Il Simbolo

Jolande Jacobi, Zurigo

Che cos'è un simbolo?

La parola simbolo **(symbolon),** derivata dal verbo greco **symballo,** fu soggetta in ogni tempo alle definizioni e interpretazioni più disparate. Esse però hanno tutte in comune il fatto che con tale termine si deve caratterizzare 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 (1). In maniera simile si esprime anche 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, come un alito silenzioso di vento, sfiora la superficie della comprensione... 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 divenire, nel re-

(1) Oskar Doering, Christ-liche **Symbole. Freiburg i B.,** 1933.

gno dell'essere infinito. Essi destano suggestioni, sono segni dell'ineffabile e inesauribili come questo... » (2). E cosi 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 viene qui caratterizzata l'epifania del divino e la trasfigurazione dell'immagine terrestre... » (3). 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 attiva e irraggiungibile, e anche se espressa in tutte le lingue, rimarrebbe inesprimibile. » (4).

Il simbolo come concetto è entrato stabilmente nel mondo linguistico della teologia cristiana come caratterizzazione di determinati contenuti dogmatici e processi religiosi (5). 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. Cionostante, 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 (6). Esse danno un'efficace comprensione del posto preminente che spetta al simbolo nella psiche umana e quindi anche nell'intera storia della civiltà.

(2) J. J. Bachofen, Versuch ùber die Grabersymbolik der Alteri. Si trova in: Mutterrecht und Urreligion (Kroner 1954, pag 52).

(3) F. Creuzer, Symbolik und Mythologie der alten Vòlker. Leipzio and Darmstadt, 1810-1823, voi. 1. pag. 63-64.

(4) W. Goethe, Maximen und Reflexionen, n. 1113

(5) Il termine simbolo e usato in duplice senso per la rappresentazione figurativa delle idee re! - giose e per la autorevole formulazione ecclesiastca delle dottrine religiose.

(6) Possiamo citare a:ʳ importanti lavori suli'arg:- mento:
a) l'opera di F. Creuze-

in 6 volumi, cit. vedi nota n. 3;
b) G. H. Schubert, Die symbolik des Traumes. Leipzig, 1840; e) un lavoro ancora interessante è quello di C. G. Carus, Symbolik der menschlichen Gestalt. Leipzig 1853;
d) J. J. Bachofen, op. cit. vedi nota n. 2;
e) M. Schlesinger, Geschichte des Symbols, Berlin 1912 e 1930;
f) E. Cassirer, Filosofia delle forme simboliche. La Nuova Italia, Firenze 1961;
g) H. Silberer, Problems of Mysticìsm and Its Symbolism;
h) J. Piaget, La formation du symbole chez l'enfant. Neuchatel, Delachaux & Niestlé, 1945; i) E. Fromm, Il linguaggio dimenticato. Bompia-ni, Milano 1962; l) W. M. Urban, Language and Reality: thè Philoso-phy and Principles of Symbolism. New York and London, 1939.
(7) C. G. Jung, Tipi psicologici. Boringhieri Editore, Torino 1969, pag. 483.
(8) Ibid. pag. 484.
(9) E. Cassirer, Saggio sull'uomo. Armando Editore, Roma 1969, pag. 90.

Simbolo e segno.

Jung distingue nettamente tra **allegoria, segno e simbolo.** Ecco alcune delle sue definizioni: «Ogni concezione che definisce l'espressione 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.** » (7). « 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. » (8). Segno e simbolo appartengono fondamentalmente a due diversi piani di realtà. Con bella formula Cassirer afferma (9): «A signal is a part of thè physical world of **being;** a simbol is a part of thè human world of **meaning** », e intende dire che l'uomo invece che « animai rationale » potrebbe essere definito molto meglio come « animal simbolicum ».
Nell'uso dei termini simbolo, allegoria e segno regna ancora oggi una certa confusione. Ogni autore li applica secondo i suoi punti di vista soggettivi spesso divergenti da quelli comuni. Nella maggioranza degli scritti sul simbolo questo è inteso innanzitutto come « segno », come una specie di astrazione, una designazione, liberamente scelta, che è 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 intraprese molteplici suddivisioni. Cosi Jean Piaget per esempio, fa distinzione tra « simboli consci » (denominando come tali i disegni simbolici il cui scopo è quello di eludere la censura) 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 ad essere caratterizzato in un aspetto come « conscio », e in 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; e) simboli universali, solo questi ultimi possono essere considerati simboli in senso junghiano. Per questi ultimi infatti non si tratta di una « sostituzione » o di una « traduzione » di un contenuto in un'altra espressione, essi cioè non stanno per qualche cosa di diverso da loro, ma esprimono il loro proprio senso, per cosi dire lo rappresentano. « Invece i segni simbolici — scrive Cassirer — che incontriamo nel linguaggio, nel mito e nell'arte non esistono prima, per poi raggiungere al di là di questa esistenza un altro determinato significato, ma in essi l'esistenza sorge solamente dal significato. » (10). 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 inimitabile 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 dei loro gradi di sviluppo nell'uomo e cosi via. Anzi, forse persino l'uomo stesso, come dice Jung (11), è la « concretizzazione temporale dell'immagine primordiale eterna, almeno nella sua struttura mentale, impressa al continuo biologico ». E quando la teoria dei se-

(10) E. Cassirer, Filosofia delle forme simboliche, cit., voi. 1, pag. 49.

(11) C. G. Jung, Sulla fenomenologia dello spirito nelle favole. Si trova in: La simbolica dello spirito. Einaudi, Torino 1959, pag. 55.

gni secondo la quale tutto ciò che è interno può essere conosciuto all'esterno, fu denominata « teoria della segnatura » (12), questo fu un errore poiché i fenomeni a cui si riferiva erano veri simboli. « Che una cosa sia un simbolo o no dipende anzitutto dall'atteggiamento della coscienza che osserva » (13), ossia dal fatto che un uomo abbia la possibilità e 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.

(12) La teoria della « segnatura » si basava sulla teoria di Paracelso ed altri filosofi della natura del 16 e 17- secolo. Si pensava che il simile curasse il simile, per cui la forma, il colore, ecc, di una pianta indicava quale malattie avrebbe potuto curare.

(12) C. G. Jung, Tipi psicologici, cit., pag. 45.

« 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 pure 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. » (14). 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 ».

(14) Ibid., pag. 484.

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. » (15). Visto in tal modo ogni simbolo rappresenta qualcosa di inautentico,

(15) A. Weis, Christliche Symbolik (Conferenza non pubblicata, 1952).

per cui anche la Chiesa, specialmente quella cattolica, ha vigilato sempre 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 esposto in molti approfonditi lavori (16). Egli dice: « La conoscenza dei fondamenti archetipici universali in sé mi ha dato il coraggio di considerare il **quod semper, quod ubi-que, quod ad 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 d'altronde attribuire. » (17). « Il simbolo non è né allegoria né segno (seméion) 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. » (18). « 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. » (19).

Ovviamente i simboli possono « degenerare » in segni, cosi come i segni, in circostanze determinate, 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 de! simbolo in uso sino a quel momento, il simbolo muore... cosi che esso diviene un mero segno conven-

(16) C. G. Jung, A Psychological Approach to thè Dogma of Trinity and Transformation Symbolism in thè Mass. C. W. n. 11 (I « Collected Works » di C. G. Jung sono pubblicati dalla Bollingen Foundation, New York, N. Y. per i tipi della Princeton University Press).

(17) « Dogma of thè Trinity » par. 294. :

(18) C. G. Jung, Simboli della trasformazione. Boringhieri Editore, Torino, 1970 pag. 87.

(19) Ibid. pag. 231.

zionale... È perciò assolutamente impossibile creare da connessioni note un simbolo vivo, cioè pregno di significato, giacché ciò che cosi si crea non contiene mai più di quanto vi è stato messo dentro. » (20).

(20) C. G. Jung, Tipi psicologici, cit. pag. 485.

Jung ha fornito un esempio particolarmente eloquente delle diverse forme di significato del simbolo nel suo studio sull'Albero filosofico (21). La croce, la ruota, la stella ecc, possono essere usati ad esempio per designare francobolli, bandiere ecc, e in questo caso rappresentano segni, ossia indicano qualche cosa; in un altro caso, a seconda del contesto in cui si trovano e di ciò che significano per l'individuo, possono essere un simbolo. È per questo che per esempio 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 « 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 dimostrano come i primi e in pari tempo decisivi segni della loro disgregazione. » (22). Quanto più convenzionale è lo spirito di un uomo e quanto più egli attiene alla lettera, tanto più egli è sbarrato dal simbolo, e tanto meno sarà in grado di viverne il senso; egli resterà inevitabilmente attaccato al solo segno e aumenterà ancora la confusione relativa alla definizione del simbolo. Non è senza interesse ed è anzi caratterizzante per la spiegazione di questi concetti, sempre in continua evoluzione e causa di cosi grande confusione, ricordare la definizione che ne da Goethe nella sua teoria sui colori, totalmente diversa da quella di Jung. Egli dice: « Un uso [dei colori] che coincidesse totalmente con la natura lo si potrebbe chiamare simbolico, in quanto il colore sarebbe stato impiegato conformemente a! suo effetto e potrebbe esprimerne subito il significato... » (23). « C'è

(21) C. G. Jung, The Phiiosophical Tree, cit.

(22) A. Weis. cit.

