolare risalto la tensione degli opposti. Nella prima parte dominano il grande animale cattivo e i piccoli animali. Nella seconda parte appaiono Dio e gli dèi, e l'animale è spogliato della sua potenza: qui si tratta realmente di un conflitto tra animale e Dio, tra male e bene, tenebra e luce, materia e spirito, o comunque possano chiamarsi tali opposti primordiali. Essi esistono fin all'inizio del mondo, nacquero già al secondo giorno della creazione, allorché Dio separò le «acque che son disotto» dalle «acque che son disopra» e, rompendo l'unità della creazione, creò campi antitetici di energia. Da allora, tutta la vita si svolge in questi campi. Ed essi contengono ancora la tensione dinamica di ogni essere, proprio come la contenevano quando il creatore, con ansiosi presentimenti, si arrestò e per una volta non poté confermare, come gli altri giorni, che «ciò era buono». Infatti in tale separazione e divisione si trova nello stesso tempo il conflitto, la spaccatura che trapassa anche l'uomo e spesso minaccia di lacerarlo, ma che, infine, offre anche lo slancio per il superamento e la ricongiunzione.

Così le acque «che son disopra» divennero il cielo e quelle «che son disotto» divennero la terra. E allora cominciò la grande lotta tra cielo e terra, che permane ancora oggi. Infatti in questi due principi e nell'opposizione e nel conflitto fra loro – li si potrebbe considerare come gli archetipi della prima grande tensione degli opposti –, che si chiamino materia e spirito, giorno e notte, maschile e femminile, è racchiusa l'intera tragedia della creazione e dell'esistenza umana. Da tempo immemorabile gli opposti continuano a esercitare la loro influenza sull'uomo, e una catena infinita di miti, leggende e misteri testimonia ancora oggi della loro insuperata potenza.

Se azzardiamo ora l'affermazione che l'«animale cattivo» del sogno in esame rappresenta un simbolo, una personificazione dell'istintuale, dell'oscuro, delle «acque che son disotto», tale assunto è fondato su una serie di sorprendenti analogie prese dai più diversi

sistemi mitologici. Analizziamo dunque l'animale più da vicino con il metodo dell'«amplificazione oggettiva», per poterlo inserire correttamente nello schema.

Duplici aspetto dell'animale

Nel sogno l'animale non è né nominato né descritto con precisione. Le uniche caratteristiche che ne vengono date sono le «molte corna» con cui incorna gli altri «piccoli animali» per poi inghiottirli, e il fatto che si attorciglia «come un serpente».

La prima cosa che ci colpisce è che apparentemente lo stesso animale – e non solo l'intero accadimento del sogno – sembra combinare caratteristiche di natura antitetica. Come essere che si attorciglia alla maniera di un serpente, appartiene indubbiamente all'elemento umido-freddo; le corna invece lo connettono all'elemento caldo-infuocato della passione penetrante. Il corpo dell'animale, di cui si dice che si attorciglia, può essere legittimamente definito una specie di serpente e un simbolo terrestre ctonio-oscuro, femminile-passivo, che inghiotte, cui le corna aggiungono, per completarlo, l'aspetto attivo-maschile. L'animale sembra quindi essere in qualche modo un mostro ctonio che, come essere cosmogonico primordiale, rappresenta una simbolizzazione della cosiddetta *prima materia*, della sostanza originaria che, secondo la sua natura, fu quasi sempre caratterizzata come bisessuale. Secondo Jung «la natura antitetica dell'*ens primum* è per così dire un'idea universale».² Secondo la mitologia egizia, Nun, il principio elementare umido, la «protomateria generatrice», che è di natura maschile e femminile ad un tempo, viene invocata anche come «Amnone, le acque primordiali, ciò che era all'inizio», come «padre dei padri» e «madre delle madri».³ Di molti mostri si dice che riunissero in sé attributi maschili e femminili. Così è possibile che anche Behemoth e Leviathan debbano essere visti come un unico mostro; infatti Leviathan è descritto come signore dell'acqua e femminile, e Behemoth è descritto dai commentatori come signore del deserto e maschile; in questo si troverebbe un'indicazione che entrambi, in una tradizione più antica, erano ancora un unico essere ermafrodito

² *Psicologia e alchimia* (1944). Vol. 12.

³ *Simboli della trasformazione* (1912/1952). Vol. 5.

e furono separati solo in un mito posteriore.⁴ Anche Tìamat, la madre primordiale babilonese, viene spesso raffigurata come bisessuale, così come l'«essere ermafrodito primordiale»,⁵ ancora indiviso, appare nel simbolismo dell'alchimia.

Il fatto che nel sogno non appare solo la già ricordata dualità e opposizione di animale e Dio, superiore e inferiore, ma anche una duplice natura nello stesso animale – in quanto mostra tratti sia terrestri-passivi che infuocati-attivi – porta a concludere che qui non si tratta di un animale normale ma piuttosto di uno di quei mostri mitologici che rappresentano la personificazione simbolica di una totalità; in questo caso, della totalità di una *metà del mondo*, precisamente quella del «mondo inferiore». Sul piano psicologico ciò significherebbe il mondo degli istinti e degli impulsi, ossia della psiche legata all'essere biologico, espresso qui, nel linguaggio figurato del sogno, mediante un animale archetipico di un mondo primordiale.

La natura bilaterale degli animali fiabeschi è qualcosa di caratteristico delle epoche primordiali; quindi tali animali appartengono sempre alla sfera più profonda dell'inconscio, e quando nel sogno emergono dalla sua oscurità portano con sé tutti gli orrori delle esperienze del mondo primordiale. Infatti derivano ancora da quel tempo in cui l'acqua veniva considerata come il principio del cosmo, come per esempio all'inizio della creazione nel Vecchio Testamento. Oppure allorché si affermava dell'acqua che era quell'*anima mundi* di cui gli alchimisti dicevano: «*aqua est vas nostrum*».⁶ Espresi nel loro linguaggio figurato, anche gli animali che appartenevano a questo mondo primordiale erano portatori del simbolo della *matrix*, del principio femminile ricettivo, dell'alchimistico *vas*, del «cratere», del «recipiente»,⁷ e quindi rappresentati dalla molteplicità inesauribile della Grande Madre come simbolo della sfera più profonda dell'inconscio, in cui l'opposizione maschile-femminile è ancora indifferenziata.⁸

⁴ H. Gunkel, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit*, Göttingen 1895, p. 63.

⁵ *Psicologia e alchimia* cit.

⁶ *Ibid.*

⁷ Vedi *Le visioni di Zosimo* (1938/1954). Vol. 13.

⁸ Per maggiori dettagli vedi E. Neumann, *Zur Psychologie des Weiblichen*, Zürich 1953; *Die Grosse Mutter*, Zürich 1956.

Drago e serpente

L'animale fiabesco primordiale che va menzionato in primo luogo, nel ricorrere a materiale di amplificazione, è senza dubbio il drago, considerato già nelle tradizioni più antiche la personificazione del potere dell'acqua, distruttiva e dispensatrice di vita. Il drago è stato considerato per lungo tempo all'origine di ogni sviluppo umano, e la sua storia coincide con l'intera catena dei tentativi umani di sottrarsi alla sua potenza divoratrice. I numeri pari, che secondo un'antica concezione significavano il femminile, la terra, il sotterraneo e il male, furono spesso visti personificati anche nel drago, oppure, come più tardi nell'alchimia, nel *serpens Mercurii*, che rappresenta la materia iniziale dell'*opus*. In Paracelso la «prima materia» è un *increatedum*, e questo, come nell'alchimia, è introdotto come serpente bisessuato o come drago che si feconda e si genera da sé.⁹ Dal punto di vista psicologico, simboleggia «lo stato d'incoscienza primordiale, perché quest'animale ama (...) soggiornare in *cavernis et tenebrosis locis*».¹⁰ Il legame tra l'«inizio» del mondo e il drago è rappresentato con chiarezza nella cosmogonia babilonese, in cui Tiàmat, quella specie di drago che simboleggia l'oscurità dell'inizio, è rappresentato spesso come «serpente infuriato»,¹¹ vinto dall'eroe solare Marduk; con tale vittoria il mondo primordiale matriarcale è superato dal luminoso mondo patriarcale maschile, l'oscurità dell'inconscio è illuminata dai raggi della coscienza discriminante.

Probabilmente il drago, già nell'antico Egitto, era un simbolo delle grandi alluvioni del Nilo con i loro effetti di fertilizzazione e di devastazione, e fu pertanto identificato sia col dio Osiride che con la dea Hathòr, rispettivamente con Osiride nel suo aspetto benefico e con il suo avversario Set nel suo aspetto malefico. Anche il serpente di Midgard dell'*Edda* deve essere considerato come una specie di drago; esso giace nel profondo dell'oceano, è anzi l'oceano stesso.¹² Non diversamente Rahab, il «mostro del mare mugghiante», come lo chiama Giobbe, è una personificazione del mare pri-

⁹ *Psicologia e alchimia* cit.

¹⁰ *Le visioni di Zosimo* cit.

¹¹ H. Gunkel, *Schöpfung und Chaos* cit., p. 28.

¹² M. Ninck, *Wodan und der germanische Schicksalsglaube*, Jena 1935, p. 54.

mordiale che solo Jahwèh può «calmare». ¹³ L'antichissima dea-madre sumerica era un serpente-drago. ¹⁴ Dinanzi alla casa di Medea giace il vigile drago, e nella notte, così è detto, il carro del sole non è trascinato dai cavalli, come di giorno, bensì dai draghi. ¹⁵ Anche il carro della dea-madre Demetra, errante nel mondo sotterraneo alla ricerca della figlia Persefone, è tirato da un drago. ¹⁶ Delfine, la grande nemica di Apollo, «il serpente gigante simile a una madre generatrice» che il dio uccise quando era ancora fanciullo allorché venne a Delfo, era ugualmente un drago, ossia una draga. ¹⁷ Il delfino, nell'antica mitologia greca, è considerato simbolo della proprietà del mare di essere gravido e di partorire. ¹⁸ Del delfino si diceva che era un animale del mare munito di un utero, connotazione questa contenuta nella sillaba *delf*. ¹⁹

Nel sistema indiano del Kuṇḍalinī-yoga lo svādhiṣṭāna-cakra della regione acquatica è abitato da un drago. ²⁰ E come due delle più note forme di drago vanno ricordati la balena che inghiottì Giona e il biblico Leviathan, descritto come un mostro contorto che sputa fuoco, come un orribile mostro acquatico squamoso, di cui è detto nel Vecchio Testamento: «Fa bollire il profondo mare come una caldaia; egli rende il mare simile a una composizione d'unguento. Egli fa rilucere dietro a sé un sentiero e l'abisso pare canuto.» ²¹ I draghi furono sempre esseri potenti e temuti, ma per la loro proprietà di recare acqua e pioggia furono anche ritenuti spesso – come ad esempio in Cina – santi, e persino pregati. Il drago, in alcuni luoghi, fu anche identificato in origine con il cocodrillo che è ritenuto apportatore di pioggia e perciò domina in cielo come dio del tempo atmosferico. ²² Presso quasi tutti i popoli c'è la credenza che il drago sia il suscitatore del cattivo tempo, la

¹³ H. Gunkel, *Schöpfung und Chaos* cit., p. 36.

¹⁴ E. Smith, *The Evolution of the Dragon*, Manchester 1919, p. 231.

¹⁵ E. Fuhrmann, *Das Tier in der Religion*, München 1922, pp. 39 sg.

¹⁶ *Ibid.*, p. 39.

¹⁷ K. Kerényi, *Die Mythologie der Griechen*, Zürich 1951, p. 134 [trad. it. *La mitologia dei greci*, Astrolabio, Roma 1952].

¹⁸ K. Kerényi e L. M. Lanckoronski, *Der Mythos der Hellenen*, Amsterdam-Leipzig 1941, p. 50.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ A. Avalon, *The Serpent Power*, London 1931 [trad. it. *Il potere del serpente*, Edizioni Mediterranee, Roma 1992], fig. 3.

²¹ Giobbe 41.31 sg.

²² E. Erkes, *Strohbund und Regendrache*, *Artibus Asiae*, vol. 4, 209 (1930).

causa delle inondazioni e delle devastazioni dei campi. L'uragano cavalca il drago, provoca frane e terremoti.²³ Quasi ovunque il drago appare in connessione con la notte, con il buio, con il seno materno, con l'oceano.

Come il drago, anche il serpente, alla cui natura è legato l'attorcigliarsi, appartiene all'elemento ctonio freddo-umido dell'acqua, al regno materiale-femminile. In tempi mitici era considerato il simbolo dell'oceano o del Giordano,²⁴ quindi di acqua mossa. È considerato generalmente la personificazione dell'istinto, della pulsione nel suo aspetto ancora collettivo, impersonale, pre-umano e sinistro. A seconda della forma e del contesto in cui lo si incontra, è considerato simbolo «nemico della luce», incarnazione dell'«anima inferiore» dell'uomo, oppure si presenta come simbolo dell'«oscuro impulso» sessuale tanto nel senso di Freud, che lo considera un simbolo fallico maschile, quanto nel senso di Jung, che gli dà un significato ctonio femminile e perciò lo pone in relazione con il divenire, con il creativo.

Nelle diverse mitologie i serpenti appaiono quasi sempre come animali accompagnatori o attributi della grande madre terra. Troviamo il serpente in connessione con Ecate, la dea-luna greca, e con la dea-madre Demetra. È anche in stretta relazione con l'acqua; lo si incontra spesso collegato con le sorgenti salutari. È attributo di Asclepio, dio ctonio della salute, anzi è il dio stesso.²⁵ Nella storia del paradiso è spesso raffigurato con una testa femminile. Nello gnosticismo, soprattutto nella setta dei Naasseni e Ofiti, il serpente svolge un ruolo decisivo; di esso si dice che «è la sostanza umida (...) e nel mondo niente di immortale o di mortale, di vivente o di privo di vita può esistere senza di lui».²⁶ Come il drago, anche il serpente simboleggia la «materia iniziale» da trasformare, la *massa informis* e, come un animale primitivo a sangue freddo, sta per l'inconscio istintuale in generale, che attraverso un lento processo di sviluppo dev'essere spiritualizzato e nobilitato. Nell'alchimia rappresenta la sostanza della trasformazione la quale, come il Mercurio alchimistico, simboleggia sia il processo di trasformazione che il rispettivo contenuto.²⁷

²³ *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, a cura di H. Bächtold-Stäubli, Berlin-Leipzig 1927-42.

²⁴ H. Leisegang, *Die Gnosis*, Kröner, Leipzig 1924, p. 141.

²⁵ C. A. Meier, *Antike Inkubation und moderne Psychotherapie*, in «Studien aus dem C. G. Jung-Institut», vol. 1, pp. 72 sgg. (Zürich 1949).

²⁶ H. Leisegang, *Die Gnosis* cit.

²⁷ Vedi anche *Psicologia e alchimia* cit.

Il simbolismo del serpente²⁸ e del drago presenta aspetti straordinariamente molteplici, di cui abbiamo potuto citare solo qualche esempio che sembrava utile a illustrare il materiale del sogno. Poiché essi rappresentano, nel materiale dell'inconscio, uno dei simboli più frequenti e ovunque presenti, anche il loro significato, a seconda del contesto in cui appaiono, può avere innumerevoli varianti.

Il corno

Dopo questo breve esame di alcune delle possibili amplificazioni circa un essere che si attorciglia come un serpente, applichiamo ora tale metodo al simbolismo del corno; queste amplificazioni saranno poi da completare con esempi di animali con le corna del genere serpente-drago.

