

Riflessioni sul training e sul Transfert: la personalità come funzione trascendente

Robert Grinnell, Roma

I disturbi del transfert nel training: descrizione generale

I problemi connessi con il transfert sono una preoccupazione sempre presente per lo psicologo analista, come testimoniano le continue pubblicazioni su questo argomento. In più sembra esistere un tipo particolare che si presenta nel rapporto fra l'analista didatta e l'allievo. I disturbi del transfert nel training sembrano sviluppati da tensioni manifestantesi a causa delle analogie fra l'analisi come terapia e l'analisi come training: ciò provoca una tensione sempre più forte tra questi due aspetti che vengono vissuti in maniera caotica. Nel corso di questa deintegrazione ha luogo un profondo riassetto della personalità totale, accompagnato da un importante mutamento nel centro di gravità psichica che precede la comparsa di una nuova sintesi ed organizzazione.

(1) M. Jackson, Symbol formation and the delusional transference. *Journal of Analytical Psychology*, Vol.VIII, n.2, July 1963. L'espressione « delusional transference » è usata da Jackson per indicare un fenomeno transferenziale durante il quale, a causa di alcune identificazioni proiettive, il paziente perde completamente il senso della realtà. Per la traduzione italiana è stata proposta l'espressione « transfert illusorio ».

Le caratteristiche di questo disturbo presentano analogie con il « delusional transference » descritto da Jackson (1). Sorge da ciò il problema se un particolare tipo di questa sindrome non possa intervenire in determinati punti di passaggio del processo di training, iniziando al momento in cui il rapporto paziente-analista muta in rapporto allievo-maestro e culminando all'atto del passaggio da allievo ad analista praticante. A quest'ultimo stadio i problemi di Persona, comprendenti i rapporti con eventuali pazienti e colleghi, sono più sentiti. Il meccanismo centrale del « delusional transference », l'identificazione proiettiva, si manifesta provocando forti reazioni controtransferenziali nell'analista divenuto oggetto di queste proiezioni. L'« analisi » stessa, il « transfert », il training », diventano dei complessi autonomi caratterizzati da numinosità con polarità e tonalità affettiva intense.

Insieme alla costellazione dell'« analisi » come problema centrale, può comparire una varietà di sintomi, spesso però solo temporanei. Essi possono assumere la forma di sintomi psicosomatici, di reazioni isteriche, o presentare caratteristiche ossessive. Motivi di « ricompensa » o « tradimento » possono avere una parte più o meno notevole nel disturbo in concomitanza con sintomi paranoicali e tendenze depressive. In altri casi, invece, essi possono avere un carattere casuale che non è facilmente suscettibile di spiegazione in termini di biografia personale.

Oltre a ciò, compaiono sogni che riflettono un processo deintegrante nelle profondità della psiche dell'allievo. In questo caso diviene arduo sapere se si ha a che fare con le normali attività deintegranti e reintegranti del Selbst o con l'attività disintegrante di un archetipo centrale. In questa ultima situazione, pur non manifestandosi un quadro psichiatrico di psicosi, questa è chiaramente riflessa nei sogni. Perciò la possibilità di una psicosi latente è sempre presente, qui come negli altri casi.

Se l'allievo ha pazienti in analisi di controllo, le

loro immagini possono popolare i suoi sogni in maniera preoccupante. A volte questi pazienti sono puramente immaginari. Sogni che si riferiscono ad altri sogni fatti all'inizio dell'analisi non sono rari. Possono capitare anche sogni « riflettenti », in cui l'allievo è conscio di sé nell'atto di sognare o « interpreta » il suo sogno, oppure egli stesso « r-flette », o si « sveglia » o si « addormenta » durante il suo svolgersi. Figure di analisti tendono a comparire con frequenza straordinaria: il più delle volte si tratta dell'analista reale in forme svariate, ma a volte anche di analisti immaginari, o delle figure numinose di Jung o di Freud.

Naturalmente questi sogni non sono tipici solo degli allievi analisti. Come ogni altro sintomo, essi possono comparire in qualsiasi processo analitico, e specialmente in stadi di transizione; ma nella situazione di training essi sembrano avere un significato specifico che può forse essere definito nel modo migliore come retrospettivo, riflettente e prospettico rispetto all'analisi stessa.

Infine, un aspetto importante dei sogni propri di questo stato è rappresentato dalla assenza di una lysis vera e propria, oppure è come se questa fosse **implicita** nella struttura del sogno. A volte la « lysis mancante » sembra essere in rapporto con la comparsa di un « centro vuoto » in forma di « scissione » o jato, mentre in altri casi essa non è un centro vuoto, ma invece appare quale contenuto cui un elemento del sogno allude, pur non rappresentandolo direttamente.

Reazioni di controtransfert.

Le reazioni dell'analista didatta sono ovviamente di grande importanza in questo disturbo, e precisamente perché gli aspetti illusori propri del « delusional transference » possiedono anche un gran senso di obiettività » e « verità » (2).

Problemi teoretici cruciali divengono pressanti: cosa si intende per « cura » e « terapia », quali sono

(2) M. Fordham, Active imagination - deintegration or disintegration? The Journal of Analytical Psy-

gli scopi ed i limiti del «training»; ed insieme a questi divengono angosciosi anche i problemi pratici di interpretazione. Fino a che punto questi sintomi devono essere considerati come patologici o, al contrario, come fenomeni essenziali a questo particolare stadio di transizione? Spesso ci si trova nella necessità di non fermarsi su sintomi schizoidi e depressivi che possono presentarsi con considerevole insistenza; allo stesso modo è necessario resistere all'attrazione di altri sintomi e motivi, il cui intento sembra essere di condurre l'analista e l'allievo lontano dal compito principale.

L'analista allora comincia a porsi problemi sul « controtransfert » e a cercare i suoi possibili errori, omissioni, negligenze o sottovalutazione di sintomi, ecc. E' come se un senso vago di disagio o di colpa per qualche mancanza sconosciuta si fosse insinuato in lui, così che una specie di dubbio fluttuante può permeare tutta l'atmosfera psichica della situazione analitica.

Probabilmente questa è una reazione al senso di « obiettività » associato alla componente illusoria della situazione, correlata con processi deintegranti già in atto. La reazione può essere di un'intensità tale da portare l'analista a sopravvalutare l'allievo o, per compensazione, ad assumere un atteggiamento pessimistico sulle sue potenzialità, tanto da tentarlo di prolungare il training senza necessità, o scoraggiarlo, o addirittura interromperlo.

Sulla base di quanto abbiamo detto è chiaro che l'analista sta lottando con un problema che va al di là del caso particolare in atto, ed è perciò che le parole « cura », « terapia », « training » ed anche « analisi » sono state messe tra virgolette. Le sue preoccupazioni sono effettivamente reazioni di controtransfert e a queste bisogna aggiungerne altre che sembrano essere caratteristiche della sindrome del transfert illusorio.

Esse possono consistere in un senso vagamente sospetto di « buona comprensione », « completezza », « reale sviluppo » facili a mutare all'improvviso ed in modoconcertante in sentimenti di vuoto, noia,

irritazione, depressione, amarezza, futilità; in più c'è un forte senso di stasi e la chiara convinzione che le interpretazioni siano sterili ed abbiano effetto limitato (3).

Com'è ormai chiaro, la situazione di training, con i suoi fenomeni di transfert e controtransfert, possiede una qualità chiaramente « mercuriale » ed una atmosfera di « nigredo » e « perdita dell'anima ».

Due caratteristiche emergono in modo molto evidente: la sensazione di vuoto e di inefficacia della interpretazione, per l'analista, e l'impressione, per entrambi, che nessuno dei fenomeni della situazione « appartenga » all'allievo o all'analista stesso. Inoltre il « dubbio fluttuante » permea la situazione rende le suddette reazioni particolarmente vivide.

In effetti è precisamente l'« analisi » che è diventata il fattore problematico, caratterizzato dalla « duplicità mercuriale ». La fede nell'analisi, sia come vocazione (nel senso che S. Paolo dava alla parola) che come tecnica terapeutica è intaccata. L'« obiettività » della componente illusoria, e la coscienza che questa stessa componente è presente nella situazione, produce reazioni ambivalenti con senso di esaurimento sia nell'analista che nell'allievo. Da ciò il problema pressante se continuare o no l'analisi, che viene proposto come difesa d'emergenza in questa situazione estremamente sconvolgente.

(3) M. Welch, Confusion and the search for identity. The Journal of Analytical Psychology, Vol. 13, N. 2, July 1968.

Il problema del passaggio

Nonostante la grande varietà di sintomi e di contenuti che compare in questa crisi di passaggio, nonostante l'ambivalenza della realtà « obiettiva » e la sovrapposizione di versioni infantili ed archetipiche della sindrome di transfert, con la mescolanza dei procedimenti terapeutici e del processo di individuazione, ed infine nonostante l'ambivalente fattore numinoso che entra nella « vocazione analitica », si potrebbe sostenere che questa crisi

di transizione gioca un ruolo essenziale nella formazione di un praticante di psicologia analitica. Perciò a questo punto bisogna stare in guardia per non permettere che un'inconscia identificazione dogmatica con la teoria ed il metodo falsifichi la comprensione della particolare natura di questa transizione. Infatti un ulteriore progresso, sia nello analista che nell'allievo, può essere bloccato se la crisi viene considerata come strettamente patologica o come indicante la necessità di « più analisi » o « altro training ». In questo caso il training viene costretto entro termini troppo angusti.