(23) W. J. Goethe, Theory

bolo 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. » (27). Una delle cause per cui il metodo di Jung per decifrare e interpretare i sogni in relazione al loro contenuto simbolico riesce cosi difficile a molti, è la capacità o incapacità insita già nella struttura o costituzione spirituale dei diversi individui di trovare accesso al simbolo. Infatti, troppi individui sono tagliati fuori dal linguaggio figurato della loro anima, e sono precisamete quelli altamente civilizzati, gli intellettuali; essi non sono più capaci di cogliere altro che la facciata esteriore, l'aspetto semeiotico di un simbolo (28). Essi hanno una segreta paura dell'elemento in ultima analisi inspiegabile, che è annesso a ogni simbolo autentico e vivo e che ne rende cosi impossibile una comprensione razionale piena. Il carattere « apodittico » del simbolo non gli è mai adeguato, perché già il suo significato etimologico, 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, dell'intelletto, ma concerne ugualmente sempre la nostra totalità, tocca e fa vibrare simultaneamente tutte le nostre quattro funzioni. Il simbolo in quanto « immagine » ha un carattere di richiamo e stimola l'intero essere dell'uomo a una reazione totale; vi sono coinvolti pensiero e sentimento, senso e intuizione e non è, come molti erroneamente pensano, una sola delle sue funzioni, ad essere attualizzata (29).

.27 ibid. par. 920.

(23) E. Fromm, II Linguaggio dimenticato, cit., pag. 15 e segg.

29 Quando Kant per e-se~D o. nella sua « Critica *ze*/ Giudizio» (Later-:= Sari 1970. pag. 215) =cce--= che «con uno sva.c sdento di senso i :; e ~;cierni accolgono

Il simbolo in Freud e 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 una volta la coscienza. Al contrario i contenuti dell'inconscio collettivo — allorché passano dalla sfera psicoìde alla sfera psichica — sono da intendere come veri simboli, perché provengono dalla storia della vita dell'universo e non di un singolo individuo; pertanto **devono anche oltrepassare** la capacità di comprensione della coscienza, sebbene siano percettibili in una « veste » acquisita mediante un'assimilazione di materiale rappresentativo che origina indiscutibilmente dal mondo fenomenologico esterno. Jung dice: « Gli elementi coscienti che lasciano intravedere i retropiani inconsci sono chiamati da Freud **simboli,** ma impropriamente, perché nella sua dottrina essi svolgono solo il ruolo di **segni** o di **sintomi** di processi sublimali 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 parabole la sua 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. » (30). 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.

l'uso della parola simbolico », fa pensare che egli consideri il simbolo come una « modalità » dell'intuizione. In tal modo però Kant intende il simbolo in maniera troppo unilaterale.

(30) C. G. Jung, La psicologia analitica e l'arte noetica. Si trova in: Il problema dell'inconscio nella psicologia moderna. Einaudi, Torino 1964, pag. 35.

Nonostante la « condensazione » e la « sovradeterminazione » ad essi inerente, i « simboli » freudiani sono sempre spiegabili causalmente e in questo senso univoci e unipolari. Invece il simbolo, come lo intende Jung, è un fattore psichico che non può essere analizzato né appreso causalmente e nep pure determinato a priori: è sempre ambiguo e bi polare. 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 simbolico-archetipica dei simboli, che è ciò che separa fondamentalmente Freud e 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 esista 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 provo cato, 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 reali stico sia falso, e che quindi debba condurre anche a false conclusioni. Per Jung i desideri incestuosi dei bambini come quelli analoghi degli adulti, van no 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 deci sioni per il quale il seno materno è simbolo insu perabile. Questa tendenza regressiva non ha tut tavia solo un aspetto negativo, ma anche un aspet to positivo e cioè quello della possibilità di un su peramento del legame personale alla madre vera e del trasferimento dell'energia psichica riposta in tale legame su un contenuto archetipico. A questo livello la libido regrediente 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 allo 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 (31) offre testimonianza della sua enorme forza di tentazione, controllabile solo mediante severissime proibizioni, 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 persìno necessario. L'essere procede su piani diversi, su quello materiale e spirituale, su quello biologico e psicologico ecc, che possono esprimersi reciprocamente in analogìe. Soprattutto l'essere e l'accadere immateriale, psicospirituale può essere chiarificato in immagini e simboli tratti dal mondo delle percezioni sensoriali. Per esempio determinati tratti psichici di carattere possono essere simboleggiati da animali e dal loro comportamento, da cose, fatti naturali, e ogni sorta di oggetti, e questi a loro volta trovano le loro corrispondenze in qualità psichiche; per esempio il sorgere del sole può essere tradotto nel linguaggio della coscienza, dal risveglio della coscienza, la notte dall'umore depresso, il toro da 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, come anche l'uomo presenta corrispondenza col cosmo su cui riposava precisamente la vecchia dottrina del micro-macrocosmo, che ha ancora ampia validità nel regno del materiale inconscio. « Come sappiamo — dice Jung — il contenuto fantastico della pulsione si può interpretare, riduttivamente, ossia **semeìoticamente,** 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

(31) Vi sono comu-: alcune eccezioni. Pe* sempio, fra gli Otte-: la pratica dell'incesto s ve come prova che la - dte è stata superata e altre parole, che I u: non è più il figlio e; madre.

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 cosi' importante nella storia dello spirito? » (32). Né si deve dimenticare che l'incesto se, in quanto unione fra i consanguinei più prossimi, è oggetto universale di tabù, esso però rappresenta anche una prerogativa reale (per esempio i matrimoni dei Faraoni), ed è in questo senso che esso simboleggia per Jung anche l'unione dell'Io con il proprio inconscio, (appunto consanguineo), con l'« altra parte ».

32) C. G. Jung, La Psicologia del transfert. Il Saggiatore, Milano 1962, ;ag. 22-23 e pag. 26.

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 nel 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. Essa non può allora mai giungere a una reale pienezza né condurre mai, come avviene nella comprensione simbolica, a una rielaborazione e risoluzione interna del conflitto (33). « Vi sono dei processi — scrive Jung — i quali non esprimono alcun particolare significato, che sono mere conseguenze, null'altro 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. » (34). 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 sintoma-tiche** e non di azioni simboliche (35) 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 non si verifica. Al contrarie, il nevrotico di oggi è fin troppo incline a concepire come « sintomo » anche ciò che è ricco di significato. » (36). 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 in casi individuali (37). La spiegazione varierà a seconda della natura del caso, delo stadio di trattamento e della facoltà di comprendere, ossia della maturità di giudizio del paziente.

(33) C. G. Jung. Sirr della trasformazione,

(34) C. G. Jung, Tipi coloqici cit. pag. 48£

(35) S. Freud .°òico| Ic^ia della vita quo' ne. Astrolabio, H;ma

(36) C. G. Jung, Tip[1] cologici, cit. pag. 48

(37) Un esempio mol teressante è dato e hro stampato nel 19 Daniel P. Schreber, moirs of my Nervoi ness. London 1955.

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 più estesa, ma anche in una nuova dimensione della realtà e cioè in

quella del simbolismo. Oltre al mondo della realtà fisica gli appartiene anche quello della realtà simbolica, alla quale deve dare ugualmente espressione, se vuole sollevarsi dalia sfera animale, di mera esistenza pulsionale, alla sfera umano-divina dell'essere creativo. Cosi 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 » tra tutti gli opposti psichici, ossia inconscio e coscienza, oscurità e chiarezza, tra illibertà e libertà e cosi via (38). Il concetto junghiano di « bipolarità » del simbolo si fonda da un lato sul già menzionato duplice aspetto dell'archetipo, rivolto in avanti e all'indie-tro, 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 più la legge della sincronicità) e dall'altro sulla sua proprietà di **unificatore di coppie di opposti,** anzitutto quella della coscienza e deli'inconscio e successivamente anche di tutte le altre qualità antitetiche ad esse 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» (39); ma è espresso nel modo più adeguato, dal termine tedesco per simbolo, cioè la parola **Sinnbild.** Già **i** due termini che la compongono 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 seno primordiale creativo dell'inconscio collettivo, che assume significato e forma proprio dall'unione

: : ", ~ ---g. Synchro-

- - ; - Scnitt, Arche-: " ---- zz\ Augustin : '■: z'~e Eranos Jahr-: . - I _ - :- 19^5.

con la prima componente. È facile discemere una congiunzione di elementi maschili (forma) e femminili (materia prima) — poiché si tratta effettivamente di una « coincìdentia oppositorum » — per cui è assai chiaro e illuminante anche l'uso degli alchimisti che designavano il simbolo come **coniunctio,** come « matrimonio », a condizione però 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 » (40). L'esattezza di tale concezione ha trovato conferma in numerosi motivi fantastici e onirici, cosi come in immagini e rappresentazioni di ogni genere, come si riscontrano in mistici, alchimisti e numerosi pittori, oppure come vengono evocati dall'inconscio e osservati durante il lavoro analitico.

to) Per questo motivo totalità psichica è r; presentata dal simbi dello ermafrodita « fil philosophorum ».

Un dissidio in questo « matrimonio » comporta amare conseguenze proprio come nella vita di ogni giorno. Ossia 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» (41). 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 specìfico. 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 neila realtà psicologica di un individuo, ciò significa che o niente dell'inesprimibile, del misterioso e del presciente delle profondità inconsce vibra più nel simbolo, in modo che il suo « senso » può essere completamente conosciuto e compreso diventando cosi un contenuto puramente intellet-

(41) C. G. Jung, Tipi cologici, cit. pag. 489

tuale, un semplice « segno », oppure che, tagliato via dalla coscienza e dal suo potere di assegnare 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 » in tale contesto ci riferiamo solo all'aspetto percepibile, « rappresentato » dell'archetipo o del simbolo; il suo « nucleo di significato » eterno, la sua essenza in sé non è toccata dall'evento. Esso si distacca, per cosf dire, dall'area dello psichico, si ritrae e conserva la sua « eterna presenza » nell'ambito psicoide, finché una nuova costellazione non 10 richiami a nuova vita in una nuova veste, o me glio 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 o fìlosofica... Bensì un simbolo può dirsi vivo solo quando è, anche per chi l'osserva, l'espressione migliore e più alta possibile di qualcosa di presentito e non ancora conosciuto. Solo cosi'... esso giunge a generare e promuovere la vita. » (42). « 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. » (43).