Dell'animale è detto nel sogno che ha «moltissime corna». Le corna sono simboli fallici. Sono esattamente l'opposto del corpo del serpente terrestre-umido. In tempi mitologici e presso i primitivi il corno era considerato l'incarnazione dei raggi del sole, quindi di un principio di fuoco, attivo-maschile. Questo principio «attivo-solare» può essere però sia creativo che distruttivo. Il raggio di sole, quando penetra nella terra, può far germogliare il seme, vale a dire far fruttificare – una concezione che si è conservata fino ai giorni nostri – ma col suo fuoco può anche disseccare e distruggere la vita. Ma in qualunque forma lo si incontri, ha sempre il ruolo di un «agente», e perciò significa sempre forza e potenza. È per questo che numerose divinità portano le corna; lo stesso Michelangelo, ad esempio, ha scolpito il suo Mosè con le corna, per simboleggiare così il suo potere spirituale. Anche Alessandro Magno era noto come il bicorni, e come segno della sua straordinaria potenza veniva raffigurato con corna d'ariete; Giuliano l'Apostata appariva sulle monete romane come Serapide con una corona dentellata, i cui denti dovevano simboleggiare le forze penetranti dei raggi.²⁹ Anche Hathòr, la regina egizia del caos, ha le corna, e le dieci corna

²⁸ Vedi per esempio E. Küster, *Die Schlange in der griechischen Kunst und Religion*, Giessen 1913, dove si può trovare un materiale accuratamente documentato sul tema.

²⁹ *Simboli della trasformazione* cit., tav. xxv.

della bestia nella visione di Daniele³⁰ significano la potenza dei re di Roma e di Grecia.

Presso tutti i popoli, attraverso numerose tradizioni di contenuto simile, si ritrovano precisati il senso e l'importanza del corno sia nel suo aspetto positivo sia in quello negativo. Il toro infuriato, che con le sue corna strazia i corpi dei primi martiri cristiani nell'arena di Roma, resta per sempre il simbolo dell'ira cieca, della potenza distruttiva, della forza che uccide. Per contro, la rappresentazione ermetica attribuisce al leggendario unicorno la proprietà di consacrare, per così dire, col suo corno l'acqua, di purificarla dai peccati e di fornire in tal modo una testimonianza della sua capacità creativa. La penetrazione dell'unicorno nel seno della Vergine Maria, e il suo ruolo come Spirito Santo fecondatore,³¹ quale ce lo mostra la rappresentazione cristiana, indica tratti affini. In questa veste lo si ritrova in molte variazioni presso gli gnostici e diversi rappresentanti dell'alchimia.³² L'unicorno contrassegnava in Africa il rango di principi e di imperatori, e presso determinate stirpi veniva venerato come simbolo del sole.³³ E infine anche nell'Apocalisse, a proposito del drago dalle sette teste e dalle dieci corna, è detto: «E le dieci corna, che tu hai vedute, sono dieci re...», e: «Prenderanno potestà, come re, in uno stesso tempo con la bestia.»³⁴

Il diavolo, come principe delle tenebre, porta quasi sempre le corna, una rappresentazione che si è conservata fino ai nostri giorni, anche se oggi gli si attribuisce un aspetto in qualche modo più civilizzato e più mite rispetto al Medioevo, in cui ci si rappresentava Satana come un mostro orrendo che con le fauci spalancate era sempre pronto a divorare gli uomini peccatori.

Il serpente cornuto

Il sogno non dice se l'animale abbia un unico corpo o più corpi, se abbia una o più teste e come siano disposte le sue «molte corna» sul suo corpo o sulle sue teste. Anche qui bisogna analizzare varie versioni in base alla loro attinenza.

³⁰ Daniele 7.7.

³¹ *Psicologia e alchimia* cit.

³² Vedi il motivo dell'unicorno in *Psicologia e alchimia* cit., dove si possono trovare anche numerose illustrazioni del tema.

³³ E. Fuhrmann, *Das Tier in der Religion* cit., p. 28.

³⁴ Apocalisse 17.12.

Tra i draghi a più teste ce ne sono molti di fama immortale. Tutti conosciamo il drago Ladone, che custodiva³⁵ i pomi d'oro delle Esperidi e l'Idra di Lerna, il serpente acquatico vinto da Eracle, dalle molte teste e dall'alito velenoso che trapassava gli uomini come un corno mortale.³⁶ C'è un'ipotesi secondo cui il drago è identificato anche con l'Octopus dalle molte teste, come lo vediamo spesso raffigurato su antichi vasi cretesi,³⁷ e una che attribuisce anche al Leviathan più teste.³⁸ Non ci è dato sapere con precisione se questi serpenti e draghi dalle molte teste avevano corna; per contro, nella tradizione ce ne sono diversi di cui sono espressamente menzionate corna di varie forme. Il più conosciuto è il drago rosso dalle sette grandi teste dell'Apocalisse, con le sue dieci corna, di cui è scritto: «Il vecchio serpente antico, che è chiamato Diavolo e Satana.»³⁹

Presso gli indiani Pueblo il serpente cornuto era uno spirito dell'acqua cui si attribuiva un significato religioso particolare.⁴⁰ Anche «Wani», il drago cinese e giapponese, porta le corna;⁴¹ e tra i serpenti Naga semidivini, a quanto si dice, ve n'è una specie, i draghi marini, la cui parte superiore del corpo è umana, mentre hanno la testa cornuta e il ventre contorto di un serpente.⁴² Nella tradizione Maya è descritto un drago alligatore che ha piccole corna di cervo. Il drago presenta un legame singolare con le corna del gruppo di animali antilope, gazzella, cervo. In California si conosceva per esempio un drago con corna e ali, e in Cina il drago fu spesso descritto anche come «cervo celeste».⁴³ Anche in Babilonia gli dèi Ea e Marduk furono variamente collegati con l'antilope e rappresentati con corpo di pesce e testa di antilope con le corna.⁴⁴ Ci sono draghi che costituiscono forme miste e che oltre al corpo di serpente hanno, come segno delle loro molteplici proprietà, anche altre forme animali come leoni, aquile, arieti, vacche, cervi, pesci. Nell'Illinois, per esempio, si dice che ci sia un disegno rupestre nel

³⁵ K. Kerényi, *Die Mythologie der Griechen* cit., p. 57.

³⁶ L. Preller, *Griechische Mythologie*, Berlin 1921, vol. 2, p. 444.

³⁷ E. Smith, *The Evolution of the Dragon* cit., p. 215 e figg. 240 e altre.

³⁸ H. Gunkel, *Schöpfung und Chaos* cit., pp. 83 sgg.

³⁹ Apocalisse 12.9.

⁴⁰ E. Smith, *The Evolution of the Dragon* cit., p. 91.

⁴¹ *Ibid.*, p. 103.

⁴² *Ibid.*, p. 108.

⁴³ *Ibid.*, p. 133.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 130.

quale sono raffigurati due draghi mostruosi in rosso, nero e verde, e di essi si racconta che ciascuno è grande quanto un vitello, ha corna di cervo, occhi rossi, la barba, il volto di uomo con un'espressione terribile, un corpo ricoperto di squame e una coda così lunga che si potrebbe avvolgere intorno alla forma gigantesca dell'animale.⁴⁵

Quasi ovunque diavolo, drago, serpente vengono posti sullo stesso piano. Gerardo Dorneo, un alchimista del XVI secolo, riteneva che nel *serpens quadricornutus* si dovesse riconoscere il diavolo stesso.⁴⁶ Nella dottrina manichea il predominio del diavolo nelle acque primordiali è descritto nel modo seguente: «Egli divorava e consumava tutto, spargeva rovina a destra e a sinistra e discese nelle profondità, portando giù dall'alto, in tutti questi movimenti, distruzione e annientamento.»⁴⁷ Tale descrizione non ricorda vividamente il comportamento dell'«animale cattivo» nel nostro sogno?

Incornamento e divoramento

Anche queste due specie di possibilità di azione sono caratteristiche sia dell'animale che dell'uomo. A seconda dei casi, sono forme di azione o di reazione che si verificano in determinate circostanze ed esprimono modi archetipici di comportamento.

L'incornamento è analogo al trafiggimento, all'infilzamento, alla penetrazione e così via, e perciò sta in stretta connessione con lo strumento impiegato, che dev'essere un'asta, una freccia, una spada, una lancia, un pugnale, e quindi qualcosa di appuntito, di tagliente, di penetrante. Nel nostro caso è il corno che possiede tali proprietà e che compie l'«incornamento». Tradotto in simboli psicologici, sono simboleggiate in tal modo le qualità passionali, attive, penetranti e propulsive della psiche. Nell'Apocalisse, dalla bocca di Cristo esce una spada tagliente, la potenza della sua parola.⁴⁸ Anche il lampo, a causa del suo potere penetrante, è spesso usato come simbolo dell'irrompere di un amore improvviso di cui l'uomo diventa o può diventare vittima felice o annientata. Com'è noto, è nella forma di un fulmine che Zeus penetrò con il suo amore Seme-

⁴⁵ *Ibid.*, pp. 93 sg.

⁴⁶ *La sincronicità come principio di nessi acausali* (1952). Vol. 8.

⁴⁷ H. Gunkel, *Schöpfung und Chaos* cit., p. 54.

⁴⁸ Apocalisse 19.15.

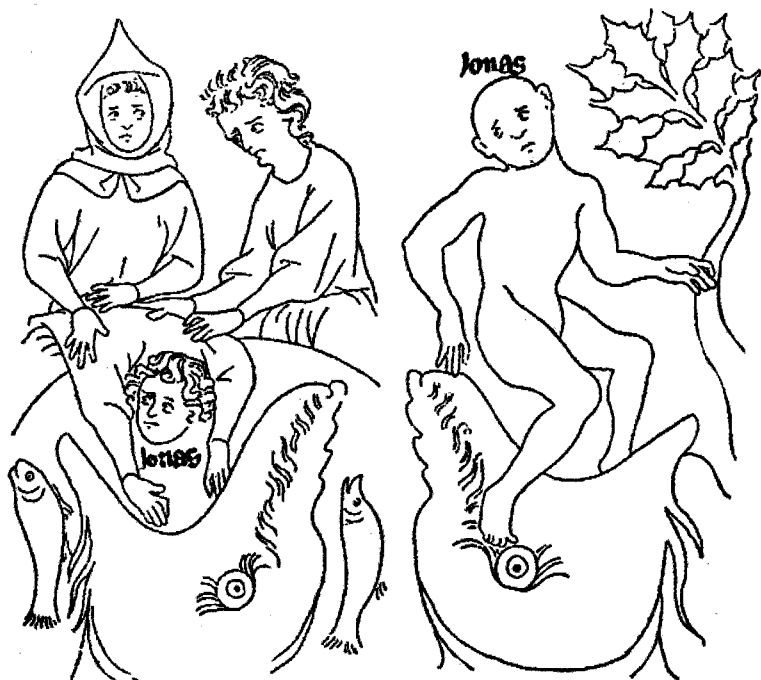


Figura 3 Giona.

A sinistra: viene buttato in mare e ingoiato dalla balena. A destra: viene rigettato, calvo e nudo; il ramo d'edera che stringe nella mano sinistra simboleggia la terra (terreno solido) nuovamente raggiunta.

Disegni tratti da un manoscritto del xiv secolo della *Biblia pauperum*.

le;⁴⁹ da questa unione nacque Dioniso. E se si considera l'indubbio significato fallico dell'incornamento, è possibile addurre una serie di altri aspetti che starebbero in connessione con l'atto della generazione, con l'intensità penetrante della libido o dell'energia psichica, con l'impulso cieco, con la cupidigia sfrenata e con altri fenomeni ancora.⁵⁰

Gli alchimisti parlavano di un «Mercurio penetrante»⁵¹ e intendevano con ciò quello sforzo attivo volto a estrarre il mercurio dai

⁴⁹ K. Kerényi, *Die Mythologie der Griechen* cit., pp. 248 sg.

⁵⁰ *Simboli della trasformazione* cit.

⁵¹ *Psicologia e alchimia* cit.

metalli, quindi «lo spirito che è nascosto nella materia», al fine di acquisire il possesso dell'«essenziale», della «materia spirituale» con cui credevano che lo stato imperfetto potesse essere trasformato in perfetto. Così l'incornamento dei «piccoli animali» può essere stato nello stesso tempo una «fecondazione» dolorosa, presupposto della loro successiva resurrezione alla vita. Vale a dire, può avere qui lo stesso senso dello smembramento, della *mortificatio* ecc. nell'alchimia; le corna sarebbero allora equivalenti alla «spada fendente» o alla «lancia ferente», al *telum passionis*, all'arma del Mercurio nell'*opus* alchimistico,⁵² alla «chiave» di Mefistofele con cui Faust deve aprire la via al regno delle Madri, o anche al penetrante raggio di sole. Il corno svolge allora il ruolo dello *sperma mundi*, che, a causa della sua intensità, uccide; ma, grazie alla sua proprietà spermatica, nello stesso tempo vivifica e feconda.

L'essere divorati o ingoiati è ugualmente un motivo archetipico assai diffuso che si incontra innumerevoli volte in racconti, fiabe e miti. Il suo modello più noto è la storia di Giona inghiottito dalla balena. La balena, come abbiamo visto, è apparentata al drago, e questo a sua volta appare spesso come il simbolo dell'acqua e simboleggia il mare che inghiotte il sole e poi lo dà nuovamente alla luce. La strega che divora i bambini, l'orco onnivoro, il lupo che mangia i capretti sono ben note forme tipiche di fiabe di significato simile. Le rappresentazioni alchimistiche, come quella del leone che divora il sole⁵³ o di Gabricus che penetra nel corpo della sorella Beya e là viene dissolto in atomi,⁵⁴ appartengono a questo simbolismo. L'essere ingoiato, in termini simbolici, rappresenta una specie di discesa nel mondo sotterraneo, un reimmergersi nel corpo materno, che ha come conseguenza l'estinguersi della coscienza, quindi la morte dell'Io, in quanto la coscienza è inghiottita dalle tenebre dell'inconscio, che è pure un simbolo della Madre terrificante che rappresenta le fauci divoratrici della morte.⁵⁵ In senso psicologico e funzionale ciò significa un'immersione della libido nell'inconscio. Per liberarsi dal suo avviluppamento mortale occorre una «liberazione» come viene descritta nelle innumerevoli leggende e gesta di

⁵² *Ibid.*

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ Vedi a questo proposito Jung, *Simboli della trasformazione* cit., tavv. xxv, xxxiv, xxxviii, lxii, figg. 295 e 341, e altre.

eroi. Jung dice: «Il tempo è quindi definito mercé il sorgere e il calare del sole, vale a dire dalla morte e dal rinnovamento della libido, l'albeggiare e l'estinguersi della coscienza.»⁵⁶ Il viaggio nell'Ade, la *nekylia*, l'essere inghiottito dalla bestia del caos, sono sì pena d'inferno e morte, ma sono anche i presupposti della salvezza e della rinascita.

Duplici aspetto psicologico

Se ora vogliamo comprendere meglio l'«animale cattivo», non dobbiamo limitarci a considerarlo nei suoi parallelismi mitologici o popolari ma dobbiamo seguirlo nel suo significato simbolico, soprattutto nel regno della psiche. Nel *Faust* è detto che il diavolo è «una parte di quella forza che vuole costantemente il male e crea costantemente il bene». Questa profonda verità vale particolarmente laddove archetipo e simbolo hanno il loro campo di espressione e di azione, dato che la bipolarità appartiene alla loro essenza originaria. Nell'ancora indiviso come nel già unito sono presenti tutte le possibilità; ne deriva anche, in modo molteplice, la bisessualità di una figura archetipica o di un simbolo.⁵⁷

Ciò è vero non solo per l'aspetto maschile/femminile ma anche per quello positivo/negativo. Per esempio serpenti e draghi, questi potentissimi simboli delle tenebre e del male, sono stati sempre noti come custodi dell'oro, dei tesori nascosti, delle prodigiose sorgenti segrete. Rappresentano lo stato iniziale, che racchiude sempre valori nascosti, «germi d'oro». Il drago che custodisce i pomi d'oro dell'albero delle Esperidi o il drago gigante Fafnir, che custodisce il tesoro dei Nibelunghi, appartengono a questo mondo di rappresentazioni. Il vello d'oro è custodito da un drago, e dell'Idra di Lerna Apollodoro riferisce che una delle sue teste era d'oro e perciò immortale.⁵⁸ Il serpente Khnufis porta come segno della sua divinità una corona pluridentata di raggi, e Cristo stesso è paragonato nella Bibbia a quel «serpente di rame» che Mosè innalzò nel deserto come figura di salvezza contro il morso dei molti «serpenti ardenti».⁵⁹ Esiste una fiaba che narra di una preziosa pietra del

⁵⁶ *Ibid.*, p. 277.