Il training rassomiglia in un certo senso ad un sogno senza lysis. Si ferma ad un punto cruciale di evoluzione, un punto di transizione, di decisione e la lysis emerge nella vocazione dell'analista praticante. Se essa non viene accettata nel giusto momento psicologico, il « fattore obiettivo » rimane rinchiuso nella sua forma illusoria. Il processo del training può allora ritornare su sé stesso e dar forma ad ogni tipo di coazione, fissazione, evasione ed ossessione sul « training » che esauriscono sia il didatta che l'allievo. Infatti il preciso valore di questo disturbo sembra consistere in questo: che lo sperimenti l'allievo non più da « allievo » ma da « analista ».

Lo scopo del disturbo

Quando l'analogia fra analisi come terapia e analisi come training si scioglie, un nuovo sviluppo, una « lysis emergente » fa sentire la sua presenza come una realtà oggettiva non ancora evidente e con una tonalità affettiva di vocazione che appartengono al destino del neo-analista, della sua « vita reale » non ancora vissuta. Da questo punto di vista i vari meccanismi regressivi e proiettivi agiscono come forme arcaiche di memoria e modi indiretti di rendersi conscio: essi sono profondamente simbolici in quanto pregni di futuro. La sintomatologia che li accompagna può allora essere

considerata come un insieme di anamnesi e riflessioni autonome prodotte dalla psiche totale in preparazione di questo passaggio, di questo « attraversare il fiume ». L'analista ha qui la funzione del Vecchio Saggio che provoca questa anamnesi, e il suo senso di vuoto, di noia e simili potrebbe significare che le funzioni e le attività della psiche, piuttosto che i suoi contenuti, sono i reali fattori simbolici della situazione. Il suo ruolo personale di « incarnazione » del Vecchio Saggio e dell' « analisi » ha servito allo scopo. E' il fatto della sua esistenza, e non la sua persona, che costituisce ora l'elemento significativo. La crisi è, in senso reale, un dipartirsi delle strade che richiede una rinuncia al proprio ruolo da parte di ambedue i partners. I sintomi conservano per essi il valore di stimoli per una ulteriore presa di coscienza.

Nel transfert illusorio si verifica una limitazione della capacità di esperienza simbolica, un meccanismo di identificazione proiettiva, e ciò che appare come una sorta di « psicosi tascabile » (Jackson). Il « delusional transference » si rifà ad antichi processi di formazione dell'Io, ad esperienze preverbalì che non sembrano « appartenere » al paziente, così che egli manca di « fede » e di capacità di « immaginare » (4). Si dice che l'analisi cominci solo dopo che questi problemi sono stati elaborati.

Ma qui nel nostro caso, sembra che la sindrome tenda in avanti; è un punto d'inizio che prende forma dai débris di una organizzazione sorpassata del Selbst. Dai frammenti di questa struttura deintegrata emerge un nuovo centro di gravità psichica e comincia ad affermarsi un nuovo rapporto Io-Selbst. Ciò che dà a questa crisi il suo carattere problematico e spiega forse la sua analogia con il transfert illusorio, è il contrasto fra il « dubbio » ed il senso di « obiettività » associati al meccanismo illusorio, la limitazione del senso simbolico unita ad una corrispondente « inefficacia di interpretazione » ed infine la qualità « non formulabile » ed « irrealè » che la pervade. Tuttavia il

(4) R. Plaut, Reflections about not being able to imagine. The Journal of Analytical Psychology, Vol. 11, N. 2, July 1966.

« senso obiettivo », una volta liberato dalla sua forma illusoria, è necessariamente correlato ad una apparente limitazione dell'esperienza « simbolica » in quanto è orientato verso una realizzazione « concreta » della vocazione analitica. L'aspetto « non formulabile » della crisi deriva dalla « futuridad » implicita nella lysis emergente. Ed infine, il fattore simbolico si può reperire in primo luogo nelle attività dinamiche della sindrome, piuttosto che nei suoi contenuti, e cioè nella forza motivante, o **succus vitae**, dell'attività illusoria e nella « fede » inconscia che ne è l'aspetto appercettivo.

Il neo-analista è sulla soglia di una lysis piena di contenuti e di esperienze ancora non formulati e nascosti nel futuro. Questa lysis appartiene alla sua vita e al suo destino, alla sua reale vocazione analitica, ai suoi rapporti ancora sconosciuti con i pazienti futuri, cioè ad una esperienza nascente e trasformata della sindrome di transfert.

Da questo punto di vista le sue identificazioni proiettive sono esperimenti di introiezioni, intensamente personali ed archetipiche, che conducono all'individuazione del suo carattere come analista. Più precisamente, esse rappresentano una specie di iniziazione dell'aspetto controtransferenziale della sindrome di transfert. Questa polarità transfert-controtransferenziale della sindrome da la tensione dinamica dalla quale emerge la coscienza, tipica della vocazione analitica. Essa allude ad una **coniunctio** esprime l'attività ed il futuro di un archetipo di coscienza che si estrinseca nel contesto specifico della vocazione analitica.

Il paradigma: la rottura fra Jung e Freud e lo incontro con l'inconscio

Il racconto di Jung sulla sua rottura con Freud ed il suo incontro con l'inconscio può servire da paradigma per il problema che qui ci interessa. La sua posizione riguardo a Freud era molto simile a quella dell'allievo nei riguardi del maestro, e nel-

la crisi che ne seguì sembra essere comparsa la maggior parte dei sintomi e dei motivi che abbiamo enumerati.

Ai fini della nostra indagine possiamo lasciare da parte i problemi e le divergenze conscie sorte fra di loro, eccetto il fatto che dietro questi problemi

— problemi sul metodo, sulla teoria dell'analisi, sul suo scopo, sul rapporto della terapia con la cura, sulla sua posizione nell'eredità spirituale dell'uomo

— vi sono segni evidenti di attività di fattori mitologici e personali che diedero ad essi una qualità numinosa ed autonoma.

L'analisi, la malattia, la cura come terapia e come vocazione morale, i problemi sulla natura del fattore dinamico nella psiche, furono investiti di un potere numinoso che andava al di là delle preoccupazioni conscie che questi problemi comportavano.

Identificazioni proiettive sembrano essersi verificate in ambedue, sia nel rapporto di Jung con Freud, che nelle crisi di svenimento di quest'ultimo e nei desideri di morte che egli attribuiva a Jung. Anche la « ricompensa » ed il « tradimento » ebbero la loro parte nella crisi. Inoltre vi furono sogni « riflettenti » ed una mescolanza di contenuti personali e collettivi che non vennero sempre riconosciuti come tali. Vi furono anche preoccupazioni ossessive, paralizzanti, sull'eventualità di perdere l'amicizia di Freud, sensazioni di vuoto e disorientamento, la minaccia di una possibile psicosi, e la curiosa sensazione che i contenuti attivati non sembravano appartenere a nessuno. La noia e la paralisi comparvero nella « monotonia di interpretazioni » di Freud e nella totale incapacità di Jung ad aprire un libro scientifico per un periodo di tre anni.

Durante la fase più acuta della crisi i doveri di Jung verso i suoi pazienti, assieme a quelli verso la sua famiglia, risultarono il fattore di sostegno, ed assolvendoli, la totale sospensione di ogni considerazione teorica da parte sua aprì la via alla soluzione.

Infine il problema del transfert fu costellato nelle

interpretazioni divergenti sul motivo dell'incesto. Questo divenne il tema centrale non solo degli interessi scientifici consci di Jung, ma anche inconsciamente, come psicologema fondamentale attivo nella sua propria individuazione e nella formazione della psicologia analitica. Durante lo svolgersi della crisi possiamo vedere all'opera questo psicologema, mentre trasforma il problema del transfert in rapporto a Freud; nel processo di interiorizzazione esso assunse un pronunciato carattere religioso, e, come speriamo di dimostrare, fu precisamente, la componente « controtransfert » che divenne lo **spiritus rector** nello sviluppo di Jung.

I sogni operativi:

(1): Il sogno dell'ufficiale austriaco e del crociato

Due sogni narrati da Jung possono darci un'idea della direzione principale del mutamento nella sindrome di transfert; quello dell' « ufficiale austriaco e del crociato » e quello della « colomba », fatto circa un anno più tardi. Il primo, secondo il giudizio di Jung, si riferiva alla prossima rottura con Freud, il secondo introduceva nel pieno dell'assalto da parte dell'inconscio (5).

(5) C. G. Jung, Ricordi, sogni e riflessioni. Il Saggiatore, Milano, 1965.

Il primo sogno, ricordiamo, consisteva in due parti distinte, separate da uno jato.

Nella prima parte la scena è situata in una regione montana sul confine austro-svizzero. E' sera e un anziano ufficiale delle dogane imperiali austriache passa di lì. E' irritabile, triste, seccato, alquanto curvo e non fa alcuna attenzione a Jung. Qualcuno nella folla informa quest'ultimo che il vecchio non è lì concretamente, ma è solo il fantasma di un ufficiale morto molti anni prima. « Era uno di quelli che ancora non sapevano morire nel modo giusto ». Poi, dopo un jato, segue la seconda parte del sogno. Il luogo è una città italiana, che però è anche Basilea. C'è uno splendido sole meridiano e una

folla di persone sta affrettandosi a casa per il pranzo. In mezzo a loro cammina un cavaliere in armatura completa che indossa sulla cotta d'acciaio una tunica bianca con rosse croci ricamate sul petto e sulla schiena. Il suo viso è coperto dall'elmo mentre egli sale i gradini della piazza in direzione di Jung.