11 simbolo è quindi una specie di istanza mediatrice dell'incompatibilità tra la coscienza e l'incon scio, un vero « mediatore » tra ciò che è nascosto e ciò che è manifesto (44). « Esso non è né astrat to né concreto, né razionale né irrazionale, né reale né irreale: è sempre entrambi. » (45). Appar tiene a quel « regno intermedio di realtà sottile » che può appunto essere espresso adeguatamente solo dal simbolo.

(42) Ibid. pag. 486.

(43) Ibid pag. 485.

(44) « Qualsiasi segno non è un ' mediatore ' ma soltanto il segno nel quale un ' gesto primordiale ' diventa visibile » dice, in accordo con Jung, H. K[j-kelrhaus (Urzahl und Geoàrde, 1934, pag. 58). ■ 45) C. G. Jung, Psicolo-

« La ricchezza di presentimenti e la densità di significati del simbolo si indirizzano tanto al pensare quanto ai sentire e la sua peculiare capacità d'immagini, qualora possa tradursi in una forma plasticamente accessibile, stimola tanto la sensazione quanto l'intuizione. » (46). In una totalità complessiva, provoca per cosi dire la reazione di tutte e quattro le funzioni della coscienza. Si può considerare questa proprietà mediatrice e congiungitrice del simbolo senz'altro come una delle creazioni più geniali e importanti dell'economia psichica. Essa infatti, di fronte alla dissociabilità essenziale della psiche e alla inerente e costante minaccia della sua unità strutturale, costituisce l'unico contrappeso realmente naturale e risanatore in grado di affrontare tale pericolo con prospettive di successo. In quanto cioè il simbolo, riunendo in sé gli opposti li supera, per poi, dopo l'unione, lasciarli di nuovo scindere onde evitare che si produca rigidezza, stasi, esso mantiene la vita psìchica 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 considerata 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. » (47). In questo senso ogni vero simbolo è anche « al di là del bene e del male », ossia esso 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'indivìduo.

Questa capacità della psiche di formare sìmboli, ossia di sintetizzare nel simbolo coppie di opposti, viene chiamata da Jung la sua **funzione trascen-**

gia e Alchimia. Astrolabio, Roma 1950, pag. 309.

(46) C. G. Jung, Tipi psicologici, cit. pag. 488.

(47) C. G. Jung, Paracelsus as a Spiritual Phenomenon. C. W. n. 13, pag. 162.

(48) Un efficace simbolo della funzione trascendente è offerto dal caduceo, la magica bacchetta di Hermes. Con questa bacchetta Hermes, il mediatore fra i mondi dei morti e dei vivi, induce al sonno ed invia sogni agli uomini.

dente; 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 » non vuole caratterizzare una qualità metafisica ma il fatto che tale funzione crea una transizione da un atteggiametno a un altro (48).

(49) C. G. Jung, Tipi psicologici, cit. gag. 266.

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 cosf spezzata la forza d'attrazione delle profondità primordiali. » (49). È per questo che Jung caratterizza il simbolo anche come **trasformatore di energia** psichica e sottolinea che esso possiede un carattere eminentemente « salutare », che contribuisce a ristabilire sia la totalità che la salute. Si ritrova qui nuovamente una differenza fondamentale tra le concezioni di Jung e di Freud. Per il primo la « trasformazione della libido», la sublimazione, è «unipolare»; infatti in essa il materiale inconscio rimosso è sempre trasportato in una « forma creatrice di cultura ». Per il secondo invece la « trasformazione della libido » si può caratterizzare come « bipolare », perché è sempre la risultante del continuo separarsi e unirsi di due elementi contrari, che si esprimono come sintesi di tesi e di antitesi (e cioè di materiale conscio e inconscio). Nella sua duplice capacità di produrre da un lato uno scioglimento di tensione in quanto espressione evidente della carica di energia accumulata di un « nucleo di significato » dell'inconscio psicoide collettivo, e dall'altro di attuare mediante il suo contenuto significativo, una nuova impressione sull'ac-cadimento psichico, ossia una nuova strada, producendo in tal modo una nuova concentrazione di energia, il simbolo, progredendo da sintesi in sintesi, può convertire ininterrottamente la libido (50) ridistribuirla e riconvertirla in un'attività significa-

:C) Per libido, Jung, a : "erenza di Freud, in-e~de non soltanto l'ener-

tuale, un semplice « segno », oppure che, tagliato via dalla coscienza e dal suo potere di assegnare 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 » in tale contesto ci riferiamo solo all'aspetto percepibile, « rappresentato » dell'archetipo o del simbolo; il suo « nucleo di significato » eterno, la sua essenza in sé non è toccata dall'evento. Esso si distacca, per cosi dire, dall'area dello psichico, si ritrae e conserva la sua « eterna presenza » nell'ambito psicoide, finché una nuova costellazione non 10 richiami a nuova vita in una nuova veste, o me glio 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 o fìlosofica... Bensì un simbolo può dirsi vivo solo quando è, anche per chi l'osserva, l'espressione migliore e più alta possibile di qualcosa di presentito e non ancora conosciuto. Solo cosi... esso giunge a generare e promuovere la vita. » (42). « 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. » (43).

11 simbolo è quindi una specie di istanza mediatrice dell'incompatibilità tra la coscienza e l'incon scio, un vero « mediatore » tra ciò che è nascosto e ciò che è manifesto (44). « Esso non è né astrat to né concreto, né razionale né irrazionale, né reale né irreale: è sempre entrambi. » (45). Appar tiene a quel « regno intermedio di realtà sottile » che può appunto essere espresso adeguatamente solo dal simbolo.

(42) Ibid. pag. 486.

(43) Ibid pag. 485.

(44) « Qualsiasi segno non è un ' mediatore ' ma sol tanto il segno nel quale un ' gesto primordiale ' di venta visibile » dice, in accordo con Jung, H. KQkelrhaus (Urzahl und Gebàrde, 1934, pag. 58).

(45) C. G. Jung, Psicolo-

« 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. » (46). In una totalità complessiva, provoca per cosi dire la reazione di tutte e quattro le funzioni della coscienza. Si può considerare questa proprietà mediatrice e congiungitrice del simbolo senz'altro come una delle creazioni più geniali e importanti dell'economia psichica. Essa infatti, di fronte alla dissociabilità essenziale della psiche e alla inerente e costante minaccia della sua unità strutturale, costituisce l'unico contrappeso realmente naturale e risanatore in grado di affrontare tale pericolo con prospettive di successo. In quanto cioè il simbolo, riunendo in sé gli opposti li supera, per poi, dopo l'unione, lasciarli di nuovo scindere onde evitare che si produca rigidezza, 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 psìchico — 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 considerata 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. » (47). In questo senso ogni vero simbolo è anche « al di là del bene e del male », ossia esso 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 trascen-**

gia e Alchimia. Astrolabio, Roma 1950, pag. 309.

(46) C. G. Jung, Tipi psicologici, cit. pag. 488.

(47) C. G. Jung, Parai sus as a Spiritual Phe menon. C. W. n. 13, p 162.

dente; 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 » non vuole caratterizzare una qualità metafisica ma il fatto che tale funzione crea una transizione da un atteggiametno a un altro (48).

(48) Un efficace simbolo della funzione trascendente è offerto dal caduceo, la magica bacchetta di Hermes. Con questa bacchetta Hermes, il mediatore fra i mondi dei morti e dei vivi, induce al sonno ed invia sogni agli uomini.

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 cosi spezzata la forza d'attrazione delle profondità primordiali. » (49). È per questo che Jung caratterizza il simbolo anche come **trasformatore di energia** psichica e sottolinea che esso possiede un carattere eminentemente « salutare », che contribuisce a ristabilire sia la totalità che la salute. Si ritrova qui nuovamente una differenza fondamentale tra le concezioni di Jung e di Freud. Per il primo la « trasformazione della libido», la sublimazione, è «unipolare»; infatti in essa il materiale inconscio rimosso è sempre trasportato in una « forma creatrice di cultura ». Per il secondo invece la « trasformazione della libido » si può caratterizzare come « bipolare », perché è sempre la risultante del continuo separarsi e unirsi di due elementi contrari, che si esprimono come sintesi di tesi e di antitesi (e cioè di materiale conscio e inconscio). Nella sua duplice capacità di produrre da un lato uno scioglimento di tensione in quanto espressione evidente della carica di energia accumulata di un « nucleo di significato » dell'inconscio psicoide collettivo, e dall'altro di attuare mediante il suo contenuto significativo, una nuova impressione sull'ac-cadimento psichico, ossia una nuova strada, producendo in tal modo una nuova concentrazione di energia, il simbolo, progredendo da sintesi in sintesi, può convertire ininterrottamente la libido (50) ridistribuirla e riconvertirla in un'attività significa-

(49) C. G. Jung, Tipi psicologici, cit. gag. 266.

:~: Per libido, Jung, a : "erenza di Freud, in- ■"ce non soltanto l'ener-

tiva. In questo senso le parole di Gesù a Nicodemo si possono intendere, secondo Jung, anche come esigenza: « Non pensare carnalmente, altrimenti tu sei carne, ma pensa simbolicamente e allora sei spirito. » (51).

già sessuale ma un'ene già psichica di carattei generale.

(51) C. G. Jung, Simbc della trasformazione, ci pag. 225-226.