⁵⁷ Vedi sopra, pp. 107 sg.

⁵⁸ L. Preller, *Griechische Mythologie* cit., p. 447.

⁵⁹ Numeri 21.6-9; Giovanni 3.14.

drago dotata di forza magica e situata nella testa del drago, come pure si dice di alcuni draghi che il loro sangue rende invulnerabili coloro che vi si bagnano.⁶⁰

Il serpente infatti non significa solo pulsione, ma ha un altro significato simbolico, magico, mistico-religioso. È l'espressione di uno stato particolare, un «analogo della libido», ossia il riflesso di un dinamismo della psiche che rappresenta l'incessante decorso del processo psichico. È il mercurio degli alchimisti, il *serpens Mercurii* nell'uomo, che spinge avanti senza sosta la nostra vita psichica, inghiottendo un'immagine dopo l'altra nel caos del suo oscuro mondo sotterraneo, per poi farle nuovamente risalire, rinate e trasformate. La muta annuale della pelle del serpente ne è un simbolo appropriato. Il serpente infatti è da un lato la «massa confusa», la *nigredo*, la stessa *prima materia* che sta all'inizio del processo alchimistico, e dall'altro è anche, come in questo sogno, il vaso in cui si effettua tale processo di trasformazione. Si tratta di un crogiuolo, una caldaia, come l'altare concavo di Zosimo⁶¹ o il grande bacino d'acqua del sogno di Polifilo,⁶² in cui gli uomini venivano immersi e nel quale venivano mangiati e inghiottiti. Il ventre della balena, nel cui calore l'eroe perde i capelli,⁶³ è una specie di utero gigante, anche rappresentato dall'arca di Noè, in cui, tra lotte e tormenti, il vecchio essere si forma e si trasforma in un nuovo essere: il prezioso tesoro del drago, la psiche trasformata e purificata.

Pertanto, sembra avere una certa giustificazione il tentativo di tracciare un parallelo tra l'«animale cattivo» del sogno e questo «utero gigante», in qualche modo l'utero della Grande Madre Mondo che ingoia e ripartorisce, e così possiede le due caratteristiche di annientare e di dare la vita.

Alla luce di quanto si è detto sembra inequivocabile che l'«animale cattivo» che si attorciglia, con le sue molteplici corna con cui incorna e ingoia gli altri piccoli animali, rappresenti una creatura archetipica la quale, nel regno «inesplorato, inesplorabile»⁶⁴ dell'inconscio, ha una folla variopinta di suoi simili.

⁶⁰ *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* cit., voce «Drache». Vedi anche la leggenda di Sigfrido, particolarmente in *L'anello dei Nibelunghi* di Wagner.

⁶¹ *Le visioni di Zosimo* cit.

⁶² L. Fierz-David, *Der Liebestraum des Poliphilo*, Zürich 1947, pp. 91 sgg.

⁶³ L. Frobenius, *Das Zeitalter der Sonnengottes*, Berlin 1904, vol. 1, p. 62.

⁶⁴ G. W. Goethe, *Faust*, pt. 2, atto 1, scena della Galleria oscura.

Alcune delle variazioni in cui l'archetipo può acquistare forma percepibile sono state chiarite dalle amplificazioni esposte sopra. Ma anche il tentativo di una più dettagliata descrizione e chiarificazione non è mai adeguato, per forza di cose, a renderne l'essenza, e al massimo può valere come una traduzione in un altro linguaggio figurato.

I piccoli animali

Se ora immaginiamo l'«animale cattivo» del nostro sogno come un «utero gigante» ossia come il grande «abisso dell'inconscio», i «piccoli animali» ci appaiono come quella «prima materia» quella «materia grezza» dell'anima che deve soccombere alla morte prima che, rifiuta in profondità, possa risvegliarsi a una vita nuova, forse più differenziata, perfetta e consistente.

Nel sogno i piccoli animali incornati non sono descritti in dettaglio; non sappiamo di che animali si tratti. Forse non sono altro che semplici sostanze corporee vive, ancora innominate e inclassificate. Se li consideriamo come funzioni psicologiche, possiamo allora caratterizzarli come singole parti animate, come componenti funzionali della psiche. Ma possono significare altrettanto bene una sorta di prodotto di decomposizione, elementi psichici disintegrati, atomizzati, contenuti psichici autonomi, i quali, passando attraverso la morte nel grembo materno dell'inconscio, nel ventre del mostro divorante, risorgono a nuova vita e possono così essere portati a una nuova unità.⁶⁵ Quando gli alchimisti dicono che Gabricus penetra nel corpo di Beya e in esso viene dissolto in atomi, ciò significa una *mortificatio* della coscienza o la scomparsa del sole, l'ingoiamento dei suoi raggi nel ventre buio della notte, che deve precedere la sua resurrezione mattutina.⁶⁶ Mosè chiamò le stelle i serpenti del deserto, e i molti serpenti da cui furono morsi gli Ebrei nel loro peregrinare erano personificazioni di forze cattive contro le quali Dio ordinò a Mosè di innalzare un grande serpente di

⁶⁵ Considerando il finale del sogno e l'età della sognatrice è forse opportuno giudicarli non tanto come prodotti di dissociazione i quali, per esempio a uno stadio avanzato del processo di disintegrazione, condurrebbero a una dissoluzione della personalità nelle sue componenti psichiche, nei suoi complessi, come può accadere in un caso di schizofrenia, quanto piuttosto come qualità e possibilità psichiche funzionali non ancora integrate e differenziate.

⁶⁶ *Psicologia e alchimia* cit.

rame, e rompere così la potenza disintegrante della molteplicità con il potere concentrante dell'unità.⁶⁷

I «piccoli animali» possono però essere intesi anche come unità di tempo, come momenti del decorso temporale che vengono inghiottiti dalle nere fauci della notte, come le singole «parti di luna» che, secondo un'antica rappresentazione, allorché è giunto il loro tempo emergono dal buio del cielo senza luna e si risvegliano a una rinnovata esistenza (vedi fig. 2). Poiché i motivi archetipici hanno molti aspetti, anche le possibilità di significato appaiono in un primo momento molteplici.

In sintesi, possiamo dunque dire che la parte del sogno fin qui analizzata mostra uno stato psichico in cui l'aspetto oscuro, determinato dagli istinti dell'inconscio collettivo simboleggiato dalla figura archetipica del mostro con le corna, si «presenta» alla coscienza onirica della ragazzina, e nell'ingoiamento dei «piccoli animali», ossia nell'annientamento di molte singole componenti psichiche, rivela la sua azione negativa, distruttrice di vita. Simultaneamente però – poiché anche nel regno della psiche non c'è resurrezione senza morte, né divenire senza morire – rappresenta il presupposto dell'enantiodromia, ossia di quel controflusso energetico che è chiamato ad attivare l'altro aspetto dell'inconscio collettivo, quello positivo, determinato dallo spirito, con cui è introdotta la svolta nella lotta intrapsichica.

La nebbia blu

«Da tutti e quattro gli angoli venne una nebbia blu, e l'animale cessò di divorare», continua il sogno. All'oscuro e istintivo fluire delle «acque disotto» si oppongono, come potente controparte, le forze delle «acque disopra» di cui è detto che in esse «è racchiuso lo spirito dell'Altissimo».⁶⁸ Il punto più profondo è raggiunto, interviene la svolta.

⁶⁷ Numeri 21.6-8. Gabrico è il principio spirituale della luce e del Logos che, come il *nous* gnostico, sprofonda nell'abbraccio della *physis*. La sua «morte» simboleggia l'avvenuta discesa dello spirito nella materia. Bisogna intendere i «piccoli animali» come simboli di «atomi spirituali», come portatori di luce o piuttosto come istinti cattivi simili ai serpenti nel deserto? Tutto questo ci è ignoto; noi possiamo solo tentare di trarre conclusioni per analogia, in quanto esse hanno un senso per una migliore comprensione del sogno.

⁶⁸ Vedi *Psicologia e alchimia* cit. Le «acque disopra» rappresentano il «cielo» ossia la regione dello spirito.

E così appare anche nel nostro sogno: proprio quando la necessità è più grande, l'aiuto di Dio è più prossimo, inarcandosi alto sull'oscuro mondo sotterraneo, blu come la volta del cielo. Si tratta qui, analogamente a ciò che Jung espone chiaramente commentando l'anonimo trattato harranita *Liber Platonis quartorum*, di una trasformazione della materia iniziale fino al suo «stadio più alto, in cui la natura si trasforma nella "cosa semplice" che, conformemente alla sua indole, è affine agli spiriti, agli angeli e alle idee eterne»;⁶⁹ in altre parole, si ha un salire del «corpo volatile», «sottile», chiamato anche vapore, che per gli alchimisti del XVI secolo simboleggiava il «regno intermedio» tra spirito e materia, ossia lo psichico.⁷⁰ Gli antichi descrivevano la psiche come un «alito umido, freddo», simile, per sua essenza, all'alito vitale di Dio, che Egli insufflava nel corpo dell'uomo, formato di fango.⁷¹ Gli stoici insegnavano che la luna – secondo loro connessa con la psiche – «è alimentata dall'evaporazione dolce e mite che sale dalle acque del mare e delle sorgenti». ⁷² Anche nel libro XXIII dell'*Iliade* si dice dell'anima di Patroclo morto: «Ché, stridendo, calò l'ombra sotterra, e svanì come fumo.»⁷³

Il vapore è il «corpo pneumatico» degli alchimisti, la «sostanza volatile», l'anima-soffio. Come vapore acqueo nell'aria, come acqua che si volatilizza, rappresenta manifestamente la trasformazione di qualcosa di corporeo in qualcosa di apparentemente incorporeo, in forma di gas o di spirito.⁷⁴ Da esso nascono le nubi, precorritrici di pioggia e di fecondazione della terra. Il vapore quindi è una specie di mediatore tra l'inferiore e il superiore, fra il terrestre e il celeste. A Delfo, nel famoso luogo dell'oracolo, la Pizia sedeva su un tripode di bronzo situato su una voragine da cui salivano vapori. Da questi riceveva le sue ispirazioni, attraverso le quali le si rivelava lo stesso dio Apollo.⁷⁵ Nelle mitologie il dio benefico appare spesso in

⁶⁹ *Ibid.*

⁷⁰ *Ibid.*

⁷¹ Genesi 2.7. Nel mosaico ispirato al Genesi della chiesa di San Marco a Venezia si vede molto bene come Adamo, mediante l'anima che Dio gli ispira, si trasforma da un pezzo di fango nero in un chiaro corpo umano.

⁷² Plutarco, *Su Iside e Osiride*, in *Opere morali*.

⁷³ Omero, *Iliade*, XXIII.128 (trad. V. Monti).

⁷⁴ Vedi anche *Simbolismo del mandala* (1950). Vol. 9, t. 1, figg. 53 sg., dove le «anime», come vapori in forma di figure umane infantili (*homunculi*), sfuggono alla «prima materia» calcinata nel fuoco.

⁷⁵ K. Kerényi, *Das Geheimnis der Pythia*, in «Apollon», p. 284 (Zürich 1953).

un velo di nebbia; «Nebbia sia su di me, nebbia dietro di me, lo stesso Signore Dio sopra di me», dice un detto boemo.⁷⁶

In *La psicologia della traslazione*, Jung, nella descrizione della fontana di Mercurio,⁷⁷ scrive che i «due vapori», provenienti dalla gola di due serpenti, che si depositano, iniziano propriamente un processo di sublimazione o distillazione allo scopo di purificare la «prima materia» dai *mali odores* e dall'«oscurità dell'origine a essa aderente», stimolando così un processo di continua trasformazione.⁷⁸ Nella figura del nostro sogno la nebbia che sale dai quattro angoli ha lo stesso ruolo. Per mezzo suo vengono congiunti terra e cielo, «ciò che accade di sotto» con «ciò che accade di sopra»; per mezzo suo il mondo della «prima materia», il mondo dell'«animale cattivo» si purifica ed «evapora». Le nebbie, i vapori rappresentano per così dire le colonne portanti di quelle forze più alte capaci di produrre rovesciamento e trasformazione.

Degli innumerevoli significati che ha il blu nel linguaggio corrente e del suo molteplice simbolismo ci limitiamo ad addurre qui solo alcuni esempi.

È naturale citare la connessione fra la nebbia e il colore blu nell'espressione tedesca «*einen blauen Dunst vormachen*»,⁷⁹ usata per descrivere prodotti di pensiero non dimostrati, privi di significato, volatili, intesi a indurre in errore, ai quali manca ogni realtà. Ma forse questo elemento può essere visto in un altro senso più prospettico, in quanto sembrerebbe essere compreso nello scopo del lavoro onirico il fatto di ridurre lo spaventoso aspetto del mostro o persino la sua realtà, di circondarlo con una «nebbia blu», di renderlo in tal modo più tollerabile. Come se la psiche volesse depotenziare l'attività del lato ctonio-distruttivo dell'inconscio, simboleggiato nell'animale che si attorciglia, mediante il movimento ascendente di una sostanza pneumatico-volatile di effetto contrario. Che que-

⁷⁶ *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* cit., vol. 6, o. 99.

⁷⁷ *La psicologia della traslazione illustrata con l'ausilio di una serie di opere alchemiche* (1946). Vol. 16. L'immagine della fontana di Mercurio deriva da un trattato alchimistico, il *Rosarium philosophorum*, apparso nel 1550, in base alle cui figure Jung ha dato le illustrazioni al tema.

⁷⁸ Vedi anche fig. 134 in *Psicologia e alchimia* cit., in cui Mercurius Senex (ossia Saturno), cioè piombo, la «prima materia», viene bollito nel bagno finché lo spirito non si svincola dalle nebbie che salgono e spicca il volo in forma di bianca colomba (*pneuma*).

⁷⁹ [Letteralmente «far davanti una nebbia blu», cioè gettare nebbia davanti agli occhi di qualcuno per «annebbiarlo», fargli «vedere lucciole per lanterne».]

sta sia «blu» non è quindi da considerarsi come una qualità negativa; può indicare che si tratta di un processo di spiritualizzazione, precisamente di una «sublimazione», di una specie di autoregolazione equilibratrice del gioco psichico di forze. Del resto si dice anche: «*Er hat keinen blauen Dunst von einer Sache*»⁸⁰ quando qualcuno tradisce di non sapere nulla di qualcosa. In questo caso la «nebbia blu», contrariamente all'espressione precedente, sarebbe da intendere come qualità positiva, dato che, se costui avesse una «nebbia blu», allora sarebbe «meglio ferrato»; che invece non abbia neppure questa, dimostra la mancanza di un minimo di conoscenza fondata, ossia la mancanza di un'attività intellettualmente determinata, da parte della sua psiche.