Nessuno sembra notare questo stupefacente anacronismo; è come se egli fosse invisibile a tutti eccetto Jung. Questi si chiede cosa può significare questa strana figura ed una voce, apparentemente senza corpo, risponde: « Sì, questa è una regolare apparizione. Il cavaliere passa sempre di qui fra mezzogiorno e l'una; lo ha fatto per un tempo molto lungo (e Jung dedusse: per secoli) e tutti lo sanno ».

L'atmosfera della prima parte era prosaica e cupa; ciò che colpì principalmente Jung furono le sue riflessioni su di essa. La seconda parte invece era numinosa all'estremo.

Il cavaliere, in contrasto con l'ufficiale, era pieno di vita ed estremamente reale.

Per ciò che riguarda l'ispettore delle dogane, Jung non poté fare a meno di vedere l'analogia con Freud. L'opera di Freud gli aveva dato poca soddisfazione ed egli ne traeva una triste visione del mondo. La visita doganale sembrava far riferimento alla censura ed all'analisi, nelle quali viene scoperto il contrabbando e vengono portate alla luce finzioni inconscie. Il confine sembrava indicare divergenza fra le sue opinioni e quelle di Freud, come anche il confine fra conscio ed inconscio. All'epoca di questo sogno, prosegue Jung, egli aveva ancora un'alta stima per Freud ed aveva proiettato su di lui molti aspetti del padre, nonostante una diminuzione del rispetto verso la sua autorità, un atteggiamento più critico ed un giudizio contrastante. Il motivo della morte, presente nel sogno, lo fece riflettere di nuovo sui desideri di morte che Freud gli attribuiva.

Ciò nonostante, l'interpretazione di Jung, che riflette il suo intendimento del sogno a quell'epoca,

lascia irrisolte alcune questioni. Prima di tutto Jung presume, ma il sogno non lo afferma, che la visita doganale avesse già avuto luogo; in ogni caso lo ufficiale-fantasma non la compie. Inoltre egli provoca delle riflessioni di Jung nel sogno, e proprio queste sembrano essere il fattore dinamico, sia nel sogno che dopo.

L'intensa introversione ed ansia del pensieroso ufficiale sembrano essere in relazione con le riflessioni oniriche di Jung, vuote anche se vivificanti:

esse sembrano animare in modo coercitivo lo spettrale ispettore, visibile ma cieco, e costituiscono ciò che in effetti è una situazione « non analizzata — situazione la cui banalità e monotonia rassomiglia a quelle di un transfert illusorio. E' « l'attività », più che il « contenuto » che sembra essere il vero fattore simbolico.

Si può sospettare che il « non rifiutare » da parte di Jung di vedere Freud nella persona dell'ufficiale rappresenti il fattore illusorio fondamentale in questa situazione ed abbia portato a quel tipo di identificazione proiettiva che è rispecchiato nello stato visibile, ma non vedente dell'ufficiale, nella sua qualità di spettro, che non gli permette di « morire nel modo giusto ». L'interpretazione « Freud » prova l'urgenza di un problema, ma non l'importanza personale di Freud, dato che sembra sia all'opera un fattore selettivo precisamente per bloccare lo apparire della figura di Freud. Di conseguenza è la « attività » rappresentata dall'introspezione dell'ufficiale, dalle riflessioni oniriche di Jung e dalla successiva interpretazione, che è simbolica. Essa suggerisce un valido fattore « obiettivo » nella situazione psichica dinamica che si muove attorno ad un contenuto celato, la quale è stata intrappolata in una preoccupazione conscia illusoria riguardante la persona di Freud.

L'ufficiale personifica un **habitus** fintantoché può portare l'interpretazione « Freud », ma è un **habitus** che sotto questa forma, si esaurisce da sé: visibile ma cieco, una specie di « morte nella vita ». Da questo punto di vista il suo significato « Freud »

agisce come una **succus vitae** che attrae ed affascina l'atteggiamento conscio.

Esso non è tanto un contenuto autentico dell'inconscio, quanto un'energia che punta verso un tale contenuto, e qui la possiamo vedere entrare nella formazione di preoccupazioni di intensità quasi ossessiva.

D'altra parte, il fattore inibente del sogno sembra essere testimonianza di un **succus vitae** di altro genere, che pare distaccarsi da Freud per tendere verso qualche fonte energetica nascosta. Il « pensiero » e l'« introspezione » sono attività in sé valide e portano con sé un elemento di verità obiettiva, e poiché sono gli elementi attivi del sogno, rappresentano « funzioni conscie » che non sono identiche a quelle dell'Io da sveglio.

Per ciò che concerne il linguaggio onirico, il sogno compensa una situazione in cui c'è stato contemporaneamente troppo e troppo poco pensiero. Freud come « Vecchio Saggio » nella psicologia di Jung ha finito per essere simultaneamente uno stimolante ed un soporifico, un « veleno » ed una cura potenziale. La voce dello spettatore nel sogno lo fa notare. Le parole agiscono come un **succus vitae** d'altro genere, indicanti una sostanza arcaica che agisce come « morte nella vita ».

Perciò il sogno, come vide giustamente Jung, presagisce un « cambiamento di stato » e la morte di una illusione per ciò che riguarda i suoi rapporti con Freud. Ma, come vedremo, esso porta al di là di questo significato personale, verso processi psichici molto più profondi. La lysis del sogno è prefigurata nell'attraversamento del confine; ma ha luogo principalmente nello stato e solo in grado minore nella seconda parte. È nello sviluppo della crisi che la lysis compare realmente, e cioè nello emergere della verità obiettiva nascosta nella formazione ossessiva rappresentata dall'interpretazione « Freud ». La lysis coinvolge sia la realtà inferiore che quella superiore e perciò ha un aspetto di destino o escatologico. Venendo ora al crociato noi troviamo una figura

che fa da contrappeso all'ufficiale. Il cavaliere sembra invisibile al mondo collettivo, agli abitanti di questa Basilea « italiana », solo perché rappresenta un **habitus** così inveterato: essi sono profondamente coscienti della sua esistenza. Egli è tutt'altro che « morto » e non è tanto anacronistico, quanto piuttosto « eterno ». Si muove con uno scopo quando sale le scale in direzione di Jung. « Percepisce », e genera una numinosità diffusa che stimola una domanda ed una risposta corrispondente, ma questa volta da parte di una voce incorporea.

Come i loro corrispondenti nella prima parte del sogno, il cavaliere, la domanda e la voce rappresentano forme diverse del **succus vitae**. Ma mentre lo ufficiale austriaco — prosaico, ordinario, visibile ma cieco, avvolto nell'oscurità crepuscolare dei suoi amari pensieri — è messo in rapporto con la forza motivante delle sterili riflessioni oniriche di Jung, il cavaliere rappresenta la forza motivante di una energia psichica che tende a rompere la sindrome illusoria rappresentata nella prima parte.

Infatti il crociato, fra gli altri significati, è un « uomo metallico », un « uomo di ferro », uno spirito ctonico che, operando nel profondo della personalità, intensifica le opposizioni dei contrari e nello stesso tempo le unifica. Terra e Spirito, in aspetti « retrospettivi » e « prospettici » costituiscono la tensione simbolizzata dalle croci sul suo petto e sulle sue spalle. Fra di esse perciò esiste una sorta di asse teleologico; ed in più, c'è anche l'« eterno » conflitto ed unione che il motivo stesso della croce simbolizza. Vi è un fattore teleologico codificato all'interno di questa costellazione e il cavaliere che indossa le croci è l'esponente di un istinto verso la totalità che implica psicoidi operanti nei poli più alti e più bassi della personalità. Egli è come emergente dalla tensione generata da questi processi nascosti e testimonia una sincronicità perdurante che è « obiettiva » e « reale », ma anche « soggettiva » e « simbolica ».

Da questo punto di vista egli differisce profondamente dall'ordinaria prosaicità e dall'adusata coer-

cizione rappresentata dall'ispettore. Il cavaliere è eminentemente reale, ma niente affatto « personale » ne suscettibile di interpretazione « personale »; lo ispettore può portare il significato « Freud », e tuttavia nonostante la sua qualità « quotidiana », è spettrale, irreal e illusorio. Egli rappresenta una riduzione di coscienza simbolica.

L'attività implicita nel processo illusorio è il vero fattore simbolico nella prima parte del sogno; la funzione e non il contenuto costituisce l'opposto polare all'energia potenziale concentrata nella figura del cavaliere.

Infatti anche il cavaliere ha un aspetto funzionale, come pure un significato simbolico quale contenuto. Quale contenuto, si presenta perciò in veste di guerriero dedito alla lotta contro l'infedele, lo errore, l'illusione, per liberare dalla dominazione profana i luoghi santi connessi con la vita terrestre del Salvatore. E tuttavia funzionalmente egli ha un aspetto trascendente: egli indossa il simbolo della fede e ne è il **succus vitae**. Infatti, sebbene personifichi una forza ctonica e la sua attività sia « terrestre » e tenda verso il numen che attornia i luoghi santi che videro l'incarnazione dell'immagine di Dio, egli tende anche oltre, e manifesta quindi la sua realtà funzionale con l'aspetto allusivo di esponente e forza motivante della fede psicologica.