Quando sovente 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 per esempio, l'ometto che appare alla ragazza nel sogno e viene immediatamente associato a « Rumpelstilzchen » (Tremotino) sta per il fallo (52); un'ìnterpretazione junghiana vedrebbe in lui invece 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 proprio perché può essere riconosciuta e cioè chiamata per nome, conduce alla liberazione dal suo potere e per conseguenza alla salvezza. Entrambe le forme d'interpretazione possono essere **simultaneamente** 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 esso 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 seno femminile e allo stesso tempo il luogo di un mistero e cosi via. Gli esempi potrebbero moltipllcarsi all'infinito.

(52) S. Freud, Materie fiabesco dei sogni. Si ti va in: Sogno ipnosi suggestione. Newton Co pton Italiana, Roma 19' pag. 216.

Questa maniera di comprensione nella interpretazione dei sogni si richiama a un principio diverso dall'interpretazione concretistico-personalistica. Il

metodo junghiano di interpretare i sogni al « livello del soggetto » ha cosi dischiuso aspetti totalmente nuovi di comprensione di queste creazioni notturne, in quanto ha compreso le singole figure e motivi come immagini di fattori e di condizioni intrapsichiche del sognatore, consentendo cosi il ritiro delle proiezioni e la soluzione 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 » (53), ossia considera e tratta il sogno come un « dramma intrapsichico ». Questa concezione di Jung si trova in fondamentale opposizione con il metodo freudiano che interpreta i sogni esclusivamente a « livello dell'oggetto ». Essa è un pilastro delia psicologia junghiana e permette la comprensione simbolica dei contenuti dell'inconscio; egli tentò tale interpretazione per la prima volta nel 1912 nel suo libro: **Simboli** della trasformazione (54) 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 (55). 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 appropriati in misura eccellente a superare le

(53) C. G. Jung, Psicologia dell'inconscio. Boringhieri, Torino 1968, pag. 140.

(54) C. G. Jung, Simboli della trasformazione, cit.

(55) Quando nel sogno compaiono persone che sono in stretto rapporto con il sognatore, l'interpretazione è sempre fatta ad un livello oggettivo. In altri casi è invece adoperato il metodo soggettivo.

congestioni e le ostruzioni dell'energia psichica e, trascinandola oltre, a trasformarla. Questo processo che Jung (come Freud) caratterizza anche come « conversione di energia dalla forma biologica (indifferenziata) nella forma culturale (differenziata) » ha « avuto luogo sin dagli inizi dell'umanità ed è ancora in atto » (56). Jung pensa anche che il senso più profondo di tutti i riti misterici e iniziatici è di natura simbolica ed è 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.

(56) C. G. Jung, On Ps; chic Energy. C. W. n. I par. 113.

Simboli individuali e collettivi.

Non tutto ciò che si presenta in qualunque modo sotto una forma archetipica si presta in ugual misura alla formazione di un simbolo. Accanto ai molti simboli venerabili che lo spirito umano si è formato nei millenni, vi sono anche quelli sorti dalla capacità di formare simboli 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 pienezza di contenuto, sono stati assunti dall'umanità intera o solo da gruppi più o meno grandi.

« 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 » (57). 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 scio quando da ogni simbolo individualmente formato, emerge il modello archetipico universale

(57) C. G. Jung, Tipi ps cologici, cit. pag. 486-48

che gli sta dietro ed 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, esso può esercitare pienamente la sua azione svincolante e liberatrice. Un simbolo individuale, inteso come parallelo di un simbolo universale (58), ossia ricondotto al « modello primordiale » comune a entrambi, consente alla psiche individuale, tanto di conservare la sua forma unica dì espressione, quanto di fonderla con quella del modello simbolico collettivo, universalmente umano.

53) C. G. Jung. Transformation Symbolism in ths Mass. C. W. n. 11.

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 un qualcosa di fascinoso che minaccia di lacerare chi ne è toccato, qualora non riesca ad essere inserito in un simbolo collettivo. Come dovette apparire tremendo e minaccioso al santo Niklaus von der Fiùe 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 però 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 tanto meno della volontà, ma di un « processo di sviluppo psichico che si esprime in simboli » (59). Ciò si può osservare in maniera particolarmente chiara nei « sìmboli religiosi ». Essi non sono frutto di meditazione ma « prodotti spontanei » del'attività psichica inconscia; essi sono cresciuti a poco a poco nel corso dei millenni; essi hanno « carattere di rivelazione » (60). Per questa ragione Jung afferma:

(59) C. G. Jung, Il mistero del fiore d'oro (in collaborazione con R. Wilhelm). Laterza, Bari 1936, pag. 23.

(60) C. G. Jung, The Soul and thè Death. C. W. n. 8, par. 805.

« 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 incomprensibile se i simboli religiosi non fossero per lo meno verità naturali psicologiche» (61). 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 » (62). Se si vuoi 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). E' per questo che, secondo Jung, in un trattamento analitico ogni simbolo dev'essere colto nel suo contesto sia collettivo che individuale di significato, e, per quanto è possibile, essere compreso e interpretato sulla base di entrambi.

(61) Ibid.

(62) C. G. Jung, The SI te of Psychotherapy T day. C. W. n. 10. pag. 17

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 (63). A questo possono ricondursi per esempio i punti di contatto tra i simboli religiosi individuali di numerosi mistici e i simboli ufficiali delie diverse religioni. Il pericolo che ciò rappresenta per le religioni e le misure di difesa adottate (come ad esempio le scomuniche ecc.) acquistano in tale connessione un senso più ampio.

(63) Si confronti il sii bolismo trasformativo ne la Messa Cattolica e n mitologemi e sogni d gli uomini moderni, il e modello base è spes: molto simile.

« 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 cosi anche oggetto dei più vari possibili tentativi d'interpretazione razionalistica » (64). I_'« archetipo del materno » per esempio è gravido di tutti gli aspetti e 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 (su! piano della vita individuale) della propria madre naturale. Allo stesso modo anche « il padre » è innanzitutto un'immagine di Dio (65) onnicomprensiva, la quintessenza di tutto il « paterno », un principio dinamico che vive nell'anima del bambino come un archetipo potente (66). 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 (67). In senso simile già Goethe diceva: « SI vero simbolismo si ha quando il particolare rappresenta il generale, non come sogno e ombra ma come viva e istantanea rivelazione dell'insondabile » (68).

L'esempio più imponente di simboli collettivi è dato dalle mitologie dei popoli. I racconti e le favole, i cui motivi fondamentali si ritrovano presso la maggior parte dei popoli, appartengono a una categoria

(64) C. G. Jung, K. Kerényi, Prolegomeni allo studio della mitologia. Einaudi, Torino 1948, pag. 138.

(65) A questo proposito si tenga presente ciò che afferma Théodore Bovet: « La scienza non potrà mai incontrare Dio: il suo sistema concettuale è adattato soltanto alle ombre lasciate dalla Sua luce » (Die Ganzheit der Person in der àrtzlichen Praxis, 1940, pag. 116).

(66) C. G. Jung, Il problema dell'inconscio nella psicologia moderna. Einaudi, Torino 1964, pag. 130.

(67) C. G. Jung, The Philosophica! Tree. cit.

(68) W. Goethe, Maximen und Reflexionen, cit. n. 314.

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 (69). « Sebbene tutto il nostro mondo di rappresentazioni religiose sia costituito di immagini antropomorfiche 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 refutare » (70).

(69) C. G. Jung, Psicologia e Alchimia, cit. pag. 28

(70) C. G. Jung, Risposta a Giobbe. Il Saggiatore, Milano 1965, pag. 10.

E' merito di Jung l'aver richiamato l'attenzione nelle sue analisi 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» (71); è qualcosa che è cresciuto spontaneamente nella psiche e non qualcosa di elaborato intellettualmente, come pensano molti scettici. « Essi contengono una conoscenza dei misteri dell'anima difficilmente superabile ed espressa in grandi immagini simboliche» (72); ciò spiega la loro influenza viva e spesso sorprendente, sull'animo di tanti uomini.

(71) C. G. Jung, Psicologia e ReHgione. Comunità, Milano 1962, pag. 69.

(72) C. G. Jung, Psicologia del transfert, cit. pag. 38.

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 manifestazione presentino paralleli spesso sbalorditivi, che essi 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 tradi-

zionali 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 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, Kàroly Kerényi, che ha dedicato al problema già molti scritti, dice molto pertinentemente: « II 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, certo con **opere** musicali: 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, bensf tenendolo presente e lasciando che comunichi da sé il proprio senso » (73).

(73) C. G. Jung, K. Kerényi, Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia, cit. pag. 16.

Archetipi, mitologemi e musica sono tessuti della stessa stoffa, della stoffa archetipica primordiale del mondo vivo, e anche ogni futura visione del mondo e dell'uomo deriverà 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 speci-

floamente umano — sia sul piano biologico-pulsionale che su quello immaginifico-spìrituale — 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 rappresentano la manifestazione spontanea della sua natura autentica, essenziale, i secondi sono per cosi 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 « -ìsmi » hanno anche un fondamento archetipico in quanto è tipico della specie umana contrapporre alla potenza dell'inconscio collettivo le potenze della coscienza collettiva. 1 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'al-

tro 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 »; cosi afferma Jung (74). L'inghiottimento da parte della coscienza collettiva cosi come il decadimento nell'inconscio collettivo privano l'Io della sua autonomia. Il risultato nel primo caso è l'uomo massa, nel secondo l'individualista isolato e l'eccentrico o il fanatico, nuovamente vittima delle proprie pulsioni. Quando il contenuto di un simbolo si esaurisce, vale a dire quando il segreto in esso contenuto viene reso totalmente accessibile alla coscienza e quindi razìonalizzato, oppure quando è scomparso dalla coscienza, ossia è di nuovo ricaduto totalmente nell'inconscio e il simbolo ha quindi perduto la sua numinosità e opacità archetipica, allora rimane per così dire solo l'involucro del simbolo e forma una parte della coscienza collettiva. I contenuti della coscienza collettiva sono per cosi dire gusci vuoti degli archetipi, simulacri dei contenuti dell'inconscio collettivo, il loro **riflesso formale.** In questa loro qualità, essi 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 di opinione, che occasionalmente fanno uso per i propri scopi anche di simboli autentici, come accadde per esempio con la croce uncinata nel nazionalsocialismo. A cominciare dal piuttosto 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 tutta una serie indefinita di regole, costumi e leggi, di sistemi e teorie destinati a mettere in catene, sin dalla nascita, le naturali disposizioni dell'uomo. Contrariamente al simbolo vero e proprio,

(74) C. G. Jung, Lo spirito della psicologia. Si trova **in:** « **Questa è la mia** filosofia» **opera collettiva a cura di W. Burnett.** Bompiani, **Milano 1962,** pag. **220.**

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 cosi più di un intellettuale soccombe alle parole d'ordine degli « -ismi » e delle proibizioni e ordini collettivi che gli vengono dall'esterno, mentre rimane senza comprensione di fronte ai simboli che emergono dall'interno di sé, e ciò perché la sua mente già da tempo ha perso qualunque rapporto con le altre parti del suo essere.