Il blu è stato sempre considerato il colore dello spirito, del cielo, del mondo superiore. Secondo una rappresentazione popolare, l'anima che sale in alto dopo la morte è chiamata, in alcuni luoghi, il «piccolo fumo blu».⁸¹ Il blu è il colore della maggior parte delle divinità del cielo. Nel Tirolo, per esempio, Cristo veniva rappresentato con un mantello blu nelle processioni della domenica delle Palme,⁸² e anche Maria, come Vergine Regina del Cielo, è spesso raffigurata con un mantello blu. Per i suoi diversi attributi blu (velo, croce, fascia ecc.) in raffigurazioni tedesche antiche è spesso popolarmente chiamata la «Signora blu».⁸³ In quanto colore collegato al mondo dello spirito, il blu servì spesso, nella superstizione popolare, come difesa dagli spiriti maligni; e particolarmente nella magia, come difesa contro i demoni dell'acqua, e in questo aspetto possiede un significato anche nel nostro sogno. Come ulteriore indicazione del valore simbolico del blu può essere citato anche l'«albero blu del romanticismo»,⁸⁴ che sta per la brama dell'uomo verso il sublime che esclude tutto ciò che è istintivo-animale. E così il «lunedì blu», ossia il lunedì di Quaresima⁸⁵ in cui è imposto di astenersi da tutti i piaceri carnali, ossia di spiritualizzarsi.⁸⁶

⁸⁰ [Letteralmente: «non ha alcuna nebbia blu di una cosa», ovvero non ne ha la più pallida idea.]

⁸¹ *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* cit., vol. I, p. 1367.

⁸² *Ibid.*, p. 1372.

⁸³ *Ibid.*, p. 1263.

⁸⁴ L'espressione fu coniata da Novalis nel romanzo *Heinrich von Ofterdingen* (1802).

⁸⁵ H. F. Singer, *Der blaue Montag*, Magonza 1917.

⁸⁶ Nel dialetto svizzero si dice *machsch Blaue* per riposare, non lavorare, nel senso di una sospensione ingiustificata del lavoro.

In India il blu ha raggiunto una grande fama; anche là appare spesso come attributo del divino e dell'eterno. Così un «corpo blu» è privilegio del solo Kṛṣṇa⁸⁷ e nella visione dei «quattro grandi dèi», nel Libro tibetano dei morti, il dharma-dhātu splendente nella luce blu, il corpo di Buddha, è situato al posto più alto. Di lui si dice: «La luce blu è la totalità della materia disciolta nel suo stato primordiale (...) La sapienza del dharma-dhātu è infatti di un blu splendente e meraviglioso.»⁸⁸ Anche nel Kuṇḍalinī-yoga è detto dell'acqua *cakra* (svādhiṣṭhāna) che lì abita il divino Hari Viṣṇu il cui corpo è di un blu splendente ed è «meraviglioso a guardarsi» perché ha la «radiazione blu».⁸⁹

Non solo la «nebbia» ma anche il «blu» è in rapporto con le nubi e la pioggia, e di conseguenza con la fecondità, la crescita e il rinnovamento. Il blu comunica la sensazione del fresco come il cielo notturno, del puro e del chiaro come il luminoso firmamento diurno, del vaporoso come l'aria, del trasparente come l'acqua. Il blu è nello stesso tempo altezza: il cielo in alto, e profondità: l'acqua in basso. Come la «nebbia» esso richiama tanto il regno del superiore, del divino, quanto il regno dell'inferiore, dello ctonio. In India, Indra, il dio della pioggia, era implorato, in determinate cerimonie, di agitare il suo mantello di nuvole blu per far scendere in tal modo la pioggia. Anche in Cina il «drago blu turchino» era considerato il più ricco apportatore di pioggia e il più importante di tutti.⁹⁰

La «nebbia blu» può quindi essere intesa in un certo senso come passaggio, come «elemento di raccordo» tra due regni della psiche inconscia, la quale appartiene sia al regno inferiore «acquoso» che a quello superiore «blu», e in tal modo li riunisce in sé entrambi significativamente.

Il quattro

Nell'immagine onirica senza spazio e senza tempo, le «nebbie blu» salgono come dai quattro angoli del tutto: chiudono nell'unità,

⁸⁷ *ETH Lectures*, 1938-39, p. 91 (ciclostilato in proprio) [note da un seminario tenuto da Jung in tedesco alla Eidgenössische Technische Hochschule di Zurigo].

⁸⁸ *Das Tibetische Totenbuch*, a cura di F. Y. Evans-Wentz, con un commento psicologico di Jung, Zürich 1953, pp. 59 e 156.

⁸⁹ A. Avalon, *The Serpent Power* cit., pp. 359 sgg.

⁹⁰ E. Smith, *The Evolution of the Dragon* cit., p. 109.

in una potente circonferenza, ciò che è senza spazio, come i quattro angeli dell'Apocalisse che ritengono i venti nei quattro angoli della terra,⁹¹ o come i quattro venti del cielo nella visione di Daniele, che salgono impetuosamente sul grande mare.⁹² L'azione distruttiva di una potenza ctonia che domina nell'inconscio viene catturata, arrestata ed eliminata dall'apparizione di controforze spirituali, pneumatiche, ai quattro lati dello spazio psichico.

Merita particolare attenzione il fatto che con l'apparizione delle «nebbie blu» l'«animale cattivo» smette di divorare. Toccato dal misterioso potere della loro quaternità, colpito dalla legge ordinatrice della loro quadratura, si arresta come paralizzato. Nel flusso energetico di azione negativa interviene un arresto; l'animale è dissolto da un'altra attività di segno completamente diverso. Infatti è della massima importanza che queste «nebbie» si trovino in tutti e quattro gli angoli e, circondando in tal modo l'animale, lo prendano nel loro mezzo.

Attraverso la delimitazione dei quattro angoli sorge cioè un primo «ordine» nello «stato disordinato iniziale», nella *massa confusa* della psiche inconscia, simboleggiata dal mostro che divora. Come nei culti antichi, viene delimitato lo spazio in cui può aver luogo il mistero della trasformazione. Infatti, in molte rappresentazioni religiose la quaternità ordinata in un quadrato aveva una qualità magica protettiva, un carattere numinoso di importanza sacrale.⁹³

Il quattro è un simbolo preistorico che presumibilmente risale già al paleolitico. Lo si trova nell'immagine dei «quattro fiumi» del paradiso, la culla dell'umanità. I quattro punti cardinali dell'orizzonte, le quattro fasi lunari, le quattro stagioni, i quattro colori fondamentali ecc. sono gli elementi alla base della nostra esperienza del mondo. Probabilmente anche la struttura e la divisione cellulare di ogni materia organica si basano sulla legge primordiale della quaternità, che costituisce uno schema naturale di ordine all'interno di tutto il creato. La quaternità degli elementi, come materia fondamentale del mondo nell'antica filosofia della natura, i quattro

⁹¹ Apocalisse 7.1.

⁹² Daniele 7.2.

⁹³ Vedi *Psicologia e alchimia* cit., fig. 31: la città con le mura ordinate in forma di quadrato, come *temenos*; fig. 50: la fortezza costruita a quadrato contro gli spiriti della malattia ecc. Vedi anche la descrizione della «Gerusalemme celeste» nell'Apocalisse di Giovanni e il simbolismo delle «città alte», ad esempio, nell'antichità, «Roma quadrata».

umori e temperamenti nell'antica medicina, hanno svolto un ruolo importante nello sviluppo spirituale dell'umanità. Gli esempi si potrebbero moltiplicare all'infinito.⁹⁴

Secondo la visione gnostica la quaternità è l'anima stessa; è l'Anthropos, il primo Adamo mortale, costituito dai quattro elementi transitori.⁹⁵ Simultaneamente, però, è anche la matrice per la nascita del secondo Adamo, purificato e immortale.⁹⁶ I filosofi del Medioevo ritenevano che la «prima materia» si dovesse dividere in quattro parti, che la natura primigenia dell'uomo, la sua cieca istintualità, dovesse essere sacrificata per poter rinascere a un livello superiore. Già per Pitagora la figura dell'anima era un quadrato.⁹⁷ Per lo gnostico Marco, la cui mistica dei numeri segue quella di Pitagora, il quattro aveva una stretta relazione con Cristo, in quanto $1 + 2 + 3 + 4$ dà 10, ossia il valore numerico della prima lettera (ebraica) del nome Jesus.⁹⁸ E i barbelognostici hanno derivato il loro nome e il loro principio filosofico-religioso del mondo dal congiungimento delle parole ebraiche Barbe-Eloha, ossia «nel quattro è Dio».⁹⁹ Per gli alchimisti la quaternità era un assioma fondamentale nella ricerca dell'*opus*, e un principio importante nella fabbricazione della «pietra filosofale».

Anche la psicologia analitica di Jung, con la teoria delle quattro funzioni,¹⁰⁰ ossia con la scoperta del ruolo significativo della quaternità nella psiche umana – quaternità che egli riconobbe essere il fondamento archetipico della psiche –, ha chiarito un gran numero di connessioni e il contenuto di importanti simboli. Noi sappiamo

⁹⁴ Nell'ambito di questo lavoro non è possibile esporre in modo esauriente il simbolismo della quaternità. Tra le opere più complete sul simbolismo dei numeri, come pure del numero quattro, ci limitiamo a ricordare: A. W. Buckland, *Four as a Sacred Number*, J. Anthropol. Inst. Great Britain, vol. 25 (1896); V. F. Hopper, *Medieval Number Symbolism*, New York 1938; R. Allendy, *Le symbolisme des nombres*, Paris 1948; F. C. Endres, *Die Zahl in Mystik und Glauben der Naturvölker*, Zürich-Leipzig 1952; L. Paneth, *Zahlensymbolik im Unbewussten*, Zürich 1952. Jung dedica particolare attenzione al problema della quaternità o tetraktys in *Psicologia e religione* (1938/1940). Vol. 11; *Psicologia e alchimia* cit.; *Aion. Ricerche sul simbolismo del Sé* (1951). Vol. 9, t. 2; *Mysterium coniunctionis* (1955-56). Vol. 14.

⁹⁵ *Psicologia e alchimia* cit.

⁹⁶ *Psicologia e religione* cit.

⁹⁷ E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt*, Tübingen 1856, pt. 3, cit. in *Psicologia e religione* cit.

⁹⁸ H. Leisegang, *Die Gnosis* cit., p. 338.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 186.

¹⁰⁰ I quattro aspetti delle possibilità psicologiche di comprensione e di orientamento sono ampiamente descritti in *Tipi psicologici* (1921). Vol. 6.

per esempio, grazie alle ricerche e alle osservazioni di Jung, che i mandala, queste importanti immagini di meditazione delle religioni orientali che spesso appaiono anche nel processo di sviluppo psichico dell'uomo occidentale moderno, sono basati sul principio della quaternità e possono essere considerati simboli dell'«ordine primordiale» della psiche. Sia la produzione dei mandala sia l'immersione meditativa in essi possono risvegliare o esprimere nell'autore o nel contemplatore la presenza potenziale di quest'ordine primordiale inerente a ogni psiche.

Il fatto che la quaternità assuma nel nostro sogno un posto così rilevante indica la sua importanza straordinaria e decisiva per la psiche della sognatrice. Infatti secondo Jung il quattro simboleggia sempre qualcosa di molto importante che riguarda il sognatore personalmente, che riguarda per così dire lo sfondo creativo di un'esperienza di natura religiosa,¹⁰¹ e che, da quando esiste l'umanità, è stato sempre nuovamente vissuto in infinite variazioni. Negli abissi dell'inconscio collettivo è ancora presente oggi tutto ciò che vi era contenuto un tempo, e nel sogno questi contenuti ci parlano in un linguaggio le cui immagini sono presenti da sempre nell'anima dell'uomo.¹⁰²

Uno e quattro

Lo spazio quadrato, nel simbolismo cinese identificato con la terra, in quello indiano con il padma (loto) o il mandala (recinto sacro, protetto), ha il carattere della yoni, del femminile, del «contenitore».¹⁰³ Inteso come terra, nella mistica cristiana era considerato come *matrix*, come suolo materno del divino, in qualche modo come *Mater Dei*, come *theotókos*.¹⁰⁴ Così non suscita alcuna meraviglia che nel nostro sogno le «nebbie blu» costituiscano nella loro disposizione a quadrato quel luogo psichico in cui nasce e

¹⁰¹ *Psicologia e religione* cit.

¹⁰² Quando perciò Jung si serve di concezioni del passato e dei loro simboli nell'interpretazione e amplificazione di questo linguaggio figurato, come appaiono ad esempio nelle diverse mitologie o nello gnosticismo, intende solo dimostrare che queste idee e questi simboli antichi continuano a essere sempre attivamente vivi nel materiale che emerge dall'inconscio e non – come spesso sostengono i suoi critici – che egli professi in qualche modo lo gnosticismo come visione del mondo.

¹⁰³ *Psicologia e alchimia* cit.

¹⁰⁴ *Psicologia e religione* cit.

prende forma l'«uno», ossia l'immagine di Dio preesistente e dimorante nell'anima. Il «buon Dio», come la sognatrice lo chiama nel suo linguaggio infantile di credente, appare nella sua onnipotenza per sconfiggere il mostro delle tenebre. Al piano del materiale-animale cui appartiene l'«animale cattivo» e alla sfera intermedia dello psichico cui appartiene la «nebbia blu», si aggiunge ora, con la comparsa del «buon Dio», anche un terzo piano, ossia quello dello spirituale-divino come adempimento supremo. Nel decorso drammatico del sogno sono tutti e tre attualizzati e operanti.

«La quaternità – dice Jung – è una rappresentazione più o meno diretta del Dio che si manifesta nella sua creazione.»¹⁰⁵ Come simbolo, nei sogni indica il «Dio interiore», e le immagini archetipiche, in cui la psiche umana lo esprime, forniscono una testimonianza evidente che essa stessa partecipa del divino. L'anima appare qui come vaso dello spirito, la cui sede, come l'antica rappresentazione della scintilla di Dio nel quadrato del *temenos*, si trova nel recinto quattro volte protetto della sua «santità interiore», non diversamente da come Buddha troneggia nel mezzo del loto, l'eterno luogo di nascita degli dèi.¹⁰⁶

Ogni forma quadrata tende fundamentalmente verso un punto centrale. Infatti il quattro raggiunge la sua piena realizzazione solo nella manifestazione dell'uno.¹⁰⁷ Questo «uno», come sintesi della quaternità, ha trovato la sua sedimentazione in numerose immagini e parabole dell'umanità e ha dato origine ad ampie speculazioni. È un motivo archetipico assai diffuso. Lo conosciamo anche come idea della *quinta essentia*, che rappresenta una sorta di sintesi o concentrazione di tutte le forze che si trovano nel quattro. Già Plutarco notava: «Il cominciamento di ogni numero è l'uno, e il primo numero quadrato è il quattro. Da questi, come da forma e da materia da essi limitata, nasce il cinque.»¹⁰⁸ Nell'alchimia, per esempio, l'«uno» è la «quintessenza», il risultato del processo il cui scopo è

¹⁰⁵ *Ibid.*

¹⁰⁶ Un quadrato come disegno sui tappeti da preghiera orientali simboleggia per il maomettano la dimora del credente; qui Dio è sostituito dal credente, cioè da chi partecipa di Lui.

¹⁰⁷ La misteriosa frase della filosofa copta Maria Prophetissa (nella letteratura alchimistica chiamata anche Maria l'Ebreja): «L'uno diventa due, il due diventa tre e dal terzo viene l'uno come quarto», racchiude tutto il significato dell'unirsi del quattro nell'unità»; vedi *Psicologia e alchimia* cit.