Egli indossa il simbolo della Chiesa e allude al suo ministero sacramentale nella Città del mondo, che libera dal male, dal peccato, e dalla morte. Ma al di là della sua missione terrestre vi è l'allusione al mistero trasformante del sacrificio del Figlio, il Deus-Homo. Quindi, come una sorta di luminosa nube di significato latente, attorno alla figura del cavaliere, vi è l'archetipo della **coniunctio**, l'unione sacra di Terra e Spirito, l'Ecclesia con l'Uomo archetipico.

La polarità di questo sogno, così evidente e chiaramente delineata, e la carica potente associata alla figura del cavaliere, fanno pensare che ci sia un significato corrispondente ancora nascosto nella

figura dell'ufficiale, infatti egli veste l'uniforme della Austria imperiale e perciò provoca associazioni con il Sacro Romano Impero. Impero e Chiesa, Città del mondo e Città di Dio, devono quindi essere i veri opposti che uniscono le due metà del sogno. Così lo psicologema di Sol e Luna, Rex e Regina, è stato costellato. Un transfert archetipico, la **coniunctio** di un archetipo di coscienza, si muove dietro a tutto. E' questo che costituisce sia l'origine che lo scopo delle diverse forme di **succus vitae** del sogno ed il fattore dinamico nello sviluppo della crisi di Jung. La bilancia della vitalità psichica pende ora dalla parte del **filius macrocosmi**, l'esponente ctonico maschile della luna, e della fede come funzione psichica, mentre nel rappresentante di una dominante solare della coscienza collettiva, in via di estinzione, compaiono attività deintegranti. Questo spostamento implica anche il drenaggio di energie coinvolte nella formazione del rapporto di Jung con Freud, con i suoi vari meccanismi di transfert personale e le sue qualità illusorie.

Infine c'è il problema dello jato. La sua importanza è nella netta distinzione, opposizione, ed anche simmetria equilibrante delle due parti del sogno. Lo jato è il fulcro, il « centro vuoto », il « nichil informe » nel cuore della polarità del sogno. E' per così dire « preverbale », persino più profondo di qual-siasi riconoscibile tonalità emotiva o muta ansietà. Esso rappresenta un'area della psiche che è in uno stato di conscio latente, e di proiezione latente; e cioè uno stato di completa indifferenziazione e totale incoscienza. Il massimo che Jung poté constatare fu il ricordo che esso esisteva come una fessura che divideva il sogno. Perciò lo jato è in sé estremamente problematico, nel senso che potrebbe rappresentare una specie di centro psicotico della personalità. Il problema cruciale è se esso costituisca un archetipo centrale, nascosto sotto l'intreccio di polarità che appaiono nelle due parti del sogno, oppure se contenga e rappresenti effettivamente il Selbst. Se la prima ipotesi è giusta lo jato potrebbe allora costituire un fattore disin-

tegrante alla base stessa della personalità. Se è giusta la seconda, esso contiene il Selbst nella sua enigmatica vacuità, ricettacolo e terreno di semina di processi de- e reintegranti, appartenenti alla personalità totale.

Noi possiamo tuttavia arrivare a scorgere qualcosa all'interno della sua natura. Così com'è, esso è analogo alle « scissioni » che compaiono nelle pitture degli schizofrenici; è il « vuoto » in cui prendono forma fissazioni ed ossessioni ed in cui si sbriciolano i complessi. Ma è anche il « sacro Iddio inesistente », il **rex marinus** » nel fondo del mare, la fonte di nuove strutture della personalità.

Nel sogno in esame lo jato appare principalmente come divisione o scissione, e tuttavia è possibile dedurre un inizio di caratterizzazione della sua vacuità. Lo jato è la « notte » fra la coscienza vespertina simbolizzata dall'ufficiale e la coscienza mattutina rappresentata dal crociato. E' l'oscurità in cui si dissolve e l'ombra che rende visibile la luce dell'« altro lato ». Esso agisce come la sostanza arcana che anima e centra le preoccupazioni ossessive dell'ufficiale fantasma; la figura numinosa del crociato e le stesse sconcertate riflessioni oniriche di Jung. Ed infine lo jato ha lasciato la sua impronta sotto forma di intersezione delle croci ed ha fatto nascere un orientamento teleologico nella polarità fra « passato » « futuro » che ora lo differenzia. Lo jato contiene entro di sé la lysis, l'« arcana sostanza » della crisi in sviluppo; ma il suo orientamento e la sua direzione sono illustrati in attributi e significati concentrati nella figura del cavaliere, cioè nella spinta alla vita come vocazione.

(2): Il sogno della colomba

Il sogno della « colomba » ci dà un'indicazione di come si stia sviluppando la crisi di passaggio e ci introduce nella sua fase più acuta. In questo sogno, ricordiamo, Jung è seduto ad una tavola adorna di oro e di smeraldo, in un palazzo

rinascimentale. In un chiaro mattino assolato, mentre Jung è circondato dai suoi bambini, una colomba o gabbiano vola sulla tavola, si muta in fanciulletta e corre a giocare con i bimbi. Jung rimane seduto, immerso in profonda meditazione su ciò che ha visto. Poi la bimba ritorna, lo abbraccia teneramente, diventa nuovamente colomba e dice:

« Posso trasformarmi in essere umano solo nelle prime ore della notte, mentre il colombo è occupato con i dodici morti ».

Saltano subito all'occhio alcuni paradossi di questo sogno: il chiaro mattino soleggiato è stranamente anche « le prime ore della notte » e le prime ore della notte sono finite quando la bambina riprende la sua forma di colomba e quindi il colombo ha assolto la sua missione verso i « dodici morti »; ed infine la possibilità per la colomba di assumere forma umana è in qualche modo condizionata proprio dalla missione notturna del colombo. Così un conscio vespertino ed un conscio mattutino si sono sovrapposti in una **coniunctio** riflessa nelle profonde meditazioni oniriche di Jung. Un « interludio umano » transitorio e gioioso ha luogo quando i bambini corrono a giocare; ma tutto finisce molto rapidamente con l'abbraccio, il ritorno allo stato di colomba e le enigmatiche parole finali. La colomba in forma umana rappresenta l'emotività; la transitorietà e l'intimo valore affettivo di tutta la scena familiare, ma nella forma di colombo indica piuttosto le immagini eterne, la oscurità nascosta nella luce, la missione di uno spirito maschile attivo fra i morti. La **coniunctio** è vista così solo parzialmente, nella luce, vitalità e nella « vita » della scena familiare. L'altra parte, percepita allusivamente nelle sue parole, è ancora nell'oscurità, nella « morte », dove il colombo è paradossalmente attivo come spirito vitale.

Questo sogno presenta certe caratteristiche strutturali analoghe a quelle del sogno del crociato. Anche qui c'è la stessa profonda meditazione, la stessa giustapposizione di « luce » ed « oscurità », e la stessa allusione ad un'attività psichica scissa. An-

che qui la lysis appare in **pectore** nelle parole della colomba, come nei sogni seguenti, in cui Jung è rappresentato nel ruolo del colombo verso i morti; concretamente compare nei suoi ricordi in cui rivive l'esperienza e i giochi della sua infanzia, ed infine nel disorientamento disgregante da cui emerge la sua vocazione.

Ciò nonostante alcuni importanti cambiamenti si sono verificati: l'oscurità che ammanta l'attività del colombo entra solo allusivamente nel quadro attraverso la luce trasfigurante dell'apparizione della colomba in forma umana e viene percepita solo quando essa è divenuta di nuovo colomba. In questa veste essa è di nuovo la «partner» del colombo e viene da chiedersi se anche quest'ultimo non possa manifestarsi sotto forma umana e personale.

Ritorniamo più tardi su questo problema. Per ora è sufficiente notare che, a paragone col sogno precedente, la vacuità dello jato è mutata: non è più una « fessura » fra sera e giorno pieno, ma è divenuta un'« ombra » — « le prime ore della notte » — nascosta dietro la lucentezza del mattino e l'« interludio umano » della colomba Anima. Questo interludio è sovrapposto alla **nekyia** del colombo e racchiuso nelle profonde meditazioni oniriche di Jung e le parole enigmatiche che chiudono il sogno. La posizione ed il ruolo di Jung e le attività del colombo sono profondamente correlate, mentre l'interludio familiare si rivela come un episodio che è in qualche modo un fattore affettivo condizionante, ma anche estraneo, al significato centrale del sogno.

Lo jato del primo sogno riappare qui funzionalmente come integrato nel linguaggio onirico: ora è diventato il « centro nascosto » sotteso all'interludio familiare », e viene differenziato dal simbolo stesso della colomba nella sua forma bipolare maschile e femminile, e caratterizzato come sfondo psichico per le attività rivelatrici ed animatrici che compaiono nell'allusione ai dodici morti. I colombi sono divenuti esponenti dell'« asse teleologico » rappresentato dalle croci del cavaliere e, come il motivo

stesso della croce, il simbolo della colomba diviene il simbolo centrale unificante del sogno.