Spesso agiamo e pensiamo — per cosi 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 impresso, ciò che abbiamo udito o letto, e poiché tale processo è irriflesso e automatico, noi 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 lo 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 come a quella della coscienza collettiva, tenendo conto di entrambe in ugual modo.

Simboli del processo di individuazione.

Tra i simboli individuali bisogna porre in particolare rilievo quelli che caratterizzano il cosiddetto processo di individuazione: un processo psichico di svi-

luppo 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. Una variegata successione di simboli accompagna il processo e ne segna le tappe come pietre miliari. Essi si fendano su determinati archetipi, che si manifestano normalmente nel materiale dell'inconscio, ad esempio in sogni, visioni, fantasie ecc, e costringono l'individuo a un accomodamento.

La « veste » in cui appaiono come il momento della loro comparsa sono sempre altamente caratteristici della situazione specifica della coscienza dell'individuo; posseggono nei suoi riguardi 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 figura positiva o negativa, attraente o ripugnante. Tuttavia, qualunque forma possa assumere, esso 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 sovrumana e che possono essere classificati secondo una serie di tipi; « i principali sono: l'ombra, il vecchio, il fanciullo (compreso l'eroe giovanetto), la madre (« madre primordiale », « madre terra ») quale personalità sovraordinata... e l'opposto corrispondente, la fanciulla, e infine l'anima nell'uomo e l'animus nella donna (75), 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, oppure sono molte volte anche di tipo puramente astratto, geometrico come ad esempio i mandala, che devono essere considerati come simboli dell'« ordine primordiale della psiche totale » (76). Cer-

'5) C. G. Jung. K. Ke ;n , Prolegomeni, cit. 23 225.

": C G. Jung, Synchro- : :y: cit.

to non è possibile offrire in maniera cosi generica una rigorosa delimitazione perché la somiglianzà di questi simboli individuali con quelli puramente collettivi è spesso cosi sbalorditiva che solo un attento lavoro di verifica e di confronto può 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, cosi anche la psiche dell'uomo è orientata verso un pieno sviluppo, verso la sua totalità, anche se egli non è cosciente di tale fatto o si oppone alla sua realizzazione. La via dell'individuazione — anche se inizialmente solo come « traccia » — è quindi incisa profondamente 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 dì empiricamente dimostrabile da parte della nostra natura inconscia. E' 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 » (77).

(77) C. G. Jung, Risposta a Giobbe, cit. paq. 166.

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; tuttavia ci si dovrebbe 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 » (78) (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 persino 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 solo da pochi « riconosciuti ». 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 suo rivestimento appropriato per il numinoso. O mette a nudo il segreto o lo nasconde sino all'irriconoscibilità. La psicologia junghiana è uno dei molti tentativi di trovare la nuova « veste », il nuovo linguaggio e il nuovo punto che possano aiutare l'uomo di oggi, orientato razionalisticamente, indicandogli la via per cogliere nuovamente l'irrazionale e procurargli una comprensione di esso. Essa è in grado di soddisfare la sua brama dell'irrazionale — che per lo più si perde in vie sbagliate o indirette — ritornando all'eterno media-

(78) C. G. Jung, The Tibetan Book of thè Dead. C. W. n. 11, par. 845.

tore tra ciò che è afferrabile con la ragione e ciò che non lo è: al simbolo.
Ogni mito deve rinnovarsi, proprio come il re neile favole deve cedere il suo regno al figlio non appena questi ha compiuto le imprese necessarie, ossia è divenuto maturo per esso. Allo stesso modo i miti dovettero essere ritradotti in ogni tempo nel linguaggio psicologico dominante per trovare 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, cosi anche la nostra odierna terminologia psicologica non è meramente razionale. Essa è troppo implicata nella nostra ben protetta vita intima, troppo costretta a esprimere ancora idee solo oscuramente presagite. Se perciò vogliamo esperimentare nuovamente il mito come un'attività incessante delle profondità del nostro inconscio e comprenderlo rettamente, dobbiamo cominciare col tradurlo nel nostro iinguaggio, anche quando a volte possa sembrarci di averne perduto il nucleo e smarrito il senso vero. Si tratta però di una conclusione ingannevole; perché, noi, al contrario abbiamo salvato l'essenza del mito e attraverso concetti linguistici corrispondenti
10 abbiamo inserito nel nostro mondo di pensiero.
Un resto di mistero in verità permane ancora; non è potuto né potrà mai essere tradotto in concetti astratti, in un linguaggio discorsivo. L'unica espres sione ad esso adeguata rimane l'immagine, il sim bolo. Cosi ogni uomo e ogni epoca da ai suoi sim boli una nuova veste, e quella « eterna verità » che
11 simbolo trasmette, può parlarci in uno splendore sempre rinnovato. La « metamorfosi degli dèi » nel nostro mondo intemo ed esterno è inesauribile e incessante. Perciò si può dire con ragione che ogni tentativo di spiegazione psicologica è in sostanza 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 » (79).

(79) C. G. Jung, Tipi psicologici, cit. pag. 257-258.

(Trad. a cura della Casa Editrice BORINGHIERI)

Presentiamo al lettore parte del capitolo dedicato al simbolo, nel volume: « Complex / Archetypus / Symbol in der Psychologie C. G. Jungs », Rascher, Zùrich 1957. Il libro sarà pubblicato dall'editore Boringhieri che qui si ringrazia per la gentile concessione.

La luna e la coscienza matriarcale n

Erich Neumann

Nella «Storia ed origine della coscienza» (1) è analizzata una successione di fasi nella quale fio si libera dall'inconscio, dalla situazione uroborica (2) iniziale e alla fine del processo si pone come centro della moderna coscienza occidentale, di fronte all'inconscio come sistema psichico separato da sé. In questa evoluzione che porta alla liberazione dallo strapotere dell'inconscio la simbologia della coscienza è maschile, mentre quella dell'inconscio, come insegnano la mitologia e la simbologia dell'inconscio collettivo, è femminile, in quanto in opposizione all'emancipazione dell'Io.

La fase nella quale la coscienza dell'Io nel suo rapporto con l'inconscio è ancora infantile, cioè relativamente dipendente, viene rappresentata nel mito con l'archetipo della Grande Madre. Noi indichiamo la costellazione di questa situazione psichica e le sue forme di espressione e proiezione come « matriarcato » e chiamiamo, al contrario, « accento patriarcale » dello sviluppo della coscienza la tendenza dell'Io a liberarsi dall'inconscio e a dominarlo.

(1) Erich Neumann, Ursprungsgeschichte des Bewusstseins Rascher Verlag, ZOrich 1949 (Trad. inglese: Pantheon Books, New York 1954).

(2) L'uroboro è il serpente circolare, simbolo **di** una situazione psichica inconscia, in sé conclusa, unità originaria (Confronta: Ursprungsgeschichte des... cit.).

Il matriarcato ed il patriarcato sono quindi stadi psichici caratterizzati da uno sviluppo differente della coscienza e dell'inconscio, ed in particolare da differenti atteggiamenti dell'uno verso l'altro. Matriarcato perciò non significa solo il dominio dell'archetipo della Grande Madre, ma in generale una situazione psichica totale nella quale l'inconscio (e la femminilità) dominano mentre la coscienza (e la maschilità) non sono ancora pervenute all'autonomia e all'indipendenza (3). In questo senso uno stadio psichico, una religione, una nevrosi e anche uno stadio dello sviluppo della coscienza possono essere chiamati matriarcali, e patriarcale non significa dominio sociologico dell'uomo, ma piuttosto predominanza di una coscienza maschile alla quale è riuscita la separazione dei sistemi coscienza-inconscio e che si è affermata abbastanza solidamente nella sua opposizione all'inconscio e indipendenza da esso. La donna moderna deve quindi percorrere anch'essa tutti gli stadi dello sviluppo che porta alla formazione della coscienza patriarcale che è tipica e naturale della situazione del conscio occidentale e dominante nella cultura patriarcale.

Accanto a questa « coscienza patriarcale » esiste però anche una « coscienza matriarcale » il cui agire è nascosto ma significativo. Essa fa parte di quello strato matriarcale della psiche che è all'origine del primo sviluppo culturale nella preistoria dell'uomo. E' caratteristica della spiritualità femminile — al di là dell'acquisizione della coscienza patriarcale da parte della donna —, ma ha una parte importante anche nella vita dell'uomo. Cioè, dovunque la coscienza non ancora (o non più) patriarcale non si è distaccata dall'inconscio, predomina la « coscienza matriarcale » nella preistoria umana cosi come nella fase ontogeneticamente corrispondente dell'infanzia; nell'uomo, ad es., predomina come influsso più intenso dell'Anima, che rappresenta il lato femminile della sua psicologia, in crisi spirituali e nei processi creativi. La breve rappresentazione dello sviluppo del femminile esposta in altro luogo (4) costituisce il complemento neces-

(3) « Maschile » e « femminile» sono termini simbolici e non vanno identificati concretamente con « uomo » e « donna » come portatori di caratteristiche sessuali precise. L'uomo e la donna, da un punto di vista psicologico, sono bisessuali, in quanto nel loro inconscio ci sono anche istanze del sesso opposto. «Anima» per l'uomo, e « Animus » ner la donna. Si consulti:
C. C. Jung, L'Io e l'inconscio. Boringhieri, Torino 1967, pag, 104.