¹⁰⁸ Plutarco, *Sulla lettera E in Delfo*, in *Opere morali*.

di estrarla e di produrla dai quattro elementi. L'enigma matematico della «quadratura del cerchio», che occupò nei secoli tante menti filosofiche, rappresenta la manifestazione mistica dei quattro elementi e della loro unione, «ove il punto nel centro, la *quinta essentia*, è il mediatore o, espresso in linguaggio alchimistico, il *pelicanus noster*. Di questo mediatore si dice che è esso a effettuare la quadratura del cerchio e perciò simboleggia ad un tempo il mistero e la sua soluzione».¹⁰⁹ Ciò nonostante, il cinque, ossia la quaternità unita nella quintessenza, non è mai un derivato, ma una totalità indipendente che è precisamente più della sintesi delle sue parti. È quel sovra-essenziale che oltrepassa tutto. Ne sono efficaci esempi il trono di Dio, che nella visione di Ezechiele è portato dai quattro cherubini con le quattro facce,¹¹⁰ le rappresentazioni del trionfo del Redentore tra le quattro figure simboliche degli evangelisti o quelle della divinità tibetana Vairochana, dell'onnipresente, dell'unità padre-madre, che hanno la loro sede sempre nel centro del mandala.¹¹¹

E quando uno yogin tenta di sviluppare una «coscienza in quattro aspetti» per penetrare nell'«Uno», il massimo stadio spirituale che unisce tutti gli altri, per raggiungere in tal modo lo stato della «coscienza di Buddha», dell'«essenza illuminante, adamantina»,¹¹² in un certo senso è possibile vedere in ciò un'analogia con lo strano evento del nostro sogno raccontato con parole infantili: «Allora venne il buon Dio, ma c'erano in realtà quattro buoni dèi nei quattro angoli.» Come suona semplice, e tuttavia che contenuto e che tensione, che commovente grandezza c'è dietro le parole!

Se la quaternità delle «nebbie blu» era per così dire la precorritrice dell'Uno, del «buon Dio», e formava nello stesso tempo il «quadrato psichico» da cui Egli emerge dalla sua invisibilità alla piena visibilità, nella seconda quaternità, quella dei «quattro buoni dèi», diventa manifesto un altro aspetto della quaternità, ossia quello del quadruplicato dispiegamento dell'uno. È come se l'unità liberasse da sé la quaternità attraverso cui ciò che è in sé limitato può irradiarsi in tutte e quattro le direzioni dell'illimitato. Il quattro simboleggia qui le parti, le qualità e gli aspetti dell'Uno.¹¹³ L'Uno infatti è l'ini-

¹⁰⁹ *ETH Lectures* cit., p. 115.

¹¹⁰ Ezechiele 1.6, 26.

¹¹¹ *Das Tibetanische Totenbuch* cit., p. 162.

¹¹² *ETH Lectures* cit., p. 55.

¹¹³ *Psicologia e religione* cit.

zio primordiale, ma è anche la sintesi di tutte le possibilità e realizzazioni, e simboleggia così l'inizio e la fine; l'uno e la «quinta essentia» stanno perciò tra loro in una specie di identità e di reciproco rapporto.

Dal decorso del sogno non si può ricavare se il «buon Dio» scompare con l'apparizione dei «quattro buoni dèi», oppure se rimane presente accanto a essi, in qualche modo come la loro quintessenza. Nel secondo caso potremmo citare come analogia, dal mondo di rappresentazioni cinesi, Ch'ien, il cielo, con le sue quattro forze cosmiche irradianti; da quello maomettano, il volto di Dio che, secondo il Corano, guarda all'attività dei credenti da tutte e quattro le direzioni del cielo; da quello buddhistico, il dio Vajra, con le sue quattro teste volte verso i quattro punti cardinali, di cui si narra che fu un tempo diviso in quattro ma poi di nuovo saldato insieme in un'unità in cui tuttavia le quattro parti sono ancora visibili.¹¹⁴ La separazione dell'Uno nel quattro è un processo di differenziazione attraverso il quale si mette in risalto la potenza dell'Uno che si estende in tutti e quattro gli orizzonti. Su un modello parallelo si fondano, nell'ambito dello sviluppo psichico, il rafforzamento, l'allargamento e la maturazione dell'Io, che si accompagnano alla progressiva differenziazione delle quattro funzioni della coscienza (pensiero, sentimento, intuizione, sensazione).

Ma non è importante per la nostra interpretazione sapere se si tratta di un unico Dio che in seguito si manifesta in una quadruplice forma, oppure se a lui subentrino i «quattro buoni dèi», ossia se si tratta di una simultaneità o di una successione, di un Uno più quattro o di una quaternità derivata dall'Uno o anche di una teofania ove i «quattro buoni dèi» dominano da soli la scena del sogno. Il quattro, l'uno, il cinque sono protagonisti di un simbolismo dei numeri largamente diffuso, che ci aiuta a comprendere il decorso del dramma onirico nel suo pieno significato. E poiché nella storia del simbolo il quattro era considerato come «femminile» e l'uno o il cinque come «maschili», possiamo forse distinguere anche qui, nel mondo dell'«evento superiore», quelle opposizioni immanenti che abbiamo già indicate, nell'ambito dell'«evento inferiore», nella polarità maschile/femminile dell'«animale cattivo».

Come nei tradizionali mandala orientali e in quelli individuali moderni dell'Occidente, in cui in una metà appare raffigurato l'oscuro

¹¹⁴ *ETH Lectures* cit., p. 114.

«mondo inferiore» e nell'altra metà il chiaro «mondo superiore», e come anche la croce stessa è eretta tra inferno e cielo e con i suoi due tronchi si estende nelle quattro direzioni, così da questo semplice sogno infantile emerge la grandiosa immagine di una quaternità cosmica formata dalle due coppie di opposti inerenti all'evento «inferiore» e «superiore». ¹¹⁵ Nato dalla profondità della psiche inconscia, il sogno testimonia la conoscenza della partecipazione dell'uomo a entrambi i mondi, quello mortale e quello immortale, e la dolorosa antinomia del suo essere, dominato da entrambi. ¹¹⁶

Nella sua suprema magnificenza e gloria la quadruplici divinità rappresenta il climax, l'apice del sogno, che conduce a una fine vittoriosa. Tutto il tenebroso e il cattivo dell'«evento inferiore» è dissolto dalla potenza liberatrice dell'«evento superiore». L'ultima istanza, la divinità onnipotente e buona, gira la ruota e introduce un nuovo inizio.

¹¹⁵ Il tentativo di rappresentare le coppie di opposti potrebbe essere illustrato da questo schema:



¹¹⁶ «La croce è persino impressa sul volto dell'uomo», si legge in un autore del II secolo, Giustino martire (*Apologia prima*, 55); è il simbolo dell'«uomo nella sua contraddizione».

La rinascita

Ci avviciniamo alla conclusione, alla *lysis* del sogno. Essa dice: «Allora l'animale morì e tutti gli animali che aveva divorato vennero fuori di nuovo vivi.» Il circolo è chiuso, i morti risorgono. I «piccoli animali», nel ventre del drago, non sono andati distrutti ma hanno solo sperimentato una specie di viaggio negli inferi, uno stato di imprigionamento nelle tenebre, e si sono risvegliati a nuova vita. Analogamente a ciò che è detto nell'Apocalisse: «Poi vidi un angelo che scendeva al cielo (...) Ed egli prese il drago, il serpente antico, che è il Diavolo e Satana (...) E il diavolo (...) sarà gettato nello stagno del fuoco e dello zolfo (...) Poi vidi nuovo cielo e nuova terra»,¹¹⁷ anche qui è apparsa una potenza celeste, il «buon Dio» in persona, il quale non ha gettato l'«animale cattivo» nello zolfo e nel fuoco ma ha posto fine alla sua voracità conducendolo direttamente alla morte, rendendo in tal modo possibile la rinascita delle sostanze di vita inabissate, i «piccoli animali». Se ciò abbia richiesto un'azione da parte sua o se sia stata sufficiente la sua apparizione, noi non sappiamo. Per l'anima infantile Dio rivela la sua forza e la sua potenza attraverso l'«amore»; la fede in questo «amore» è ancora imperturbata, perciò il suo dominio è vittorioso e illimitato.

L'idea della rinascita, del rinnovamento, del superamento della morte non è esclusivamente propria del patrimonio concettuale cristiano, ma è fiorita presso tutti i popoli e tutte le culture. «La rinascita – spiega Jung – è un'affermazione che appartiene alle affermazioni primordiali dell'umanità in generale.»¹¹⁸ In quanto tale, si fonda su un modello archetipico fondamentale che si trova alla base dell'evento psichico e della sua espressione nel mito e nel rito. La molteplicità di forme e di aspetti in cui si manifesta il mistero della rinascita – poiché di questo si tratta, in ultima analisi, anche nel nostro sogno – è inesauribile.¹¹⁹ Nel suo illuminante lavoro *Sul rinascere*¹²⁰ Jung ne indica alcune delle forme più importanti.

¹¹⁷ Apocalisse 20.1, 2, 10, e 21.1. (Questa «seconda creazione» è riferita originariamente al macrocosmo; poi è trasposta agli uomini dell'«epoca ultima» e infine all'uomo singolo, in cui tutto diventa «nuovo».)

¹¹⁸ *Sul rinascere* (1940/1950). Vol. 9, t. 1.

¹¹⁹ *Ibid.*

¹²⁰ Illustri etnologi e storici delle religioni hanno raccolto una quantità di materiale su questo tema. Qui ci limitiamo a richiamare le opere più importanti per le nostre riflessioni: H. Gunkel, *Schöpfung und Chaos* cit.; L. Frobenius, *Das Zeitalter der Sonnen-*

Una di queste forme, il motivo dell'«uscir fuori», dell'«evasione generale» (Frobenius), conservata in una serie infinita di miti e di leggende, presenta per così dire la rinascita di tutto un «mondo» e non solo di una singola «creatura». Ne sono esempio le diverse tradizioni di un diluvio, simboleggiato anche come mostro marino divorante, e della ricostruzione di un nuovo mondo da parte dei superstiti.¹²¹ Il punto di partenza del nostro sogno ci suggerisce di rapportarlo a questo contesto.

Ogni rinascita è preceduta da una «morte». Questa morte può intervenire ai livelli più diversi e per così dire in tutti i settori della vita, e ricevere una forma espressiva simbolica. E la rinascita che da tale morte proviene può assumere tutte le forme possibili, da una *restitutio ad integrum* dei modi di essere precedenti fino alla loro riapparizione completamente mutata. È possibile che all'inizio della storia dell'umanità il quotidiano risorgere del sole dal «drago marino» e altri simili processi della natura abbiano fornito la base di un simbolismo della rinascita e che col tempo, accanto all'idea di una risurrezione, si sia espressa con sempre maggior vigore anche quella di una trasformazione, in essa implicita. L'apocatastasi, sul piano di esistenza puramente naturale, è semplice restaurazione dello stato originario, ma nella sfera psico-spirituale può rappresentare una «resurrezione» a un «livello più alto», un miglioramento, una nobilitazione, una trasfigurazione ecc. Pena e tormento della morte stanno simbolicamente per il sacrificio, che dev'essere costantemente compiuto, prima che ne possa derivare il nuovo. Nella storia biblica di Giona si dice: «E il Signore disse al pesce che sgorgasse Giona in su l'asciutto»,¹²² ma non è detto nient'altro su ciò che accadde al pesce, e se Giona dopo la sua «rinascita» era trasformato. Per contro, l'eroe del mito del drago-balena riferito da Frobenius¹²³ ha perso i capelli nel calore nel corpo del pesce, ha dovuto compiere un «sacrificio», ossia non solo è passato attraverso la sofferenza ma ha anche perduto i capelli, simbolo della potenza del pensiero, quindi è ritornato cambiato, maturato.¹²⁴

gottes cit.; M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, Paris 1949 [trad. it. *Il mito dell'eterno ritorno*, Borla, Torino 1968]; C. Hentze, *Tod, Auferstehung, Weltordnung*, Zürich 1955.

¹²¹ Vedi la nota precedente.

¹²² Giona 2.11. Vedi anche L. Frobenius, *Das Zeitalter der Sonnengottes* cit., p. 66 e la figura 3.

¹²³ Vedi oltre, p. 176.

¹²⁴ L. Frobenius, *Das Zeitalter der Sonnengottes* cit., p. 62; vedi anche lo schema di p. 176.

Quanto più la trasformazione avviene a un livello elevato della coscienza dell'uomo – così pensavano soprattutto gli alchimisti e i mistici – e quanto più è lontana dal puro corso ciclico della natura, tanto più profondamente si differenzia, mediante un'elevata perennità e indistruttibilità, lo stato finale dallo stato iniziale. Di qui gli innumerevoli riti di iniziazione già presso i primitivi, di qui gli sforzi dello yogin per un'illuminazione spirituale e dei mistici di tutte le religioni per un'illuminazione interiore. Tutti questi sforzi sono considerati d'aiuto per ottenere comprensioni essenziali attraverso lotte, sofferenza e profonda meditazione e per giungere così a una rinascita simbolica a un «livello più alto». L'immagine del primo Adamo mortale, che viene riscattato e diviene un secondo Adamo, purificato e immortale,¹²⁵ si estende come un filo conduttore, attraverso il pensiero cristiano, gnostico e alchimistico.

In sostanza, ogni passaggio, ad esempio da una fase di vita a un'altra, dal sonno alla veglia, dall'incoscienza al sapere cosciente ecc., significa una sorta di «rinascita». E ogni nuova comprensione della vita è accompagnata da una trasformazione in cui qualcosa di superato deve morire, deve essere abbandonato. Ogni «trasformazione» è in realtà un mistero, e come tale è parte integrante della vita. Anche nelle rappresentazioni sulla «rinascita» – sia che si riferiscano a una rinascita unica oppure a una catena di rinascite – la trasformazione appare intimamente legata al mistero dell'essere stesso.¹²⁶

I «piccoli animali» si sono trasformati nel ventre del «cattivo animale», oppure sono rinati così com'erano al tempo della loro morte? A tale domanda il sogno non dà risposta. Tuttavia qualcosa di fondamentale è cambiato: l'«animale cattivo» è morto, le tenebre che esso simboleggiava sono state superate, ritirandosi di fronte al mondo luminoso della divinità. Ha inizio una nuova «creazione», l'attività distruttiva dell'animale del caos è finita.¹²⁷

Dal punto di vista psicologico ciò significa che l'attività pericolosa, aggressiva e distruttiva delle profondità primordiali dell'incon-

¹²⁵ Vedi sopra, p. 166.

¹²⁶ Secondo H. Silberer, *Durch Tod zum Leben*, in «Beiträge zur Geschichte der neuen Mystik und Magie», N. 4, pp. 5 sgg. (Leipzig 1915), due principi fondamentali sono comuni alle diverse interpretazioni dei riti della rinascita: 1) un radicale cambiamento nella vita, l'elevazione a un modo di vita nuovo e più perfetto; 2) il rapporto con le potenze misteriose dell'aldilà, con il divino.

¹²⁷ Per Eliade, ad esempio, «ogni nuovo anno [è] una ripresa del tempo al suo inizio» come «ripetizione della cosmogonia», e così ogni rinnovamento è simultaneamente anche un nuovo atto di creazione, una «nuova nascita» (*Le mythe de l'éternel retour* cit., pp. 83 sg.). Vedi sopra, figura 3.

scio, espressa nell'incornamento e nell'ingoiamento delle sostanze e delle componenti intrapsichiche, dei «piccoli animali», è stata resa inattiva ed eliminata dalla contropotenza che è entrata in scena, ossia dall'apparizione del divino. La quadrupla divinità, come rappresentanza archetipica di un'istanza suprema, ordinatrice e determinatrice del destino inerente alla psiche, vale a dire il Sé, è intervenuta trasformando «il caos in un cosmo».