La differenziazione del simbolo colomba in forma maschile e femminile ci da una visione più profonda delle attività della sostanza arcana negli abissi della personalità di Jung. Nelle polarità del simbolo compare una specie di « polimorfismo stabile » che indica aspetti psicotici del fattore soggettivo opposti alle proprietà chimiche della materia obiettiva.

Questo polimorfismo suggerisce da un lato il fattore soggettivo attivo nelle strutture cromosomiche e genetiche ancora sotto processo di selezione, agendo cioè come uno spirito di vita ed un istinto verso il conscio codificati nelle componenti materiali inorganiche delle cellule germinali in cui risiede l'immortalità biologica della specie. Da un altro lato il simbolo colomba indica l'aspetto più alto e più trascendente del Selbst nella sua forma divina come archetipo autonomo di coscienza e trasformazione.

Infatti la colomba simbolizza lo Spirito Santo, la forma creatrice e procreatrice della natura e dello amore divino. Simbolizza in più l'afflato comune del Padre e del Figlio nell'immagine cristiana del Selbst. Fa riferimento alla personalità come funzione trascendente, poiché lo Spirito Santo agisce come principio di personalità comune nel Padre e nel Figlio, ma non è suscettibile di rappresentazione personificata. E' una Persona divina, ma questa designazione le si addice in maniera trascendente del tutto particolare, perché è insieme il principio ed il potere compenetrante della personalità nelle dimensioni paterne e filiali dell'immagine del Dio cristiano, e procede come Terza Persona non rappresentabile, proprio da quelle in cui alberga come spirito.

La natura polimorfica del simbolo colomba è importante in quanto punta verso il fattore soggettivo come energia psichica che si muove ad un livello più profondo delle differenze di sesso e che ciò nonostante deve manifestarsi in una coscienza differenziata, cioè adatta ad un rapporto maschile o

un rapporto femminile tra l'Io ed il Selbst. Nella sua allusione allo Spirito Santo il simbolo colomba si riferisce ad un aspetto dell'immagine cristiana di Dio che non è né maschile né femminile; infatti lo Spirito Santo non è il « fratello » del Figlio, né è « femminile », e con ciò nega la validità di una « analogia familiare » come simbolo esplicativo della dinamica interna dell'immagine divina. Esso trascende e contemporaneamente include differenze di sesso, « insemina » ed anche « cova » e perciò può simbolizzare la forza motrice della creatività in una personalità e in un conscio appropriati ad una mente sia maschile che femminile. Unisce, ma anche differenzia, gli opposti e lo fa con orientamenti prossimali all'istinto e con orientamenti distali allo spirito.

Il simbolo colomba perciò unisce assieme il più alto ed il più basso, l'« eterno » superumano ed i processi filogenetici della materia vivente. Si muove come il modello codificato in **bios** e come una funzione appercettiva costellata in quelle situazioni che fanno « scattare » processi istintivi in cui è attuato il loro significato. Nella sua forma femminile esso indica contemporaneamente l'emotività e la natura effimera di processi ctonici, ma anche le immagini eterne. Nella forma maschile, come **zoe**, esso personifica la vita dello spirito, il potere dinamico delle immagini eterne, la realtà della componente psichica soggettiva motrice, immanente in quelle situazioni stimolanti in cui l'istinto è liberato e « vive » e « muore » contemporaneamente.

Nel contesto che stiamo esaminando, il simbolo colomba allude alla personalità come ad una funzione trascendente che ha le sue radici più profonde come fattore orientato verso il conscio, codificato nella continuità genetica della specie, emergente attraverso i depositi filogenetici dell'esperienza umana. E tuttavia esso tende verso la personalità in quanto « eterno », in quanto funzione trascendente nell'immagine divina; come forza motivante nella **perichoresis** inferiore del Selbst e come portatore delle sue manifestazioni **ad extra**.
Mediante

(6) R. Gordon, Symbols: content and process. Journal of Analytical Psychology, Vol. 12, N.1, January 1967.

Il Transfert come fulcro dell'analisi. Rivista di Psicologia Analitica, anno 1, n. 1, marzo 1970.

una sorta di risonanza, lo spirito porta alla luce la personalità come funzione che trascende le concrete **personificazioni**, o quelle situazioni in cui si condensa il fattore personale, e rivela la personalità come la forza motrice, l'analogia vincolante che lega lo e Selbst, attiva al livello animale, umano e divino della psiche (6).

La personalità come funzione trascendente e la fede psicologica.

Questa nozione della personalità come funzione trascendente richiede maggiore delucidazione.

Essa è intimamente legata alla fede psicologica, e perciò tende direttamente al problema della « vocazione », centrale per la crisi di transizione che qui ci interessa. Infatti se il simbolo colomba fa sorgere associazioni con lo Spirito Santo, come principio di personalità nel Selbst e nell'Io, se è un principio vitale moventesi contemporaneamente in processi selettivi cromosomici, orientati verso il conscio, nell'organismo biologico, e nell'« eterno » aspetto spirituale del Selbst, la colomba simbolizza anche la fede, dono dello Spirito Santo, che rende possibile l'analogia unificante, la relazione « personale » fra individuo ed archetipo, da percepirsi simbolicamente, **per speculum in aenigmate**. Si può trarre una certa luce per questo problema dalle figure del vecchio doganiere e dei cavalieri. Riguardo al primo, come abbiamo visto, Jung « non potè rifiutarsi » di vedere Freud in questa immagine, e sottolineò che molto dell'immagine del padre si trovava ancora in stato di proiezione su di lui. L'ufficiale era così, per Jung, una figura mascherata di analista paterno, e, identificandola come Freud, egli dimostra l'importanza e la potenza di questo « fattore personale » che dobbiamo aggiungere alle qualità illusorie di « obiettività », « verità » e « consuetudine » osservate in connessione a quest'immagine. D'altra parte, come abbiamo notato, un fattore selettivo è al lavoro nel sogno per

impedire la comparsa della figura reale di Freud. Nel sogno l'ufficiale appare come una specie di « processo di introversione in un complesso ». Egli rappresenta uno stato di perplessità, un pensare ossessivo attorno ad un centro nascosto, uno stato di dubbio, amarezza, perdita di fede, disintegrazione del credere, e tuttavia anche una persistenza coercitiva di vitalità che sembra emanare proprio da quel « centro nascosto » di pensiero. L'ufficiale è « prosaico », « ordinario » e « personale » in quanto potrebbe entrare nel mondo di tutti i giorni; però è dissociato ed « irrealista ». Nel linguaggio onirico l'ufficiale è un fantasma. E' « senza peso », il che significa che rimane solo il contenuto della proiezione. Tutte le incrostazioni concrete sono state eliminate, tutto ciò che lo anima è l'« obiettività » dell'attività illusoria. Ma egli « vive » e non può « morire nel modo giusto » perché in lui alberga ancora qualche spirito. Questo « spirito » è presumibilmente il fattore che lega gli aspetti « Padre » e « Figlio » nel rapporto Freud-Jung.

L'ispettore non può quindi « morire nel modo giusto » a causa della potenza della componente personalistica del suo significato e cioè quell'elemento « Freud » che Jung « non può rifiutare » di vedere in lui e che da un'urgenza perfino ossessiva, concretezza, « obiettività » ed immediatezza a questa figura. La potenza di questo « fattore personale » in opposizione all'attività selettiva ed inibitoria del sogno, suggerisce l'idea che anche l'ispettore, come il cavaliere, sia mosso da un **succus vitae** e sia in qualche modo l'incarnazione di una fede che lo lega ad un significato più profondo.

In contrasto alla natura spettrale e tuttavia « personale » dell'ispettore, il cavaliere è completamente reale; è più vitale sebbene impersonale. Il suo volto — la sua « personalità » — è nascosto e perciò è un fattore ancora inconscio. L'ufficiale, visibile ma cieco, va con il viso scoperto. E' questa **personalità**, questo fattore « personale » affascinante, lo spirito che lo muove, il contenuto senza peso della

proiezione, il significato nascosto intorno al quale circola la sua ansia, che non può e non deve morire.

Se questa interpretazione è valida, sembrerebbe seguirne che la personalità stessa è il fattore nascosto del sogno e si fa sentire non tanto come contenuto ma come principio dinamico della psiche totale, attivo come la « verità » che si fa sentire nell'attività illusoria illustrata dall'intensa introspezione dell'ispettore, dalle riflessioni oniriche di Jung e dal suo attribuire coattivamente il « significato Freud » alla figura dell'ispettore.

Per quanto riguarda la nostra ricerca, l'interpretazione « Freud » che Jung dà della figura dell'ufficiale, e cioè di una figura mascherata di analista, suggerisce che tali immagini non richiedono necessariamente una interpretazione obiettiva nel senso di riferirsi ad una persona o situazione specifica. Esse possono personificare l'« analisi », ma possono simbolizzare anche la personalità come qualcosa non suscettibile di rappresentazione figurativa, qualcosa di più che una congerie di tratti o un'aggregazione di associazioni raggruppate attorno ad una persona particolare. Cioè possono riferirsi alla personalità come funzione trascendente che dalla proiezione emerge in **personificazioni** di personalità.

In questo contesto la figura del crociato è istruttiva. Come abbiamo notato egli è assolutamente reale, ma anche impersonale; rappresenta un **habitus** di ordine differente da quello del banale ispettore ed un istinto di totalità che trova la sua espressione nell'istinto religioso.