(4) Erich Neumann, Die

sario per una comprensione della « coscienza matriarcale » che solo nella forma ad essa propria risalta sullo sfondo di questo sviluppo graduale. E' la coscienza del femminile accordata alla fase uroborica patriarcale che noi indichiamo come « coscienza matriarcale» e che, come l'Io di questo stadio, non è sviluppata con la stessa autosufficienza dell'Io cosciente patriarcale. Ma sia per l'uroboro patriarcale che per la coscienza matriarcale è caratteristico lo stesso simbolo: la luna. Il simbolo lunare è cosi pregno di significati che sembra del tutto impossibile dimostrare la sua attinenza univoca alla femminilità, e infatti si presenta in forma femminile, maschile ed ermafrodita. Nel mito troviamo il sole come compagna femminile della luna e più spesso la luna come compagna del sole. La fase di luna nuova può essere vista come morte della luna nell'abbraccio del sole, ma anche come morte dell'uomo lunare buono nell'abbraccio della donna solare cattiva; viene anche spiegata come morte del femminile dopo il compimento della nascita o dopo l'abuso sessuale, ma anche come ritorno alla vita della luna affamata ad opera della sorella che la nutre. Quando il sole e la luna sono fratelli, la luna può essere a volte maschile, a volte femminile, e l'allontanarsi e riavvicinarsi reciproco viene interpretato come nostalgia della luna-uomo per la sorella solare o anche come nostalgia del fratello solare per la sorella lunare. Può anche significare la fuga della luna dal sole inseguitore o il desiderio della luna per il sole (5).

La diversità degli aspetti attribuiti alla luna, a volte come maschile rapportato al femminile, a volte come femminile verso il maschile, che si esprime anche nella diversità delle sue fasi (ad es. come falce crescente o calante può essere considerata maschile e come luna piena femminile) (6) porta anche alla concezione, altrettanto diffusa nella mitologia, che la luna sia ermafrodita.

Anche se tentiamo di discernere una legge in queste attribuzioni apparentemente arbitrarie, dobbiamo riconoscere dalla mutevolissima simbologia della

psychologischen Stadien der weiblichen Entwick-lung. Si trova in: Zur Psy-chologie des Weiblichen. Rascher Verlag, ZOrich 1953. Il saggio: Die psychologischen Stadien.. è tradotto in inglese con il titolo: Thè psychological Stages of Feminine Deve-lopment. Spring 1959.

(5) Per ciascuna di queste situazioni mitologiclie e per molte altre ancora esiste una grande documentazione che potrebbe essere citata ma non in questa sede, in quanto il nostro interesse consiste nell'illustrare il fenomeno e non nell'accumulare materiale amplificativo. Comunque, si confronti:
Hans Kelsen, Società e natura. Einaudi, Torino 1953, pag. 211; Robert Briffault, Thè Mothers. London and New York

1927, Voi. 3; Riihie, Son-ne und Mond im primiti-ven Mythos, eco. (6) John Layard, Thè Mak-ing of Man in Malekula. Eranos - Jahrbucher XVI. Rhein - Verlag, Zurich 1948.

luna che nessun simbolo è « assoluto », ma che ha un significato solo in quanto immesso in una totalità simbolica più ampia, la quale viene determinata dalla fase della coscienza in cui si presenta ed a cui è associata. Perciò dobbiamo distinguere se la simbologia lunare appartiene ad un mondo matriarcale dominato dal femminile e dall'inconscio, oppure ad un mondo patriarcale, dominato dal maschile e dalla coscienza.

E' necessario innanzitutto astrarre dall'opinione per noi corrente che la luna riceve la sua luce dal sole perché astronomicamente la luce della luna in tutte le sue fasi è solo luce solare riflessa. Questa circostanza che compare già con i presocratici greci e viene ancora posta in discussione da Agostino (7), non è affatto « ovvia ». La più tarda scoperta astronomica della dipendenza della luna dal sole non fa che divenire espressione e simbolo della sottomissione della luna nel mondo patriarcale, nel quale il sole ed il giorno, e con essi la coscienza umana nel suo aspetto maschile, hanno assunto la posizione predominante. In questo mondo la luna è femminile ed il sole maschile e nello stesso tempo la solarità maschile è il principio luminoso e creativo e la lunarità femminile il principio ricettivo della luce e dipendente. Ad es. le molte identificazioni di deità femminili con la luna nell'ellenismo sono anch'esse espressione di questa rivalutazione patriarcale. Quasi sempre si tratta di sottomissione o associazione di « spose » che vengono dominate dal dio solare. Però nel passato di queste dee troviamo in abbondanza anche rapporti completamente differenti con la maschilità e con il sole.

(7) Hugo Rahner, Mysterium Lunae. Eranos - JahrbOcher X. Rhein - Verlag, Zurich 1943. Traduzione inglese in: Greek Myths & Christian Myste-rys. Burns & Oates, Lon-don 1963, pag. 154.

Per il mondo antico ogni fase lunare è essenziale in quanto manifestazione dell'essere lunare così come le fasi della vita sono manifestazione dell'essere dell'uomo. Su queste fasi lunari viene proiettato l'evolversi delle costellazioni psichiche caratteristiche della donna, o nelle quali la donna sperimenta il suo rapporto con l'uomo.

Nel tardo strato patriarcale il sole può essere maschile e la luna femminile; come fratelli possono

assumere ambedue i sessi, oppure, come nello stadio matriarcale, valere come maschile; comunque il rapporto sole-luna verrà sempre percepito mitologicamente come un importantissimo evento celeste e sentito soprattutto come rappresentazione simbolica del rapporto fra i sessi. Il tipo di questo rapporto dipende dallo stadio di sviluppo psichico nel quale ha luogo. L'ordinamento patriarcale è l'esatto rovesciamento del precedente ordine matriarcale in cui predominava il femminile. Non importa se nel matriarcato la luna è associata alla notte come deità maschile e ne è figlio — spesso addirittura figlio morente nella fase del novilunio — o se il sole ed il giorno ne sono i nati. In ambedue i casi, la cui diversità non interessa in questa sede, viene sottolineata la dipendenza del maschile dalla maternità feconda del femminile notturno. Come spesso accade in Oriente (8) in questo stadio la luna può possedere caratteri del mondo superiore e vitali e il sole caratteri del mondo sotterraneo e notturni; il principio predominante è però la femminilità che muore nel novilunio e riceve il sole nella morte.

La luce nascente dall'abbraccio solare non è generata e neanche donata dal sole, ma solo da lui suscitata ed accesa, poiché per la femminilità matriarcale della luna vale lo stesso che per il legno femminile, il quale per sua natura contiene in sé il fuoco, e l'elemento penetrante maschile lo suscita solamente, ma non lo genera (9). Cioè nello stadio matriarcale, anche se la luna femminile muore nel novilunio e viene a contatto con il sole in un rapporto di vita e di morte, le fasi lunari vengono intese come fasi dell'essere femminile indipendenti dal sole, ad es. anche come fasi della gravidanza (10). Infatti una delle tipiche « associazioni » fra luna e femminilità si basa sul crescere e decrescere della luna legato al carattere essenziale della fecondità, a confronto del quale la maschilità non ha nulla di simile da porre. Nello stadio matriarcale il punto focale sta nei fenomeni del cielo notturno; questo stadio rappresenta cioè una psicologia notturna e

(8) A. Jeremias, Hand-buch der altorientalischen Geisteskultur. Leipzig, 1913.

(9) Questi problemi verranno svolti ampiamente nel libro « Psychologie des Weiblichen », cit.

(10) Hans Kelsen, Società e natura. Einaudi, Torino 1953, pag. 80.

lunare. Il mondo diurno e solare della coscienza è più sbiadito perché, secondo l'interpretazione psicologica, l'umanità di questo stadio vive ancor più nell'inconscio che nella coscienza e perché non ha ancora completato lo sviluppo che culmina nell'autocoscienza del conscio patriarcale. Sebbene nello stadio antico matriarcale la luna sia maschile, ed in quello successivo patriarcale sia femminile, sostenere che la simbologia maschile della luna è stata poi sostituita da una femminile sarebbe una semplificazione grossolana (11).

Indipendentemente dallo stadio di evoluzione della coscienza ed anche dal fatto che essa sia predominante nella psicologia femminile o in quella maschile, la luna è essenzialmente legata alla femminilità. In ogni caso ne è uno dei simboli centrali, sia che simbolizzi come figura virile le componenti maschili della vita femminile nello stadio matriarcale, sia che in forma femminile simbolizzi le componenti femminili della vita maschile nello stadio patriarcale.

L'inno al dio-luna di Ur esprime forse nella forma più bella la pluralità della natura maschile, femminile ed ermafrodita della luna. Esso dice:

« Potente torello con spesse corna, membra perfette con barba color azzurro, pieno di forza e di vigore.
Frutto generato da sé stesso, di nobile figura, splendido a guardarsi, della cui opulenza la vista non si può stancare;
Grembo materno, generatore del tutto, che ha un asilo luminoso presso le creature viventi;
Clemente, misericordioso padre, che tiene nella sua mano la vita di tutta la terra » (12).