La traversata notturna

Non solo il senso e l'importanza degli elementi del sogno e dei singoli motivi archetipici in esso contenuti possono essere chiariti con l'uso del materiale di amplificazione, come si è tentato di fare fin qui. L'intero accadimento onirico, che nel suo insieme mostra un modello archetipico fondamentale, può essere sottoposto allo stesso procedimento interpretativo. Una serie di miti, saghe e fiabe possono essere, in una certa prospettiva, affrontati come paralleli; tra questi anche alcuni miti della creazione del mondo con i quali il sogno mostra molte analogie. La corrispondenza più prossima è offerta, in tutte le diverse forme, dai riti di iniziazione o di consacrazione, costruiti sul modello della «traversata marina notturna»,¹²⁸ dai misteri di rinnovamento e di rinascita,¹²⁹ dai viaggi all'inferno, dalle cosiddette *nekyia*.¹³⁰ Vita, morte e rinascita, intrecciate tra loro, formano le tre grandi fasi drammatiche del processo che sta alla loro base.

Secondo Frobenius, che in *Das Zeitalter des Sonnengottes* ha raccolto, sotto il nome di «mito del drago-balena», un gran numero di miti di questo genere provenienti dalle più diverse regioni del mondo, essi si svolgono tutti secondo il seguente schema caratteristico, che compare in numerose varianti: «Un eroe viene ingoiato a ovest da un mostro marino (*ingoiamento*). L'animale va con lui verso est (*traversata marina*). Nel frattempo l'eroe accende un fuoco nel ventre del mostro (*accensione del fuoco*) e, avendo fame, gli taglia un pezzo di cuore (*amputazione del cuore*). Poco dopo egli s'avvede che

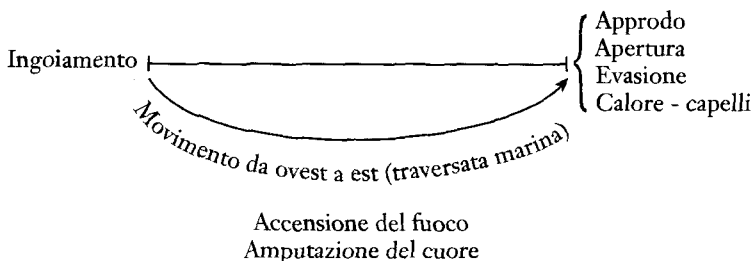
¹²⁸ Si intende il «viaggio notturno del sole» o dell'eroe solare attraverso il mare, nel mondo sotterraneo ecc.

¹²⁹ Vedi sopra, pp. 93, 113 sg.

¹³⁰ Il viaggio all'Ade, la discesa nel regno dei morti (tema dell'XI libro dell'*Odissea*).

il pesce scivola sull'asciutto (*approdo*) e comincia immediatamente a squarciare l'animale dall'interno (*apertura*); quindi ne sguscia fuori (*evasione*). Nel ventre del pesce fa così caldo che gli cadono i capelli (*calore, capelli*). Nel contempo l'eroe libera tutti coloro che erano stati inghiottiti in precedenza e che ora possono sgusciar fuori.»¹³¹

Ed ecco lo schema allegato da Frobenius:



Anche se non tutti gli elementi e i singoli tratti di questo esempio paradigmatico compaiono nel nostro sogno, non si può però misconoscere una sorprendente analogia. Il fatto che in queste forme di miti sono perlopiù esseri umani che vengono divorati e poi rinascono, e non, come nel nostro sogno, «piccoli animali», non costituisce una differenza fondamentale, in quanto i piccoli animali, intesi come «sostanza dell'anima», trovano analogia nei miti, citati da Frobenius, nei quali la balena divora le «anime» degli uomini, le trasporta nell'aldilà e ivi le sputa fuori,¹³² oppure le stelle, che in forma di «capretti» – quindi anche come animali – vengono inghiottite dal lupo, simbolo della notte buia, dell'inconscio. Frobenius menziona diverse versioni del mito del drago-balena di cui il cosiddetto tipo «animalistico-solare» è il più prossimo, come modello, al nostro sogno. Nella mitologia, secondo Frobenius, l'uomo, l'eroe, le donne ecc. stanno per i corpi celesti concepiti antropomorficamente (soprattutto il sole), quindi, psicologicamente, in un certo senso per la coscienza e precisamente per una coscienza adulta. Qui tuttavia si tratta del sogno di una bambina, la cui coscienza non è ancora cristallizzata completamente e per la quale le

¹³¹ L. Frobenius, *Das Zeitalter der Sonnengottes* cit., p. 421. [Vedi anche la citazione in *Simboli della trasformazione* cit., p. 211.]

¹³² *Ibid.*, pp. 197, 219.

«sostanze dell'anima» possono rappresentare molto bene quegli elementi dalla cui successiva differenziazione, dopo la loro «rinascita», può derivare la coscienza ampia e stabile dell'adulto.

Nel mito della grande ferraccia¹³³ d'una tribù della Baia delle Ostriche, riferito da Frobenius, la corrispondenza diventa ancora più chiara. Di questa ferraccia si diceva che giacesse in una grotta su uno scoglio e avesse una lunga lancia; dalla sua tana spiava le donne e quando le vedeva tuffarsi in acqua le trapassava con la sua lancia, le uccideva e le portava via. Per un certo tempo non furono più viste finché non venne l'eroe, vinse il mostro, accese il fuoco e riportò in vita le donne. Ritroviamo qui tutti i motivi del nostro sogno: il cattivo animale cornuto: la ferraccia con la sua lancia; i piccoli animali: le donne che vengono infilzate e scompaiono; l'apparizione di Dio e dei quattro dèi; la salvezza apportata dall'eroe; la rinascita dei piccoli animali; la resurrezione delle donne.¹³⁴

E chi non conosce la favola di Cappuccetto rosso – per non citarne che una delle tante di senso simile – che fu divorata dal lupo insieme alla nonna e ritornò in vita con lei dopo la morte del lupo? Non si tratta di un avvenimento di significato affine?

Come modello di un mito della creazione del mondo si ricordino il mito babilonese di Marduk e Tiàmar e il mito di Osiride, Hor e Set. In entrambi si dice che una volta, all'inizio del tempo, c'era acqua dappertutto, entrambi rappresentano questo diluvio personificato come cattivo mostro, come drago,¹³⁵ entrambi si concludono con la vittoria dell'eroe solare chiamato Marduk oppure Hor. La lotta di Marduk è la lotta tipica dell'eroe solare con il drago, con le fauci voraci di morte in cui gli uomini cadono, come i «piccoli animali» del sogno nel corpo del grande «animale cattivo». Sul piano mitico, molte cosmogonie sono una vittoria sulla Grande Madre, sul mostro terrificante, da parte di un eroe, da intendersi come vittoria della luce apportatrice di ordine sul caotico «modo di essere preformato del mondo»,¹³⁶ che solo in tal modo riceve «forma».

¹³³ Anche in *Simboli della trasformazione* cit. si possono trovare numerosi miti di significato analogo, insieme a un materiale ampio ed esauriente riguardo al nostro tema.

¹³⁴ L. Frobenius, *Das Zeitalter der Sonnengottes* cit., p. 77.

¹³⁵ Il serpente Apophis, che simboleggiava le acque primitive, e Set, che fu rappresentato anche come coccodrillo, come pure Tiàmat, di cui si diceva che era un «serpente feroce».

¹³⁶ M. Elhade, *Le mythe de l'éternel retour* cit., p. 239.

L'entrare nel ventre di un mostro corrisponde, nell'ambito psichico individuale, allo scomparire della coscienza nell'inconscio, al ritorno nel ventre materno. Questo «ritorno» non è tuttavia solo qualcosa di negativo, una «regressione», ma – secondo Jung – un processo necessario e da valutare positivamente. Infatti l'inconscio non rappresenta solo le fauci della morte, ma contiene tutte quelle forme nutritive e creative che sono alla base del vivente. In quanto tali forze vengono stimolate, esse si rianimano e vengono poste a disposizione della coscienza, «rinascendo». Come i «piccoli animali» nel nostro sogno, i contenuti della nostra coscienza fanno esperienza di una «traversata notturna», non diversamente dal mitico Osiride che, come dio solare, entra nell'utero materno, nella cassa, nel mare, nell'albero e, smembrato, viene ricostituito e ripartorito, per riapparire in suo figlio.¹³⁷ In questa luce si giustifica la concezione prospettica junghiana della regressione, fondata sulla sua esperienza terapeutica, che ha trovato paralleli e conferme in un gran numero di miti.

L'eroe dev'essere rinchiuso in un certo senso nella madre, quasi come preparazione alla rinascita. Così Eracle compie il suo viaggio notturno in una tazza aurea¹³⁸ e Noè, trasportato nell'arca, raggiunge, con tutto ciò che rimane del vecchio mondo, il nuovo mattino. Un tale «vaso» è anche la dea Nut della mitologia egizia: ogni giorno inghiotte il sole e ogni giorno lo ripartorisce dal suo grembo.¹³⁹

L'identità simbolica tra sole, eroe e uomo¹⁴⁰ – come appare nella sequenza archetipica di immagini della «traversata notturna» – viene espressa in modo particolarmente affascinante in un rito cinese di profondo significato. Al tempo della dinastia Han, in Cina era consuetudine costruire la bara in cui venivano sepolti gli uomini con quattro tavole prese da quattro diversi alberi situati ai quattro punti cardinali. Sulla bara veniva collocato un festone dei colori delle quattro regioni del cielo; i quattro lati della bara erano ornati con i quattro animali simbolici di queste regioni. Il festone terminava in alto in una piramide, la cui punta simboleggiava il Polo

¹³⁷ *Simboli della trasformazione* cit.

¹³⁸ K. Kerényi, *Töchter der Sonne*, Zürich 1944, p. 28, fig. 2 [trad. it. *Figlie del Sole*, Einaudi, Torino 1949]. (In tale contesto eroi come Eracle vengono paragonati in molteplici modi al sole.) Vedi *Simboli della trasformazione* cit., p. 206.

¹³⁹ E. A. Wallis Budge, *The Gods of the Egyptians*, London 1904, vol. 2, p. 101. Vedi anche *Simboli della trasformazione* cit., fig. 24, p. 241.

¹⁴⁰ Vedi sopra, pp. 70 sg.

nord e inoltre, nelle diverse parti della bara, venivano collocate, come ornamento, le sette stelle dell'Orsa maggiore. Tutto il complesso della bara significava il grande drago, il «carro» nel quale il sole durante la notte passava sull'oceano celeste. Poiché secondo la concezione comune la morte di un uomo corrisponde al tramonto del sole, il cadavere veniva posto nella bara al tempo dell'alta marea, dato che il sole era inghiottito dall'acqua, ed era ritenuto un segno di fortuna imminente il fatto che, non appena richiusa la tomba, cadesse una pioggia abbondante. Ma la cosa più importante era il luogo ove veniva immersa la bara, perché doveva essere un «luogo del mezzo», in cui tutte le quattro regioni del mondo potessero concorrere, con un identico dispiegamento di forze, ad assicurare una rinascita.¹⁴¹ Questa storia parla da sé. Vi si può ritrovare persino la grande importanza che la quaternità ha nel sogno dell'«animale cattivo», e se la riduciamo ai suoi elementi essenziali la sua «intelaiatura» corrisponde in modo abbastanza preciso a quella della «traversata notturna» e rispettivamente a quella del nostro sogno.

Il tramonto e il sorgere del sole, in quanto ingresso nel ventre materno e incessante rinascita da esso (ciò che nell'ambito della psiche può essere definito come morte e reviviscenza dell'energia psichica), è anche una raffigurazione del tempo e del suo decorso, che gli alchimisti hanno simboleggiato in un drago, nell'*uroboros*.¹⁴² Era il serpente o drago che si morde la coda e che – a seconda dei casi – deve esprimere, con l'eterna rinascita, l'*opus circulare* dell'alchimia,¹⁴³ il corso di tutto ciò che è vivo, la ruota del *samsāra* o il corso ciclico.

Tuttavia, nei miti e nelle fiabe il tempo non è sempre collegato con il corso del sole; spesso sono le fasi lunari a determinarne i segmenti. Un grazioso esempio di ciò è la favola del *Lupo e i sette caprettini*.¹⁴⁴ I caprettini, dopo molti subdoli tentativi della notte, ossia del lupo, vengono divorati; però alla fine, mentre il lupo dorme (vi è quindi l'eclissi lunare), la madre gli squarcia il ventre e tutti ne

¹⁴¹ E. Fuhrmann, *Das Tier in der Religion* cit., p. 29.

¹⁴² Vedi *Psicologia e alchimia* cit.; vedi oltre, figura 4.

¹⁴³ «La natura gode della natura, la natura domina la natura e la natura trionfa sulla natura», dice un autore anonimo della tarda latinità, alludendo all'*opus circulare* dell'alchimia, simboleggiato nell'*uroboros* (cit. in *Le visioni di Zosimo* cit.).

¹⁴⁴ J. e W. K. Grimm, *Le fiabe del focolare*, Einaudi, Torino 1951.

fuoriescono sani, cosicché il disco lunare può ricominciare a crescere. Tuttavia non importa che si tratti del simbolismo del movimento del sole e della luna; ciò che vi è di importante e di strutturalmente identico è il decorso ciclico in cui s'interrompe la catena delle rinascite. In questo contesto i «piccoli animali» possono rappresentare i singoli segmenti di tempo, che costituiscono il materiale del decorso ciclico (vedi sopra, fig. 2).

Tuttavia, considerata da un altro punto di vista, la «traversata notturna» si può intendere anche come un'esperienza decisiva e unica in cui l'accento non è posto sull'«eterno ritorno» dell'uguale, ma su una «trasformazione a un grado più alto». I «piccoli animali» sarebbero allora la «prima materia» da trasformare, e l'intero sogno – conformemente alla relativa prospettiva – potrebbe essere considerato una sorta di mistero di liberazione individuale o cosmica. Se poi il contenuto significativo del sogno si armonizzi meglio con una visione cristiana, che conosce solo un'unica redenzione del mondo e dell'uomo, oppure con una visione mitologico-pagana, che – come ad esempio quelle indiana o germanica – immagina creazione, morte e rinascita come un ciclo ricorrente, ciò dipende anche e soprattutto dal punto di vista dell'osservatore.

Anche per la «via dell'individuazione» Jung traccia un'analogia con l'immagine archetipica della «traversata notturna». ¹⁴⁵ Il processo di sviluppo della psiche, una volta raggiunto il mezzo della vita, esige un ripiegamento sul principio, la discesa negli abissi tenebrosi e infuocati dell'inconscio. Il resistere in queste profondità, superarne i pericoli, è viaggio all'inferno e «morte». Tuttavia chi riesce a sfuggirvi ritorna, ricco di scienza e di sapienza, come uno che è armato per la vita interna ed esterna. È stato spinto fino ai suoi limiti e ha assunto su di sé il proprio destino. Questa grande *nekyia*, che conduce quasi sempre alla soglia dell'aldilà, è trapunta e intessuta di numerose piccole esperienze di *nekyia*, da tutte le molteplici sofferenze psichiche, gli sconvolgimenti, le oscurità di cui ogni vita è disseminata; sopportare e superare queste esperienze aiuta l'individuo ad avere più comprensione e sicurezza. Il grande arco della «traversata notturna» comprende quindi molti ritmi minori, archi minori sullo stesso «modello primordiale». Anche qui unicità e ritorno ciclico sono strettamente collegati.

¹⁴⁵ Vedi sopra, p. 122.

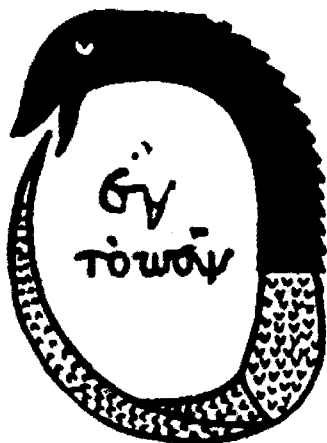


Figura 4 L'uroboros.