Funzionalmente, come « uomo di ferro » e spirito ctonico egli riporta a simbolizzazioni « chimiche » pre-figurative di processi psicoidi istintuali, come anche ad una « psicopatologia mitologica », quale possiamo trovare, ad esempio, nel mito esiodeo dell' « Età del ferro ». Ma egli porta anche in avanti ed « in alto » come si è visto, al mistero sacramentale della Cristianità.

Quindi, lo abbiamo visto come personificazione del-

la fede, e lo vediamo ora come **filius macrocosmi**, come l'incarnazione di un impulso alla vita emergente da strati istintuali ctonici ed orientativi verso livelli più alti di coscienza. Egli raffigura il « nucleo umano » nel suo involucro metallico impersonale, la forza motivante di un impulso istintuale verso la personalità. Questo impulso è riflesso nella tendenza dell'inconscio a creare delle « personalità », più o meno frammentarie nei sogni, ecc., come anche si intravede la traccia di una « personalità latente » nell'inconscio distinta da quella dell'Io, come notò Jung molti anni fa (7).

E così, proprio nella sua impersonalità, il cavaliere è rappresentante della personalità come funzione trascendente, volta oltre gli esempi di personalità che popolano il nostro mondo quotidiano; funzione il cui aspetto appercettivo compare, come vedremo, nella fede psicologica.

La trascendenza può avere un aspetto intellettuale e logico in cui i criteri di giudizio sono « trascendenti » a ciò che è giudicato, ma può anche avere un altro significato, nel quale la personalità è trascendente alle sue incarnazioni concrete. Ambedue i tipi di trascendenza sono basati sulla nozione della priorità della totalità sulle aggregazioni e presuppongono una logica basata sull'interiorità dei rapporti. Il secondo tipo di trascendenza, ha una qualità più psicologica e deriva da antiche idee religiose e teologiche in cui la personalità rappresenta il modo col quale l'uomo e Dio entrano in rapporto contemporaneo. Nella sua forma arcaica esso si manifesta come identità di attitudine rituale e come tensione che lega il sacerdote alla epifania dell'immagine divina. Nella teologia cristiana la personalità è l'attributo dinamico centrale della divinità, sia nella sua vita inferiore che nelle sue manifestazioni **numinose ad extra**. Essa si presenta come un misterioso fattore di trasformazione, intimo e concreto, ma, allo stesso tempo, anche trascendente e metafisico. Trapela dalle attività « artigianali » del Dio creatore rappresentato nella Genesi ed arricchisce in maniera indefinibile le me-

dilazioni metafisiche all'inizio del Vangelo di Giovanni. Rifugge dalle condensazioni personificanti e tuttavia ha una qualità numinosa e interiore che non si può ridurre a concetti intellettuali come « logos », « essenza », ecc.

Dal punto di vista psicologico questo aspetto della personalità come funzione trascendente è importante poiché ci permette di vivere in un mondo popolato da « persone » e non da « oggetti », un mondo che ha una dimensione morale e una realtà soggettiva, che si può sperimentare indipendentemente, e perfino in contrasto, ad un mondo concepito secondo analogie con le causalità fisiche. Oppure, per quanto concerne il transfert, esso alimenta una intimità « personale che non è ridicibile alle « analogie di famiglia » dei concetti antropologici, sociale e biologici delle relazioni umane. Psicologicamente possiamo considerare la personalità come una funzione trascendente, come un orientamento teleologico centrale del fattore soggettivo. Con lo scioglimento dell'involucro di proiezioni, fissazioni, identificazioni, e con la eliminazione di **personificazioni** di personalità, questa funzione emerge come rapporto vitale e differenziato fra Io e Selbst, « eterno » ed anche « contemporaneo ».

La fisica afferma che i corpi subiscono un accorciamento progressivo lungo l'asse longitudinale avvicinandosi alla velocità della luce, così che al momento critico, perdono per così dire una dimensione. Pare che qualcosa di simile accada nella psicologia nei rapporti funzionali tra l'Io e il Selbst. In relazione all'attività di un archetipo di coscienza, un mutamento prospettico avviene lungo l'asse teleologico di un contenuto e questo perde le sue concrezioni arcaiche prefigurative e mitologiche e diviene funzionale ed « irrepresentabile » avvicinandosi al livello contemporaneo di un conscio archetipico.

Possiamo seguire questo processo nei nostri due sogni. Esso si presenta come forza motrice della introversione dell'ispettore; è presente anche nella figura del crociato dove il suo significato funzio-

nale di impulso istintuale verso la personalità è confermato nell'asse delle due croci; è presente infine nello jato, il centro vuoto che è il fulcro delle riflessioni, voci ed immagini personificanti nelle due parti del sogno. Il sogno della colomba, come abbiamo notato, raffigura questo processo di « accorciamento » e di « estrazione » di personalità come funzione trascendente ad un livello molto più profondo e come prodotto di una polarità di gran lunga più intensa.

Il « fattore personale » di questi sogni, specialmente il primo, è simbolico e allude ad uno sviluppo funzionale. Le « persone » coinvolte nell'associazione — come nel significato « Freud » legato allo ispettore — non sono « segni », ma simboli nel senso più profondo. Sembra probabile che il potere di inibizione del fattore selettivo nei sogni sia direttamente proporzionale alla tentazione da un lato a ridurre i simboli ad un livello « personale », e cioè a vederli con tutta l'immediatezza e concretezza di segni, e da un altro a rinforzare il processo di « estrazione », cioè a rinforzare il significato simbolico della personalità come funzione trascendente che emerge dalla concretezza ed intimità personale dell'« analogia di famiglia » nella sindrome di transfert.

Nel sogno della colomba il fattore personale è presente con molta evidenza, come abbiamo visto, ma anche qui è all'opera un fattore di inibizione. Infatti sebbene l'« interludio » familiare sembri portare la carica affettiva del sogno ad essere la condizione della sua chiarezza e vivacità, lo abbiamo visto tuttavia con un certo carattere episodico ed estraneo al suo significato centrale. Inoltre è sorto il problema se anche il colombo non potesse essere capace, come la colomba, di apparire in forma umana.

Questo « interludio umano » sembrerebbe rappresentare una concentrazione del simbolo. Il sogno pone Jung nella posizione di padre e concentra il fattore personale nel calore e nell'intimità della scena familiare. Ma questo diviene significativo nel lin-

guaggio onirico solo quando la fanciulla è ritornata in forma di uccello e parla come simbolo archetipico di vita. Ella parla come un istinto, come un istinto intellegibile, ma il suo manifestarsi nell'« analogia familiare » la definisce come transitoria, episodica, ma anche intensamente simbolica.

In forma umana di bimba concentra il valore simbolico del personale, del familiare, e del fanciullesco, ma in forma di uccello ella porta lontano dalla « famiglia » e dal gruppo dei bambini in gioco, quasi come l'ispettore di dogana allontanava da Freud più che portare a lui. La colomba indica un connubio di altro genere dove il calore e la vivacità di Eros nella sua forma di libido parentale è sollevato oltre le sue manifestazioni sociali ed antropologiche e rivolto verso l'interno, come rapporto intimo trascendente, come istinto animatore della psiche in cerca di realizzazione nello spirito interiore. Questa realizzazione, questo connubio interno, è « personale » e porta con sé la vivezza di una « scena familiare », ma questa è un simbolo concentrato e non un « segno ».

Da questo punto di vista la posizione di Jung nel sogno come « padre » richiede un'ulteriore delucidazione. Egli personifica il « padre », ma la sua intensa meditazione, il suo astrarsi dalla scena familiare suggeriscono l'idea che qualche altro centro di energia psichica lo abbia assorbito, trascinandolo in una intensa introversione, simile a quella dell'ufficiale austriaco.

Questa introversione sembra essere in rapporto con l'attività del colombo rivelata dall'Anima; sia la posizione che l'attività di Jung suggeriscono che nel linguaggio del sogno egli tenda oltre sé stesso. Così proprio come il fattore selettivo aveva messo l'ispettore al posto di Freud, qui ha usato la figura di Jung nel ruolo paterno, al posto di qualche altro fattore psichico la cui natura è adombrata nella allusione al colombo.

Come abbiamo suggerito, il colombo sembra indicare un afflato comune agli aspetti « Padre » e « Figlio » del Selbst. Esso agisce come un principio

di personalità senza essere suscettibile di personificazione. Perciò sembra probabile che, nel nostro esempio, il colombo sia il fattore unificante di un rapporto Padre-Figlio, che questo rapporto sia trascendente, e cioè non riducibile a situazioni concrete, e che, se Jung compare qui come personificazione del Padre, in un senso più profondo egli personifica anche il Figlio. Di conseguenza, si presenta il problema se un qualche aspetto del padre di Jung non possa essere attivo sullo sfondo della sua personalità, attivo in forma di colombo, tendente ad unificare la apparizione onirica di Jung nel ruolo di « padre » con tutto ciò che è sottinteso nel nome « figlio ». Ne seguirebbe che il colombo può assumere forma umana in parte in Jung stesso, nella posizione attribuitagli nel sogno, e in parte in Jung come « figlio », in rapporto ad un principio paterno trascendente, incarnato in suo padre.