« Potente torello con spesse corna, membra perfette, con barba color azzurro, pieno di forza e di vigore ». Questa immagine della luna come toro e fecondatore, come forza fallica e dionisiaca che accresce la vita e si trova, come adolescente amato e uomo, come portatore di piacere e procreatore, nel punto centrale della vita femminile matriarcale, questa immagine appartiene ancora alla fase della

(11) Non è possibile esaminare completamente la compensazione del principio di coscienza Rer mezzo della luna, nel quale ad una coscienza femminile matriarcale corrisponde un animus lunare maschile e ad una coscienza maschile-patriarcale corrisponde un'anima lunare femminile. Ad es., come abbiamo visto, a livello matriarcale la natura periodica delle fasi lunari può essere concepita come femminile. Al contrario, nella psicologia patriarcale dell'ebraismo, il maschile può sperimentare sé stesso come luna femminile di fronte ad un principio divino solare superiore, se la coscienza religiosa maschile si identifica con l'anima lunare femminile. Caratteristica di ciò è la identificazione luna-Giacobbe nell'ebreo Midrasch. Altrettanto si trova nella «abbaia. Rapporti simbolici analoghi valgono collettivamente nell'identificazione della Chiesa con la luna (Rah-ner, v. sopra) e individualmente dove, come ad es. nella mistica, l'anima individuale assume un carattere lunare passivo di fronte alla divinità.

(12) A. Ungnad, Die Reli-gion dar Babylonier und Assyrer. Jena 1921, S. 165.

« Grande Madre » ed al suo rituale di fecondità che doveva garantire le necessità elementari dell'umanità, specialmente il cibo. La luna, il cui crescere, decrescere e ritornare fu per l'umanità antica il più impressionante di tutti i fenomeni celesti è Signora sia de! periodo celeste-cosmico, sia del periodo terreno femminile, il cui ritmo di ventotto giorni è analogo al ritmo celeste ed è il corrispondente terreno più visibile di un evento celeste superiore. I campi soggetti alla luna sono svariati e, come vedremo, niente affatto limitati all'ambito psicobiologico.

Come simbolo della figura celeste crescente e sempre in mutamento la luna è Signore archetipico delle acque, dell'umidità e della vegetazione, cioè di tutto ciò che vive e cresce. E' il Signore della vita psicobiologica e perciò della femminilità nella sua essenza archetipica, la cui rappresentante umana è la donna terrena. Essendo Signore del mondo psicobiologico, dell'umido e della crescita, essa domina le acque degli abissi, i fiumi, i mari, le sorgenti e i succhi. Questo è il mondo originario dell uroboro nutritore » della preistoria, in cui la vita come nutrimento e fertilità era la meta centrale dell'umanità (13). La fertilità degli animali selvatici, degli armenti, dei campi e del gruppo umano è il punto centrale di questo mondo che è quindi essenzialmente il mondo della femminilità, di ciò che nutre e partorisce, e cioè il mondo della Grande Madre sul quale predomina la luna.

A questa fertilità che l'uomo venerò nella donna come Signora del grembo partoriente e del seno nutritore, del sangue e della crescita, si rivolge fin dagli inizi il rituale della fertilità, come tentativo dell'uomo di influenzare, con l'aiuto della magia, le forze numinose da cui dipende il nutrimento e con esso la vita. Perciò la fertilità dipende in grande misura dall'attività magica del femminile (14) alla quale presiede la luna, in quanto forza transpersonale che la dirige. Incantesimo, magia, ispirazione ed oracolo appartengono quindi sia alla luna che al femminile, il quale è sciamano, sibilla, profetessa

(13) Erich Neumann, Ursprungsgeschichte des ... cit.

(14) Robert Briffault, op. cit.

e sacerdotessa (15). Le ricerche di Briffault hanno dimostrato che la luna e la mitologia lunare hanno giocato un ruolo predominante nella storia primordiale dell'umanità, ma, almeno per ciò che stiamo descrivendo, sono altrettanto importanti le sue indicazioni sull'importanza predominante del femminile e sull'associazione ad esso della luna come principio maschile (16).

Come caratteristiche archetipiche maschili della luna possiamo raggruppare le seguenti, diffuse su tutta la terra: la luna è « Il Signore delle donne », non è solo il loro amante, ma addirittura il loro vero sposo, accanto al quale l'uomo reale terreno compare soltanto come « co-sposo ». La luna è Signore della vita femminile più intima e vera che inizia con la comparsa delle mestruazioni, l'emorragia mensile. La mestruazione viene causata dalla luna che violenta la donna ed in un certo senso la « deflora spiritualmente ».

La deflorazione spirituale è, come sostiene giustamente la saggezza archetipica dell'inconscio, il momento decisivo nel destino della donna. Con la mestruazione la fanciulla diviene donna, secondo la natura come diciamo noi, ad opera della divinità — della luna — come diceva l'umanità antica. La deflorazione materiale ha così un ruolo subordinato. Presso i popoli primitivi il rapporto sessuale con il quale avviene la deflorazione materiale inizia spesso già nell'infanzia. In molte culture la deflorazione associata alla fuoriuscita di sangue è considerata magicamente pericolosa e perciò sacralmente negativa; per questa ragione viene compiuta con oggetti sacri, da sacerdoti o da stranieri e cioè non da appartenenti al gruppo, che potrebbero essere infettati da questo atto. Solo quando la donna assume nel mondo patriarcale valore di proprietà, o meglio di mezzo per aumentare la proprietà, l'integrità della vergine e con essa la deflorazione materiale assumono valore positivo e indirettamente diventano anche per la donna un avvenimento importante da cui dipende la sua vita futura di donna. In ogni caso la mestruazione, come deflorazione

(15) Ibid., II, pag. 502 e

(16) Esther Harding, Woman's Mysteries. Long-mans, Green & C., New York 1935. I nostri risultati concordano so!o in

spirituale, determina la vita femminile indipendentemente dalla vantazione o svalutazione che le culture hanno di volta in volta operato. La fecondazione e la fertilità non vengono poste, come sappiamo, in diretto rapporto con l'atto sessuale — e ciò è comprensibile perché le relazioni sessuali iniziano ancor prima che cominci l'epoca della fertilità e durano ancora quando questa è terminata. Matrimoni rimangono sterili, donne non sposate delle quali nessuno crederebbe che possano avere rapporti con uomini, ad es. idiote, malate di mente, deformi, ecc. rimangono incinte. Mentre il rapporto sessuale non è legato con evidenza alla fecondazione, la connessione fra la comparsa delle mestruazioni e la possibilità di fecondazione, cosi come fra l'essere fecondata e l'interrompersi della mestruazione, o la fine delle mestruazioni e la fine della fertilità, è evidente per la mentalità primitiva.

Che la luna, Signore della mestruazione e della fertilità, venga considerata come fecondante indica, sul piano psicologico, che il rapporto sessuale con l'uomo reale viene percepito ad un livello diverso da quello della mestruazione, della gravidanza e della nascita. E' tipica dello stadio matriarcale della psicologia femminile una totale o relativa mancanza di rapporto del femminile con il maschile. Il rapporto sessuale non viene vissuto dalla donna come fenomeno individuale, rilevante, riferito all'uomo come individuo. Nella cultura primitiva con la sua generale o temporanea promiscuità sacrale, rintracciabile in molti luoghi anche se non necessariamente corrispondente alla situazione sessuale originaria, il rapporto sessuale viene sperimentato dalla femmina come gioco variabile, effimero, caratterizzato dal piacere. La mancanza di un legame amoroso individuale e la preponderanza della situazione sociale nella scelta del partner matrimoniale dicono che nello stadio matriarcale della psicologia femminile l'esperienza di una sessualità senza oggetto, delle mestruazioni, della gravidanza e della nascita — come anche, più tardi, del rapporto

con il bambino — sono legate molto più strettamente con la vita inferiore della donna che non il rapporto con l'uomo reale.

La situazione fondamentale di questo stadio, e cioè che il rapporto con la maschilità compare più come fenomeno sociale che spirituale, porta al fatto che (come abbastanza spesso capita nella psicologia delle moderne nevrosi femminili) le esperienze inferiori della femminilità legate alla vita sessuale non sono in rapporto con l'uomo terreno, individuale e non vengono rapportate a lui, ma proiettate lontano, su una figura transpersonale ed impersonale, e vengono vissute come provenienti da essa, e cioè dalla « luna ». Cosi la luna è Signore delle donne in quanto Signore della loro deflorazione inferiore, perché la donna riceve la mestruazione dall'invisibile rapporto notturno con essa. La luna è il fecondante ed il « vero » padre dei figli, ma è anche il Signore dell'estasi e dell'ebbrezza, e quindi Signore dell'anima e del rapimento orgiastico.

In altre parole l'appartenenza della femminilità alla luna è una tipica participation mystique, nasce da un'esperienza inconscia di identità con essa. In ogni esperienza essenziale della sua esistenza la femminilità si riconosce legata alla luna e identica ad essa, dipendente e ad essa congiunta. Il rapporto della femminilità con la luna si rispecchia nel rapporto della luna con la terra e con la vita. Come già ha indicato Bachofen, il fatto che la luna venga considerata come terra celeste e che le dee terrestri siano per lo più anche dee lunari, testimonia la diversità degli stadi della psiche femminile che si rispecchia nella terra, nella luna e nel loro rapporto reciproco. Il « mondo sublunare » è, visto da parte maschile e solare, il disprezzato « mondo matriarcale ». Contenuto e simbologia della coscienza matriarcale si basano però in gran parte su questo carattere unitario della femminilità, per la quale il cielo notturno e la[1] terra sono il grande uovo circolare dell'uroboro matriarcale in mezzo al quale si trova la luna, che, come uovo d'argento, rappre-

senta ad un livello superiore l'uovo oscuro che la circonda, e lo illumina.