Il «serpente che si morde la coda», uno dei più antichi simboli degli alchimisti. In Egitto esso rappresentava il cerchio dell'Universo o il sentiero del dio solare. L'iscrizione greca ἕν τὸ πᾶν (tutto è uno) si trova spesso al centro nel cerchio dell'uroboros. Per l'alchimista l'uroboros rappresentava la misteriosa circolazione di sostanze chimiche nel contenitore ermetico durante la distillazione.

Disegno tratto da un manoscritto greco del periodo alessandrino che contiene la *Chrysopoeia* (ricetta per fare l'oro), opera attribuita all'alchimista «Cleopatra».

L'umanità ha dato forme sempre nuove al senso di un avvenimento identico e lo ha fatto sempre nuovamente risalire, dalle sue oscure profondità psichiche, nella molteplicità variopinta delle immagini archetipiche. Nascita, vita, morte e rinascita vanno insieme; sono una totalità, rappresentano un «modello primordiale» espresso o in simboli che lo riflettono come unità arrotondata o in simboli che lo mostrano come singoli anelli di una catena infinita, quasi come «momento di eternità nel tempo».¹⁴⁶

L'immagine archetipica è, per contenuto, sempre sovradeterminata; può essere interpretata e compresa a vari livelli; vista in più aspetti mantiene il suo senso. La «traversata notturna», come evento unico o come anello di una catena di ripetizioni, si è depositata persino nei miti. Ci sono miti del drago-balena in cui il drago sputa fuori ciò che ha inghiottito, poi continua a vivere, divora nuove vittime, le rivomita e così via; e ci sono miti in cui, come accade nel nostro sogno, gli «ingoiati» da lui rinascono ma egli trova la morte.

¹⁴⁶ Sul rinascere cit.

Il sogno dell'«animale cattivo» rappresenta, come paradigma, un anello, una singola «maglia» in una catena di drammi che si ripetono, oppure è un dramma unico? Se si prende il sogno in sé stesso, in qualche modo come modello dell'archetipo della «traversata notturna» senza riferimento alla sognatrice, entrambe le possibilità potrebbero essere valide. Se invece si considera anche la sognatrice – e diversamente sarebbe difficile rendere giustizia al sogno – non si deve trascurare il fatto che la scena su cui ha luogo il grande confronto tra i due mondi, quello dell'animale e quello del divino, è la psiche inconscia della ragazzina stessa, e tutte le analogie non sono che un'espressione metaforica di questo avvenimento. Per questa bambina il sogno e ciò che esso aveva da comunicare sono un evento unico, non più ripetuto, e la «traversata notturna» delle sue sostanze psichiche, dei «piccoli animali», è nello stesso tempo un'esperienza in cui sono le componenti della psiche individuale che, nella fusione con le immagini archetipiche del fondo primordiale collettivo, diventano partecipi della rinascita.

Per un aspetto il sogno, quindi, fa parte del processo senza fine e senza tempo del morire e del divenire, per un altro aspetto invece è un decorso unico e in sé concluso. In ognuna di queste parti si ripetono il tormento della morte e il trionfo della vita che risorge; esse costituiscono un parallelo di ciò che ogni individuo sperimenta per sé sempre in maniera unica e irripetibile, ma nello stesso tempo sono anche un anello nella catena delle generazioni, nella serie infinita della specie umana. In questo senso il personale unico e il tipico collettivo coincidono tanto da essere quasi indistinguibili. «In fondo – dice Jung – ogni evento psichico è tanto profondamente fondato sull'archetipo e tanto intrecciato con questo che in ogni caso occorrono sforzi critici considerevoli per distinguere con sicurezza l'elemento unico da quello tipico. Dopo tutto ogni vita individuale è a un tempo anche la vita dell'eroe della specie.»¹⁴⁷ Così inteso, si rivela nel sogno tanto l'immutabile decorso della natura che eternamente si rinnova, quanto la possibile vittoria dello spirito sulla materia, che dev'essere sempre nuovamente conquistata se si vuol dare alla vita un senso più profondo. Ciò vale per la vita individuale e per la catena infinita di tutte le creature. Infatti non solo l'individuo è al centro dell'universo, ma l'universo è in noi stessi.

¹⁴⁷ *Psicologia e religione* cit.

«Io posso solo arrestarmi a contemplare con la più profonda ammirazione e rispetto gli abissi e le altezze della natura psichica – dice Jung – il cui mondo senza spazio cela un'incommensurabile quantità di immagini che milioni di anni di sviluppo hanno accumulato e organicamente condensato. La mia coscienza è come un occhio che abbraccia spazi lontanissimi, ma il non-Io psichico è ciò che riempie questo spazio non spazialmente. E queste immagini non sono pallide ombre, ma condizioni psichiche potentemente attive che noi possiamo fraintendere ma non privare della loro forza negandole. Accanto a questa impressione potrei porre solo la visione del cielo notturno ripieno di stelle; infatti l'equivalente del mondo all'interno è solo il mondo all'esterno, e come raggiungo questo per la mediazione del corpo così raggiungo quello per la mediazione dell'anima.»¹⁴⁸

¹⁴⁸ Prefazione a W. M. Kranefeldt, «La psicoanalisi» (1930). Vol. 4.

Nel «sogno dell'animale cattivo»¹ la sognatrice si trova di fronte a una realtà interiore che oltrepassa di molto il suo potere di comprensione; è una realtà che può rivelarsi solo nel simbolo e che testimonia il potere misterioso della psiche inconscia. La stessa sognatrice vive il sogno, e tuttavia il suo Io cosciente ne rimane fuori. La sua memoria ha conservato il sogno, ma non ne ha dato alcun commento. Anche il nostro potere di interpretazione non può mai uguagliare la pienezza di senso che un tale sogno nasconde in sé. La sua straordinaria concisione, la sua completezza e la sua inscandagliabile profondità sfuggiranno sempre all'interpretazione verbale e all'espressione adeguata e conveniente. Ciò che qui possiamo osservare e mostrare con caute considerazioni, per ricavarne eventuali indicazioni, non è altro che un modesto tentativo di contribuire a una sua migliore comprensione.

Se teniamo a mente che i sogni, secondo l'opinione di Jung, vanno intesi come autorappresentazione dei processi dell'inconscio e come compensazione alla rispettiva situazione della coscienza, si deve tentare di comprendere anche il sogno in esame come appartenente a una particolare situazione di vita preesistente. Trarre conclusioni circa tale situazione, per quanto si è riflessa nella vita

¹ Il sogno è tratto dalla raccolta del professor C. G. Jung, al quale fu dato dal padre della bambina dopo la morte di questa, insieme agli altri sogni della serie. Vorrei esprimere anche qui il mio ringraziamento al professor Jung che me lo ha affidato per l'elaborazione.

esterna della sognatrice, è straordinariamente difficile, poiché la sognatrice stessa non ha dato nessun contributo di associazioni personali al sogno e a noi non sono state riferite né le circostanze esterne né quelle interne in cui fu sognato. Ciò nonostante, sappiamo che sogni archetipici di così forte carattere simbolico appaiono sempre in costellazioni esistenzialmente importanti. «L'attivazione di un archetipo – dice Jung – molto probabilmente si fonda su un cambiamento della situazione della coscienza che esige una nuova forma di compensazione.»² Se si vuol ricercare il contenuto significativo di tali sogni è necessario accostarvisi da punti di vista del tutto generali e basandosi sull'esperienza acquisita trattando ed elaborando tale materiale.

In questo sogno si è colpiti dal fatto che i diversi elementi onirici – l'animale cattivo, i piccoli animali, la nebbia blu, il buon Dio, i quattro buoni dèi – sono, nella loro forma, piuttosto indeterminati e vaghi. Sembrano perciò rivelare rappresentazioni archetipiche collettive rimaste ancora ampiamente intoccate dalla differenziazione mediante l'esperienza individuale, appartenenti cioè a uno «strato» molto profondo della psiche. Si può infatti constatare molto spesso che quanto più un problema è condizionato da fattori temporali e personali, tanto più è intricato, dettagliato e netto il contorno delle immagini o dei sogni attraverso i quali viene espresso. Tuttavia, quanto più universale e impersonale è il problema che essi illustrano, tanto più parco e simbolico sarà il loro modo di espressione. Sogni ricchi di dettagli e dai contorni precisi si riferiscono perlopiù a una problematica unicamente individuale, e di solito provengono dalla sfera dell'inconscio personale. Al contrario, quelli forniti di scarsi particolari e di immagini semplici suggeriscono intuizioni circa le grandi connessioni del mondo e della vita³ e, come nel nostro caso, provengono dall'inconscio collettivo, testimoniando sempre una profonda immersione del sognatore in esso.

Nei bambini ciò non è affatto raro, poiché il loro Io non è ancora consolidato, e più di quello degli adulti è vicino alle fondamenta collettive della psiche. Ciò nonostante, un sogno come il nostro, con un tale simbolismo in un certo senso cosmico e con una tale carica dinamica, non si verifica ogni giorno, e rispecchia, nelle sue immagini e nei suoi processi archetipici, un conflitto attuale

² *Saggio d'interpretazione psicologica del dogma della Trinità* (1942/1948). Vol. II. Vedi sopra, p. 87, sull'attivazione di un archetipo.

³ Vedi sopra, p. 117.

che agita profondamente ma che forse non può essere elaborato dalla coscienza perché inafferrabile.

Sappiamo che la sognatrice lo sognò a otto anni e che il suo sviluppo era relativamente precoce, anzi forse si trovava già all'inizio della fase prepuberale. In questo periodo l'inconscio è costantemente soggetto a una particolare inquietudine e mobilità, che si manifesta spesso in sogni di grande forza creativa. Ciò che verrà è ancora nascosto nell'inconscio e può apparirci in anticipo solo sotto forma di simboli. Sappiamo anche che la sognatrice morì circa un anno dopo; sebbene la malattia infettiva che causò la morte, al momento del sogno non potesse ancora in alcun modo essersi impossessata del corpo, può darsi che la psiche della bambina ne avesse già avuto un presagio. Jung dice espressamente: «Per quanto incomprensibile possa sembrare, si è tuttavia costretti a supporre in ultima analisi che nell'inconscio ci sia qualcosa come una conoscenza a priori o meglio una "presenza" di eventi» che si manifesta ad esempio nei sogni in forma di immagini e di processi archetipici i quali stanno «in un rapporto significativo con gli eventi oggettivi senza che questi abbiano alcuna relazione causale riconoscibile o anche solo pensabile». ⁴ E altrove: «Ho avuto spesso occasione (...) di osservare (...) che, all'epoca in cui era insorta la malattia, o qualche tempo prima, vi era stato un sogno, il più delle volte chiaro come una visione, impressosi indelebilmente nella memoria, e che nel corso dell'analisi aveva svelato un significato occulto per il paziente e che anticipava gli avvenimenti successivi della sua esistenza.» ⁵ E ciò anche quando si frapponesse un periodo di tempo di vari mesi. ⁶ Dinanzi all'occhio interiore che scruta nei sogni figure archetipiche, riluce, come visione, la fine già inscritta nel destino. ⁷ Infatti spazio e tempo sono categorie che derivano dalla coscienza ossia dalla sua «attività di differenziazione». Nell'inconscio collettivo e nelle sue manifestazioni domina ancora il «tempo mitico», in cui passato e futuro si fondono in uno, ossia sono sempre anche presente. ⁸

⁴ *La sincronicità come principio di nessi acausali* (1952). Vol. 8.

⁵ *Simboli della trasformazione* (1912/1952). Vol. 5. (Corsivo aggiunto.)

⁶ Ciò vale ugualmente quando un sogno di tal genere avviene all'infuori di un'analisi, il cui senso rimane perciò nascosto al sognatore, per trovare tuttavia la sua conferma nei successivi avvenimenti dell'esistenza.

⁷ «Tutto l'antico nel nostro inconscio allude a ciò che verrà», dice Jung (*Tipi psicologici*, 1921. Vol. 6).

⁸ Accostandosi a sant'Agostino, Jung lo ha espresso in maniera pertinente con le parole: «Ciò che nel tempo accade in successione, è simultaneo nello spirito divino» (*La sincronicità come principio di nessi acausali* cit.).

I «processi naturali di trasformazione», innati in ogni vivente, che svolgono un ruolo così importante anche negli anni intorno alla pubertà, costituiscono, secondo Jung, la «base di tutte le rappresentazioni della rinascita; si annunciano soprattutto nei sogni». ⁹ Essi ci accadono, che lo vogliamo o no. E poiché ogni «transizione» da una fase dell'esistenza a un'altra conduce attraverso la «morte» di quella precedente alla «nascita» della nuova, quando incontriamo sogni che contengono un simbolismo della rinascita possiamo concludere, in base all'esperienza, che esiste una crisi più o meno grave nel sognatore. Si può quindi pensare che anche la situazione psichica della nostra piccola sognatrice fosse tesa, anzi minacciata. ¹⁰

Ne è conferma, ad esempio, anche il fatto che la sognatrice ha avuto manifestamente un rapporto particolare, davvero «intimo», un vivace contatto, con il mondo delle immagini interiori; altrimenti le sarebbe venuta difficilmente in mente l'idea, piuttosto insolita per una bambina di quell'età, di dare i suoi sogni al padre come regalo di Natale. Per lei dovevano avere un alto valore, erano qualcosa di serio e importante. Nella serie dei sogni, quello dell'«animale cattivo» era l'ultimo. In esso viene sollevato il problema centrale della bipolarità immanente della psiche, e la duplice natura animale-divina dell'uomo, presente nel Sé come tensione di opposti, viene intensificata fino a diventare conflitto lacerante, e rappresentata drammaticamente. ¹¹ Così è probabile che questo sogno rappresenti una specie di sintesi o anche il tentativo di dare un significato finale alla catena dei sogni che lo precedono.

La divinità ha vinto, il mondo della luce sembra assicurato, perché il mostro è morto e i «piccoli animali» rinati possono continuare a svilupparsi in libertà e sicurezza. La soppressione del mondo oscuro può aver comunicato in un primo tempo un senso di confortante sicurezza, o addirittura di liberazione: ha dato alla psiche

⁹ *Sul rinascere* (1940/1950). Vol. 9, t. 1.

¹⁰ «L'esperienza mostra che i mandala individuali [il modello fondamentale del nostro sogno può ben essere considerato un mandala] sono simboli di ordine, perciò appaiono nei pazienti soprattutto in tempi di disorientamento psichico oppure di ri-orientamento. Come circoli magici, essi esorcizzano e scongiurano le potenze senza legge del mondo oscuro e raffigurano, o creano, un ordine che trasforma il caos di un cosmo» (*Aion. Ricerche sul simbolismo del Sé*, 1951. Vol. 9, t. 2).

¹¹ Sul Sé e la sua immanente antinomia rinvio agli scritti di Jung, soprattutto a *Psicologia e alchimia* (1944). Vol. 12; *Aion* cit.; *Mysterium coniunctionis* (1955-56). Vol. 14.

della sognatrice, per compensazione, quella fede e quella sicurezza di cui era probabilmente priva nella vita vigile. Particolarmente in bambini ricoverati e psichicamente sensibili – e la nostra piccola sognatrice è certamente fra questi – le angosce del giorno, che essi difficilmente si confessano, spesso trovano risposta e sollievo nei sogni.¹² Un sintomo frequente nei bambini è la paura, una paura indistinta. Nella mente dei bambini la paura della vita e la paura della morte sono strettamente collegate, ancora difficilmente differenziabili. I bambini vivono in un mondo di giganti onnipotenti, gli adulti, e hanno difficoltà a orientarsi nella lotta tra bene e male. Tuttavia la perdita del mondo sotterraneo, dell'oscura controparte degli dèi luminosi, può essere solo transitoria in questa vita terrena, ad esempio nei sogni o nelle fantasie. Altrimenti l'anima della sognatrice verrebbe rapita già ora in un mondo costantemente luminoso, nel «cielo», e perderebbe il senso della realtà terrestre. È nella natura dell'essere umano che le due potenze combattano l'una contro l'altra anche nella profondità dell'anima, e il loro perpetuo conflitto è parte del paradosso della vita in quanto tale.