Abbastanza stranamente, Jung era in grado di vedere che aveva proiettato molto dell'immagine paterna in Freud; era conscio della possibilità di « desideri di morte » e di « assassinio del padre » verso di lui, e non poté rifiutarsi di vedere « Freud », con queste ed altre associazioni concomitanti, nella figura del vecchio ufficiale imperiale. Però sembra essere stato completamente inconscio del fatto che la maggior parte delle associazioni emotive che con questa immagine, richiamavano Freud alla mente, avrebbero potuto ugualmente indicare suo padre, Infatti, l'atteggiamento contrariato, melanconico, amaro e disilluso sembra appropriato anche agli ultimi tristi anni della vita di suo padre. Jung si rendeva conto, almeno emotivamente, di una personalità « numero due » in sé ed in sua madre e cita l'osservazione alquanto raggelante di lei al momento della morte del marito: « E' morto in tempo per tè ». Però non da alcun cenno di essere conscio di una « personalità numero due » in suo padre. Per come emerge dalle memorie di Jung, il padre è una figura assolutamente tragica, molto più di quella di Freud; egli fu altrettanto misterioso nella sua influenza sulla psicologia del figlio, specialmente a causa di quella

fede con cui lottò così disperatamente e con tanta amarezza per tutta la vita. Anche qui è all'opera un fattore personale, ed anche qui c'è un fattore selettivo che blocca l'apparire della figura sia di Freud che del padre nel primo sogno e pone Jung in un ruolo paterno nel secondo. In effetti questo fattore selettivo operò con successo dal 1896 al 1922. Alla epoca della morte di suo padre Jung sognò di vederlo ritornare, completamente guarito. Questo sembrerebbe indicare che un problema personale di padre, se esisteva, era in via di risoluzione e che in qualche modo la sua lotta col materialismo ed il suo tragico conflitto con la fede erano vinti. Nel 1922 il problema del matrimonio e, possiamo dedurre, ad un livello più profondo, il problema **della coniunctio**, era il tema centrale dei suoi sogni.

Sembra probabile che nel periodo intercorso alcuni aspetti della personalità del padre di Jung si muovessero dietro la scena e particolarmente nei due sogni che abbiamo esaminato; sembra però che il fattore selettivo sia stato molto più potente riguardo alla figura di suo padre, tanto da oscurarla con l'ossessione « Freud » attribuita all'ispettore, e da suggerire la sua presenza solo deduttivamente nei più reconditi significati della croce portata dal cavaliere. Nel sogno della colomba l'elemento paterno è ancora più pesantemente mascherato, potremmo dire, nella figura dello stesso Jung ed in quella del colombo. Ma anche qui questo dinamismo procreativo archetipico è presente solo allusivamente, indirettamente, mediato dalla « rivelazione » data dalla fanciulla-colomba. Perciò sembra plausibile ritenere che sia il **significato** di suo padre, più che la sua persona concreta, il fattore operante nel sogno; significato che viene prima costellato nella « situazione familiare » e nella meditazione di Jung all'inizio del sogno, e poi irradiato dal « fattore personale » concentrato simbolicamente nell'« interludio familiare », ed infine rivelato, **per speculum in aenigmate**, nelle parole conclusive del sogno.

La fede psicologica

Da tutto questo sembra possibile desumere che sia proprio il non riconosciuto « numero due » del padre di Jung che è lo **spiritus rector** più profondamente insito al suo sviluppo psichico, attivo contemporaneamente come principio di personalità, di scoperta e di fede sullo sfondo della mente di Jung e percepito anche simbolicamente, proprio come avviene per la fede, « oscuramente come in uno specchio » e non « faccia a faccia ». In un senso profondo Jung era allievo assai più di suo padre che di Freud, e nell'arricchimento del fattore personale e nella forte inibizione che impedisce l'apparire della immagine personale di suo padre, noi possiamo distinguere la personalità come funzione trascendente, come « emergente » dall'intensa polarità del simbolo colombo, ed infine, con la vitalità della fede, come la forza motivante radicale nell'attività simbolica della psiche.

La colomba personifica, presumibilmente, l'Eros, la saggezza naturale eternamente giovane che Jung sperimentò per mezzo del « numero due » di sua madre, l'Anima, la personificazione dell'inconscio collettivo. Il colombo invece è l'esponente di energie nascoste nell'ombra di suo padre, nel suo non riconosciuto « numero due » contenente la saggezza filogenetica accumulata **dall'esperienza** che l'uomo ha avuto dello inconscio, ed anche l'aspetto « eterno » dell'immagine cristiana del Selbst. E' qui che fede e vocazione affondano più profondamente le loro radici e che il problema della fede e della vocazione che ossessionò suo padre è più vividamente costellato. Di conseguenza il sogno sembra rafforzare e stimolare un atteggiamento maggiormente psicologico non solo verso la personalità, ma anche verso la fede.

Noi siamo abituati a identificare la fede con **ciò** in cui crediamo, a identificarla col suo oggetto piuttosto che con la forza motivante di una energia psichica che rende possibile il credere o **impone** la convinzione. E qui sta la differenza fra fede dogmatica

e fede psicologica... **Lex orandi non est lex credendi.**

Quest'ultima è una specie di **succus vitae**, di energia che vivifica la nostra **esperienza** del credere. E' un senso della realtà geneticamente codificato in noi, con orientamento di destino in quanto guarda verso il « futuro » e percepisce ciò che è ancora ignoto e in processo di formazione.

La fede come **succus vitae** non è interamente conscia, ma pone il conscio in rapporto con un contenuto inconscio e testimonia della sua realtà anche quando ne ammette il carattere « sconosciuto ». Essa « percepisce » il fascino di un tale contenuto e, poiché è autonoma, tende a « fissarsi » in sistemi codificati dalle credenze. Perciò può aprire la via alla libera esperienza di simboli o congelare in stasi dogmatica, in atrofia, in identificazioni proiettive, oppure anche apparire come dubbio diffuso, ossessivo e paralizzante, e sterile ansietà. La fede psicologica si muove come fattore dinamico a molti livelli della psiche. Si estende dalla « fede animale » osservabile in processi neurobiologici ed animali di un livello psicoide, alle identificazioni, coercizioni ed ossessioni del comportamento psicologico motivato inconsciamente, ed al mondo delle credenze, delle mire e degli scopi consci, fino alla percezione simbolica del Selbst individuale. Da un lato la fede ci congiunge al mondo della natura animata, a modi mitologici di esperienza, ed agisce così attraverso gli allettamenti dell'Anima e della luce oscura nella ombra archetipica. Da un altro lato essa è una funzione appercettiva che cerca di congiungere l'Io alla luce nascosta nell'ombra del Selbst. E' una funzione che lo e Selbst condividono; agisce come una specie di senso interno della realtà elaborato psicogeneticamente, che esprime i processi di un conscio archetipico modificati dalle loro stesse conseguenze, cosicché sia lo che Selbst vengono trasformati dalla sua attività. La fede è profondamente simbolica nel suo modo di percepire significati, in quanto agisce **per speculum in aenigmate**, sia nell'Io che nelle manifestazioni del Selbst, alimentando

lo sviluppo di una trascendenza personale. Essa agisce come forza vitale nell'esperienza che la psiche ha soggettivamente della sua realtà e testimonia di un « correlativo obiettivo » a questa esperienza, percepito proprio attraverso la vitalità simbolica e la vivezza dei modi di comprendere della fede.

La fede si muove così come forza creatrice nella vocazione emergente di Jung. Si muove **in pectore** nella « lysis mancante » dei due sogni, congiungendo processi psichici interni e vita esteriore. Essa si manifesta nella sindrome illusoria dell'ispettore, con le associazioni « personali » raggruppate attorno a lui — ed anche come « asse teleologico » formato dalle croci del cavaliere, nonché nella sua stessa figura di crociato che abbiamo visto come personificazione della fede; allude alla **coniunctio** ad al mistero di trasformazione nel sacrificio dell'Uomo-Dio nascosto nello sfondo del sogno. Nel sogno della colomba la fede allude alla natura trascendente della personalità come fattore intrinsecamente irrapresentabile, attivo nell'afflato dello Spirito nel Padre e nel Figlio; e testimonia del « dono di un'unica vita » moventesi nel **bios** e nella **zoe**, nello spirito e nella materia; ed infine appare come il « dono della colomba » e cioè il dono della fede stessa, come funzione appercettiva agendo teleologicamente ed escatologicamente nel carattere originario, nel processo di « accorciamento » tramite il quale esso si chiarisce nel tempo e nella propria vocazione. La fede appare sia nella chiarezza, concretezza ed « intimità familiare » del « fattore personale » di questo processo di sviluppo, sia nella forza del fattore selettivo di inibizione che opera per realizzare questo valore su un altro piano, più inferiore e spirituale. Essa da vita ad un conscio che irrompe da analogie antropologiche e dall'habitus dell'esperienza infantile, e tende verso la **coniunctio** di un archetipo di coscienza che elabora e si differenzia nella « personalità » interna dell'individuo e del Selbst.

In ambedue i suoi aspetti, negativo e positivo, la fede

sembrerebbe perciò essere la forza motivante di un istinto che spinge alla completezza ed influisce profondamente nel modo in cui la sindrome di transfert è percepita. Infatti essa opera come azione dissolvente di tutte le qualità associate con la « ne-vrosi di transfert », distruggendo i residui di ciò che essa stessa nutriva nella vita infantile personale dell'individuo, e cioè le fissazioni, le ossessioni, la fiducia e il tradimento, le credenze e i dubbi, le immagini sacre e gli idoli che nei suoi stadi precedenti aveva considerato, per necessità o per errore, come « reali ». In mezzo a questo « débris » essa tende verso un altro centro di esperienza e promuove una altra forma di rapporto di transfert, la coscienza rafforzata di un'attività archetipica agente nell'esperienza interiore dell'individuo.

Nel sogno della colomba è stato tratteggiato qualcosa di tutto ciò. Infatti se la « fanciulla-colomba » appare ora come l'oggetto del transfert di Jung, con tutto ciò che essa implica di saggezza naturale, il colombo — lo spirito attivo nell'ombra del « numero due » del padre — sembrerebbe essere l'origine ed il portavoce delle reazioni di controtransfert che alitavano nei più profondi recessi della sua mente. Il contenuto di questa reazione aveva a che fare precisamente con ciò che era apparso più tragico ed incomprensibile nella vita di suo padre; e cioè lo spietato potere della fede nei suoi aspetti negativi e positivi; il fascino luminoso e la vacuità della « personalità » di Dio, la lotta amara col peccato e con la morte, la « realtà » e l'« illusione », **il sacrificium intellectus** di fronte al « sapere naturale » che suo padre aveva personificati e rappresentato nella sua vita.

La fede di suo padre tendeva, ma non poteva rivelarla, verso l'immagine di Dio, il cui peso egli cercò di sopportare: ma questa immagine rimase nascosta nell'ombra del suo « numero due » nell'ombra della dominante solare della coscienza collettiva contemporanea, e, più profondamente, nell'ombra del Selbst. E fu proprio quest'ultima, mediata dal significato funzionale di suo padre, ad essere progressivamente

chiarita nella successiva esperienza di Jung. Essa divenne la voce interna di una relazione personale fra lo e Selbst, l'origine di reazioni di « controtransfert » esprimendosi attraverso l'Io ed illustranti l'attività di trasformazione di un archetipo di coscienza, quale risulta dallo psicologema della **coniunctio**.

IV

CONCLUSIONI

Ora, riassumiamo brevemente l'indirizzo preso dalle nostre riflessioni. Abbiamo visto che il disturbo del transfert nel passaggio da allievo ad analista praticante emerge dal dissolvimento dell'analogia fra analisi come terapia ed analisi come training. In questa crisi l'« analisi » ed il « transfert » divengono i fattori problematici numinosi. La natura specifica di questa crisi differisce da quelle che si presentano nei punti di passaggio del processo di individuazione a causa del modo particolare in cui « analisi » e « transfert » vengono sperimentati, nei loro aspetti consci ed inconsci. Con ciò vogliamo dire che la sindrome di transfert solo nella vocazione analitica viene sperimentata nella sua fondamentale polarità di transfert e controtransfert, e solo nella vocazione analitica quel particolare tipo di coscienza associato all'analisi viene intensificato da questa polarità, accrescendo l'importanza della componente controtransfert.

Abbiamo considerato la sintomatologia di questo disturbo fondamentalmente come un processo in cui le idee altamente valutate dal conscio, riguardanti la analisi, vengono riportate al loro contesto nell'archetipo.

Questa sintomatologia perciò possiede caratteristiche regressive ed intensamente proiettive, che presentano alcune analogie con il transfert illusorio. Tuttavia la caratteristica più notevole dei sintomi sembra sia il loro aspetto funzionale, ed abbiamo

visto che questo è intimamente legato ai fenomeni di « assenza di lysis » ed alla natura « riflettente » dei sogni, caratteristica di questo stato. Sembra che questi fenomeni diano risalto non solo ad un accrescimento di attività funzionali della psiche, ma siano anche l'origine e la conseguenza di una tensione fra fattori personali e selettivi. Questa tensione genera energia psichica che è stata liberata dalla deintegrazione dell'analogia fra analisi come terapia e analisi come training. Essa tende a rinforzare una trasformazione simbolica della natura « intima », « concreta » e « situazionale » del fattore personale nelle sue costellazioni precedenti, ma anche ad inibire la tendenza all'astrazione ed all'impersonalità clinica e dottrinale. La lysis mancante » contiene queste tendenze opposte ed alimenta il **tertium quid**, la vocazione, in cui esse sono unite.

Nella tensione fra fattori personali e trascendenti, con i vari meccanismi di identificazione in essi osservabili, abbiamo notato il fenomeno di accorciamento in cui la personalità appare come la funzione trascendente che lega l'Io e il Selbst, ad un livello contemporaneo di coscienza. La fede psicologica, col suo modo radicalmente simbolico di comprendere, rappresenta l'aspetto appercettivo di questo processo; ma nonostante il suo modo di appercepire, che sappiamo simbolico e trascendente, essa costituisce fondamentalmente il senso della realtà o la forza motivante di un senso della realtà che lega il « reale » all'« ignoto », al « trascendente » o al « futuro ». La fede psicologica congiunta alla personalità come funzione trascendente, diviene il mezzo con cui la componente controtransfert nella sindrome di transfert può essere chiarita nella pratica della professione analitica e perciò è la forza motivante della nascita di un nuovo fatto psichico.

Abbiamo visto la **coniunctio** come psicologema di base in questo processo. Il disturbo di transfert nel training sembra avere lo scopo preciso di sperimentare questa **coniunctio** nelle sue diverse forme regressive: infantile, mitologica e religioso-arcaica, in modo da poter emergere in forma « accorciata » e cioè come

archetipo di coscienza che palesa l'aspetto trasformante del Selbst nel contesto specifico della pratica della professione analitica e della più alta « coscienza analitica » ad essa peculiare.

Questo significa che ambedue gli aspetti della professione analitica, quello « situazionale » e quello che potremo chiamare « eterno » acquistano da questo accorciamento della **coniunctio** una grande flessibilità. Infatti, sebbene la natura archetipica dello psicologema implichi che formulazioni infantili, erotiche, religiose, arcaiche, rimangono ancora come risonanze, nel suo stato accorciato essa perde alcune delle sue qualità coercitive. Ad esempio le reazioni di controtransfert di « buoni » e « cattivi » genitori possono perdere la loro qualità personalistica nella misura in cui una interpretazione « infantile » del transfert viene superata. La **coniunctio** può allora apparire nella sua forma « alchemica » come attività di un archetipo di coscienza, e le reazioni di controtransfert come il potenziale costellante dell'analista, che compartecipa in un processo autonomo che appartiene alla psiche oggettiva. Ciò significa che la **coniunctio** può esprimere se stessa in modo contemporaneo e nei termini di quella ricchezza e varietà di modi — religioso, filosofico, culturale, scientifico, sociale — che costituiscono l'eredità spirituale dell'uomo ed il suo istinto verso la coscienza. Quindi allarga la visione del conscio collettivo ed inoltre permette di penetrare nella sua ombra e porta alla luce le forze motivanti di processi deintegrativi e sintetizzanti di essa attivi.

In conclusione, se dovessimo scegliere il simbolo più adatto a concentrare tutti i significati che vengono attivati nelle crisi di transizione da noi presa in esame, questo sarebbe il simbolo della colomba del nostro paradigma, col suo « polimorfismo stabile », con la sua unione dei processi psicoidi selettivi e donici con l'eterna dinamica dello spirito. Infatti la colomba esprime la **coniunctio** come fenomeno archetipico, il quale, come scrisse Jung, è: « ... il punto culminante della vita e, nello stesso tempo, della morte... Da un lato l'Anima è il legame di connes-

(8) C. G. Jung, The Philosophical Tree, Collected Works, Vol. 13, New York, 1967.

sione con il mondo superiore e con le immagini eterne, mentre dall'altro la sua emotività introduce l'uomo nel mondo ctonico e nella sua transitorietà » (8). Nel nostro paradigma il colombo rappresenta la eternità che è la vita dell'archetipo, mentre la colomba-Anima personifica il tempo, che è la vita dell'anima mentre questa passa da uno stadio all'altro. Insieme essi contengono in **pectore** quella lysis che è la forza motivante della vocazione analitica.

L'analisi che abbiamo fatto ha considerato il problema della transizione da allievo ad analista esclusivamente dal punto di vista maschile. Il nostro paradigma illustra, primo: una versione Rex-Regina della **coniunctio** in equilibrio su un « centro vuoto »; secondo: una coscienza lunare che allude ad un conscio maschile, ancora latente ed archetipico, un'alba an-nunciante il sole che nasce. Perciò il processo si muove attraverso l'Anima in direzione del Selbst maschile ed implica tensioni in figure paterne e filiali, fattori personali ed archetipici, orientamenti regressivi e prospettici, e, fondamentale, un simbolo unificante polimorfo, quale la colomba, che congiunge processi psicoidi a livelli sia subumani che superu-mani. Lo scopo del processo, come abbiamo suggerito, è di sviluppare una trascendenza personale che ponga in relazione lo e Selbst ad un livello contemporaneo.

Bisogna tener presente però che il processo di passaggio è qui visto in un paradigma. Questo esprime la fenomenologia del processo che porta alla più intensa coscienza, tipica della professione analitica — ma non dice nulla sul valore delle persone che lo raffigurano, ne come persone, ne come analisti. E ancora meno da una spiegazione della causalità implicata. E ' un paradigma, un « modello » e non una prognosi o valutazione di un evento, che, pertanto, rimane un **mysterium** nel senso più profondo, che si svolge nella lysis portata in seno dalla psiche oggettiva.