Gli stati di eccitamento del periodo prepuberale, i conflitti attuali con l'ambiente e le angosce dell'elemento oscuro in esso, la lotta tra bene e male che giunge fin nelle profondità più riposte dell'anima, conflitti che devono essere eliminati o risolti per compensazione da un «intervento superiore», come pure un inconscio presagio della morte imminente, possono aver concorso tutti alla produzione del sogno. Tuttavia, se prescindiamo dalla consueta formulazione riduttiva del problema, del «dove?» e del «perché?», e poniamo, nel senso della psicologia analitica di Jung e del carattere finalistico dei processi psichici, la domanda «a che scopo?» – ossia perché proprio questo sogno, in questa forma, con questo contenuto e in questo momento? – perveniamo a un'altra considerazione che forse non è del tutto da respingere e che può servire da indicazione orientativa. Anche un sogno – specie se di grande forza

¹² In un interessante lavoro, *Die anankastische Selbstregulation in Lebenskrisen*, in «Nervenarzt», N. 10 (ottobre 1954), R. Bilz, della Clinica neuropsichiatrica di Mangonza, scrive: «Nel bambino c'è uno *iatrós* interiore, uno psicoterapeuta (...) c'è un rigeneratore endogeno di equilibrio a servizio del soggetto, che arreca la *restitutio ad integrum* (...) In realtà noi siamo convinti che ci sia una regia di autoguarigione la quale dispone di mezzi giocosi catartici, e la regia del sogno sembra servire a tali meccanismi per il recupero della salute.»

espressiva – allo stesso modo della partecipazione a misteri e iniziazioni, riti e culti, o a commoventi rappresentazioni drammatiche, può lasciare la certezza di un'esperienza concreta e immediata, come se l'esperienza fosse occorsa al sognatore nello stato di veglia. Si imprime sulla psiche dall'interno e continua ad agire in essa anche se non è accompagnato da alcun evento esterno, spesso persino senza alcuna partecipazione cosciente dell'Io. Colui che nella parabola di un sogno, come quello dell'«animale cattivo», ha partecipato al mistero della morte e della rinascita, ha già esperito nel suo cuore che la fine può essere nello stesso tempo un inizio. E la possibilità, sia pure solo in sogno, di patire la morte e tuttavia non morire ma ritornare vivo dal corpo dell'animale del caos, dalla notte oscura del mondo sotterraneo, è un fatto che rimarrà un'esperienza unica di straordinaria potenza. Il vago presentimento di una possibile immortalità può allora destarsi nell'anima e placarne le onde burrascose.

Nascita, vita, morte e rinascita sono quattro momenti dello stesso mistero, e tra loro non c'è alcuna spaccatura. Ma se non c'è spaccatura cade anche ogni paura della morte. In questo senso, è forse possibile intendere il sogno come un «tentativo» dell'inconscio di illustrare alla piccola sognatrice da un lato l'immagine cosmica primordiale, ma dall'altro anche il riflesso psichico-umano della via che, attraverso la morte, conduce a nuova vita.

È forse questa la verità che il sogno voleva comunicare alla ragazzina? Le fu donato come guida e prospettiva consolante, come soccorrevole rivelazione? Chi oserebbe deciderlo!

«Nessun sogno dice “tu devi” oppure “questa è la verità”. Esso presenta un'immagine allo stesso modo come la natura fa crescere una pianta ed è lasciato a noi di trarne le conclusioni (...) Per afferrarne il senso bisogna lasciarsi modellare da esso (...) E allora comprendiamo anche noi la natura dell'esperienza. Vediamo che il sognatore ha toccato quella profondità salutare e redentrice dell'anima, dove nessun individuo si è ancora distinto nell'isolamento della coscienza per battere una dolorosa via sbagliata; dove tutti vibrano ancora con lo stesso ritmo e dove perciò il sentire e l'agire del singolo si estendono ancora a tutta l'umanità. La reimmersione nello stato primordiale della *participation mystique* è il mistero (...) che ci dà l'esperienza di un sogno; essa può immergerci

nelle sue immagini archetipiche, farci diventare una sola cosa con esse ed esercitare un'azione trasformatrice e redentrice sull'anima del sognatore.»¹³

Ogni sogno è un'asserzione della psiche su sé stessa. Che essa si manifesti a un bambino poco prima della sua morte in questo modo profondo, è un fatto sorprendente e per così dire il miracolo di una soccorrevole collaborazione dell'inconscio. Infatti, le risposte ai segreti del giorno e le soluzioni degli enigmi del futuro sono tutte contenute nel suo grembo primordiale. È per questo che anche le immagini e i simboli che ne emergono hanno in sé sempre qualcosa di fatale. «Forse, chissà! queste immagini eterne sono ciò che si chiama destino.»¹⁴

¹³ *Psicologia e poesia* (1930/1950). Vol. 10, t. 1.

¹⁴ *Psicologia dell'inconscio* (1917/1943). Vol. 7.

Indice degli autori

- Agostino, 60, 186n.
Allendy R., 166n.
Alverdes F., 66 e n., 67
Avalon A., 149n., 164 e n.
Aversa L., 12n.
- Bachofen J.J., 94 e n., 95n.
Bächtold-Stäubli H., 150n.
Bash K.W., 76n., 77 e n.
Bastian A., 71n.
Bergson H., 74
Bilz R., 188n.
Bleuler E., 38
Bleuler M., 56n.
Boss M., 92n.
Bovet T., 116n.
Buckland A.W., 166n.
Budge E.A.W., 178n.
Burckhardt J., 60 e n.
- Cartari V., 132
Carus C.G., 95n.
Cassirer E., 95n., 96 e n., 97 e n.
Creuzer F., 94 e n., 95n., 96n.
- Dieckmann H., 11 e n.
Diodati G., 144n.
Dionigi l'Areopagita, 60
Doering O., 94 e n.
Dorn G., 154
- Eckermann J.P., 33
Ehrenfels C. von, 76
- Eliade M., 173n., 174n., 177 e n.
Endres F.C., 166n.
Erkes E., 149n.
Evans-Wentz F.Y., 164 e n.
- Fierz-David L., 158n.
Fordham F., 53n.
Fornari F., 22
Franz M.-L. von, 138n.
Freud S., 10, 20, 35n., 38, 39n., 48 e n.,
49 e n., 50, 51n., 52, 56n., 102 sg.,
106 e n., 111 e n., 113, 140 e n., 150
Frobenius L., 158n., 172n., 173 e n., 175,
176 e n., 177 e n.
Fromm E., 95n., 97, 101n.
Fuhrmann E., 149n., 152n., 179 e n.
- Galimberti U., 15 e n.
Giustino, 171n.
Goethe G.W., 33, 94, 95 e n., 100 e n.,
101 e n., 116, 117 e n., 158 e n.
Grimm J., 179n.
Grimm W.K., 179n.
Gunkel H., 147n., 148 e n., 149 e n.,
153n., 154 e n., 172n.
- Hediger H., 66 e n., 68 e n.
Heisenberg W., 12
Hentze C., 179n.
Hesse R., 68n.
Hopper V.F., 166n.
Huxley A., 43n.

- Jacobi J., 9, 11, 15, 17, 20 sg., 24, 26, 30, 40n., 68n., 70n., 75n., 136n.
- Jaffé A., 138n.
- Janet P., 44 sg., 55
- Jung C. G.:
- Aion*, 40n., 44, 45 e n., 82n., 88n., 122n., 166n., 187n.
- Analisi dei sogni*, 25 e n.
- Anima e morte*, 115 e n.
- Anima e terra*, 63 e n., 116n.
- Aspetto psicologico della figura di Core*, 79 e n., 121, 122 e n.
- Commento al «Segreto del fiore d'oro»*, 114 e n., 122n.
- Commento psicologico al «Bardo Thödol»*, 69 e n., 123 e n.
- Commento psicologico al «Libro tibetano della grande liberazione»*, 24 e n.
- Considerazioni generali sulla teoria dei complessi*, 38 e n., 40 e n., 41 e n., 43 e n., 44 e n., 52 e n., 86 e n.
- Diagnostische Assoziationsstudien*, 38 e n.
- Empiria del processo d'individuazione*, 135n.
- Energetica psichica*, 113 e n., 138 e n.
- ETH Lectures*, 164n., 169 e n., 170n.
- Fenomenologia dello spirito nella fiaba*, 63 e n., 79 e n., 85 e n., 87 e n., 89n., 97 e n., 122n.
- Gli archetipi dell'inconscio collettivo*, 57 e n., 73 e n., 80n., 85 e n., 122n.
- Gli aspetti psicologici dell'archetipo della Madre*, 59 e n., 62 e n.
- I fondamenti psicologici della credenza negli spiriti*, 41 e n., 43 e n., 51 e n., 52n., 86n.
- Il significato della psicologia per i tempi moderni*, 24 e n., 131
- Il simbolo della trasformazione nella messa*, 99n., 114 e n.
- Introduzione a E. Harding, «La strada della donna»*, 67, 68 e n.
- I problemi della psicoterapia moderna*, 10, 11 e n., 43 e n.
- Istinto e inconscio*, 60n., 62 e n.
- L'albero filosofico*, 92 e n., 93n., 99 e n., 116n.
- L'applicabilità pratica dell'analisi dei sogni*, 23 e n.
- La psicologia della traslazione*, 104, 105 e n., 108n., 117 e n., 122n., 162 e n.
- La sincronicità come principio di nessi acausali*, 64 e n., 83 e n., 84 e n., 86, 87 e n., 107 e n., 122 e n., 154n., 186 e n.
- La struttura della psiche*, 62 e n., 70 e n.
- L'essenza dei sogni*, 23 e n., 134 e n.
- Le visioni di Zosimo*, 147 e n., 148 e n., 158n., 179n.
- L'Io e l'inconscio*, 11 e n., 13 e n., 84 e n., 122n.
- Mysterium coniunctionis*, 122n., 166n., 187n.
- Paracelso come fenomeno spirituale*, 110 e n.
- Prefazione a F. G. Wickes, «Il mondo psichico dell'infanzia»*, 138 e n.
- Prefazione a W. M. Kranefeldt, «La psicoanalisi»*, 183 e n.
- Principi di psicoterapia pratica*, 13 e n., 19 e n.
- Psicogenesi della schizofrenia*, 56n.
- Psicologia analitica e arte poetica*, 74 e n., 90 e n., 103 e n.
- Psicologia della dementia praecox*, 11 e n., 39, 40 e n.
- Psicologia dell'archetipo del Fanciullo*, 20 e n., 58 e n., 69, 70 e n., 71 e n., 74 e n., 85 e n., 86 e n., 90 e n., 116 e n.
- Psicologia dell'inconscio*, 60 e n., 64 e n., 67n., 71n., 112 e n., 190 e n.
- Psicologia e alchimia*, 75 e n., 82 e n., 108n., 109 e n., 117 e n., 146 e n., 147 e n., 148 e n., 150n., 152n., 155n., 156 e n., 159n., 160n., 161 e n., 162n., 165n., 166n., 167n., 168n., 179n., 187n.
- Psicologia e patologia dei cosiddetti fenomeni occulti*, 43
- Psicologia e poesia*, 189, 190 e n.
- Psicologia e religione*, 23 e n., 51 e n., 63 e n., 117 e n., 166n., 167n., 168 e n., 169n., 182 e n.
- Psicoterapia e concezione del mondo*, 49 e n., 69 e n., 86 e n.
- Riflessioni teoriche sull'essenza della psiche*, 12 e n., 42 e n., 43 e n., 44n., 61 e n., 63 e n., 72 e n., 73 e n., 82 e n., 90 e n., 119 e n., 130 e n.
- Risposta a Giobbe*, 21, 117 e n., 123 e n.
- Saggio d'interpretazione psicologica del dogma della Trinità*, 58, 59 e n., 87 e n., 89 e n., 99 e n., 185 e n.
- Scopi della psicoterapia*, 87 e n.
- Simboli della trasformazione*, 10 e n., 36

- e n., 48n., 57n., 60n., 85 e n., 91 e n., 99 e n., 105n., 111 e n., 113 e n., 122n., 139n., 140, 141 e n., 146 e n., 151n., 155n., 156n., 157 e n., 176n., 177n., 178n., 186 e n.
- Simbolismo del mandala*, 135 e n., 161n.
- Situazione attuale della psicoterapia*, 115 e n.
- Spirito e vita*, 44n., 85 e n.
- Sull'archetipo, con particolare riguardo al concetto di Anima*, 59 e n., 68, 69 e n., 72 e n.
- Sul rinascere*, 172 e n., 181 e n., 187 e n.
- Tipi psicologici*, 63, 64 e n., 71 e n., 73 e n., 96 e n., 98 e n., 99 e n., 105, 106 e n., 108 e n., 109 e n., 110 e n., 114 e n., 125 e n., 166n., 186n.
- Tipologia psicologica*, 40 e n., 49 e n., 50 e n., 79n.
- Kaila E., 68 e n.
- Kant L., 102n.
- Kattenbush F., 95n.
- Katz D., 76 e n.
- Kellogg R., 68
- Keplero N., 79n.
- Kerényi K., 93n., 118 e n., 149n., 153n., 155n., 161n., 178n.
- Kükelhaus H., 109n.
- Küster E., 151n.
- Lanckoronski M., 149n.
- Leisegang H., 150 e n., 166n.
- Lorenz K., 66, 67 e n., 76n.
- Marco, 166
- Maria Prophetissa, 168n.
- Meier C.A., 150n.
- Monti V., 161n.
- Musatti C.L., 10
- Neumann E., 147n.
- Niklaus von der Flüe, 114
- Ninck M., 148n.
- Novalis, 163 e n.
- Omero, 161 e n.
- Paneth L., 166n.
- Paracelso, 97n., 148
- Pauli W., 79n., 84 e n.
- Philippson P., 77, 78 e n.
- Piaget J., 95n., 96 sg.
- Pieri P.F., 12 e n.
- Pitagora, 166
- Platone, 103
- Plutarco, 161 e n., 168 e n.
- Portmann A., 65 e n., 66 e n.
- Preller L., 153n., 157n.
- Rhine J.B., 82n.
- Ruberto A., 12 e n.
- Russell B., 35n.
- Samuels A., 16 e n., 17
- Saupe-Halle E., 64n.
- Schlesinger M., 95n.
- Schmidt H., 96n.
- Schmitt P., 71, 72 e n., 73 e n., 107 e n.
- Schneider E., 78n., 81n.
- Schneider K.C., 64n.
- Schreber D.P., 106n.
- Schubert G.H. von, 95n.
- Semon R., 71n.
- Silberer H., 95n., 174n.
- Silesius, 143
- Singer H.F., 163n.
- Smith E., 149n., 153n., 154n., 164 e n.
- Spitz R., 68 e n.
- Staudenmayer L., 43n.
- Stirnemann F., 69 e n.
- Szondi L., 124n.
- Trevi M., 13 e n., 14 e n., 15 e n., 24
- Uexküll J., 67n.
- Urban W.M., 95n.
- Veraguth O., 39n.
- Wagner R., 158n.
- Weis A., 98 e n., 100 e n.
- Wertheimer M., 77
- Wickes F.G., 137 e n.
- Wittgenstein L., 35n.
- Wolf K., 68 e n.
- Zeller E., 166n.