« Frutto generato da sé stesso » « Grembo materno », generatore dei tutto — abbastanza stranamente viene qui usata per la luna una terminologia che appartiene profondamente all'autocoscienza dello stadio matriarcale, in cui la femminilità riconosce e onora sé stessa come origine della vita. « Grembo materno, generatore del tutto, frutto generato da sé stesso » questa è l'invocazione alla grande dea della umanità primitiva, la quale è cielo notturno quindi luna, e partorisce quest'ultima in forma maschile (17).

Il rapporto della femminilità con la luna va ben oltre il suo aspetto di fertilità biologica ed anche fallico-ctonica. Abbiamo già sottolineato che la luna è anche Signore dell'incantesimo e della magia della fecondità, ma il suo significato spirituale non si limita al rapporto sacrale selettivo che la femminilità possiede, come profetessa e come sibilla.

Parti importanti della cultura primitiva dell'uomo sono create dalla femminilità e dal suo spirito inventivo. Operazioni elementari come la conservazione del fuoco, la preparazione dei cibi e delle bevande inebrianti, la confezione degli abiti, la filatura, la tessitura, la fabbricazione dei vasi eco. appartengono al dominio originario della femminilità. In principio queste non sono prestazioni « tecniche » nel senso della coscienza patriarcale, ma piuttosto rituali carichi di significati simbolici. Bisogna piuttosto definirli come misteri originari in quanto si tratta di misteri di un'attività simbolica inconscia, e non ancora di un'attività conoscitiva.

Con sbalorditiva coerenza però anche qui l'attività del femminile viene oscurata da quella della luna, poiché questa si presenta come filatrice e tessitrice, Signora della cottura, della fabbricazione dei vasi, dell'intrecciare, come inventrice degli abiti e dell'ornamento del corpo, ed anche in questo si dimostra Signora della vita femminile (18).

A questo punto è facile comprendere, anche se per ora solo superficialmente, il significato della luna

(17) La bisessualità della luna si esprime nel mito platonico anche nella teoria che gli uomini derivano dal sole, le donne da Venere e gli ermafroditi dalla luna. La bisessualità è una caratteristica del-l'uroboro il quale contiene in sé il femminile ed il maschile.

(18) Robert Briffault, op. cit., II, pag. 624 e segg.

che ci interessa di più e cioè il significato spirituale. L'attività spirituale originaria dell'inconscio è il cadere nella sua imprevidibilità « lunatica » cioè lunare; il suo campo più prossimo, al quale appartiene più propriamente è la produttività spirituale non sistematica dell'umanità primitiva e ancor più del femminile. L'ispirazione e l'intuizione sono la espressione del potere spirituale dell'inconscio, del lumen naturae (19) del mondo notturno femminile, nel quale la sua oscurità si illumina improvvisamente per ispirazione.

(19) C. G. Jung, Alchemi-cal Studies. C. W. n. 13, pag 115: «La luce naturale è una comprensione intuitiva delle circostanze, una specie di illuminazio-ne»

Questo numen viene sperimentato come proiezione sulla luna, simbolo spirituale centrale dell'inconscio legato alla femminilità, nella quale perciò vediamo la figura centrale della « coscienza matriarcale ». Nel linguaggio della psicologia analitica potremmo quindi dire che la luna è il centro archetipico del mondo dello spirito e dell'animus femminile. Ma anche questa definizione non è sufficiente se noi differenziamo ulteriormente il concetto di animus, oltre quanto è stato fatto finora.

Noi distinguiamo tre strati del mondo dell'animus (Animus-Welt), i quali sono rapportabili ai tre differenti livelli di sviluppo della psiche femminile, al patriarcato, al matriarcato ed allo strato urobo-rico. Il mutamento in cui la psiche femminile viene coinvolta durante il suo passaggio dal rifugio nell'uroboro materno al matriarcato e successivamente da questo alla vita nel mondo patriarcale, influenza anche quella struttura parziale della psiche che noi chiamiamo animus, e cioè il lato spirituale maschile della femminilità. Questi differenti livelli si possono riconoscere sia nelle proiezioni collettive del mondo mitico che nelle proiezioni individuali della donna moderna.

Lo strato più superficiale e più tardo del mondo dell'animus ha origine nel patriarcato. Questo mondo si manifesta con opinioni e frasi che, ad una osservazione più ravvicinata, si rivelano come patrimonio spirituale maschile e patriarcale. Derivano dal mondo della coscienza e dello spirito maschili che sono per la femminilità impropri ed estranei. In

essi si esprime il dominio inferiore del patriarcato sulla femminilità e perciò questo strato animus non appartiene in realtà alla natura femminile, ma piuttosto alla cultura maschile.

La più alta forma dell'animus nel mondo patriarcale è lo psicopompo che rappresenta il trapasso allo stadio successivo più profondo, il quale « inizia ». Infatti dietro, o sotto, questo mondo patriarcale dell'animus si trova lo strato dello spirito dell'animus (Animus - Geist-Schicht) con il quale la femminilità è unita in modo primigenio. Noi chiamiamo questo strato uroboro patriarcale. In esso la maschilità è transpersonale e numinosa, ha carattere divino, demonico, e divino-umano, e rappresenta una specie di spirito naturale non razionalizzabile in alcun modo e non prossimo alla coscienza, nel quale invece domina l'elemento emotivo-sensoriale, demonico, musicale, senza parole ed erotico. Dove la femminilità sogna, desidera, fantastica, è immersa nel suo mondo inferiore, è possibile riconoscere questo mondo dell'animus. In esso dominano esseri erranti ed orgiastici, demonici e divinamente amanti, nei quali gli elementi terreno e celeste, super- e sottoumano, amorale ed angelico, sono riuniti in modo totalmente irrazionale.

Sarebbe errato considerare solo negativamente la seduzione di questo mondo di foreste, isole e luna, anche se il suo fascino che sottrae alla realtà e ai rapporti reali ha spesso un ruolo pericoloso nelle nevrosi femminili. Questo segreto mondo inferiore è, nonostante tutto, un mondo spirituale e creativo nella vita femminile, e quando si riesce a inserire in essa questo stadio psichico matriarcale col suo mondo di animus, si può giungere ad una notevole attività produttiva. (Non parleremo qui dello strato più profondo uroborico, dell'animus, nel quale la paternità divina e maternità divina sono congiunti).

Prima di tentare una comprensione psicologica più profonda della « coscienza matriarcale » ci permetteremo un « intermezzo etimologico sulla luna » che ci da la chiave della sua struttura archetipica. L' aspetto psicologico dell'archetipo risulta essere un punto virtuale di riferimento unitario per l'affinità inferiore di radici che dal punto di vista linguistico sono state sinora considerate assolutamente indipendenti.

L'etimologia (20) tenta di separare due radici delle quali l'una è la radice di « Mond », che con IJITQV, « Mond », mensis-Monat (mese), Messen (misurare), appartiene alla radice « ma » ed al sanscrito mas;

l'altra invece è la radice sanscrita manas, ^evo?,, mens, Mind (mente), ecc. E rappresenta quindi la radice dello « spirito » per eccellenza.

Dalla radice-spirito manas cresce un tronco a più diramazioni di significato spirituale: *v-svot,,* spirito, cuore, anima, coraggio, fervore; pisvoivav, pensare a qualcosa, meditare, desiderare; U£[JIOV(X, avere intenzione, avere in mente; *is-awo^a^,* pensare, ed anche essere sprofondato nei pensieri e delirare, da cui deriva *y.avw,* delirio, ossessione e p,avreia, predizione. Altre ramificazioni dello stesso tronco sono [Trivio, ^evo^, rabbia, UT)WÙ), indicare, manifestare, P.EVM, maneo-rimanere, attardarsi e man (sanscrito) dubitare, attendere, perseverare; p,w8awo, imparare; menini-ricordarsi e mentiri-mentire. Tutte queste radici-spirito derivano dall'unica radice sanscrita originaria mati-h-pensiero, intenzione.

In contrapposizione a questa radice viene posta, senza alcuna ragione, la radice-luna I-ITQV, Mond (luna), mensis-Monat (mese), mas, che appartiene a ma- messen (misurare). Da essa non deriva solamente matra-m- Mass (misura) ma anche IJIITITI^, intelligenza, saggezza, [JnnTieo'Sai, meditare, avere in mente, sognare. Con sorpresa ci accorgiamo che questa radice-luna, che è apparentemente all'opposto della radice-spirito, viene poi ricondotta, esatta-

(20) Si vedano i seguenti dizionari etimologici: Grimm, J. u. W., Deut-sches Wfirterbuch; Littré E., Dictionnaire de la lan-gue francaise; Boisacq, E., Dictionnaire étymolo-gique de la langue grec-que, 1916.

mente come l'altra, alla radice sanscrita mati-h-Mass (misura), sapere (21). La radice unitaria archetipica dei significati è quindi lo spirito lunare, che si esprime in tutte queste ramificazioni linguistiche e quindi ci si rivela nella sua essenza e nel suo significato originario. E' un moto emozionale, strettamente legato all'attività dell'inconscio che qui deriva dall'archetipo lunare come spirito lunare. Nella sua manifestazione attiva questo spirito è spirito ardente, coraggio, ira, ossessione e furore; è un manifestarsi che porta alla perdizione, all'automistificazione ed alla menzogna, ma anche alla creazione poetica. Accanto a questa produttività ardente procede però un altro atteggiamento più « moderato », meditabondo, sognante, in attesa, desideroso, dubbioso, attardantesi, legato ai ricordi ed all'apprendimento e sfociante nella misura, nell'accortezza e nel senno.

Abbiamo già parlato dell'« intuizione » come di una attività spirituale originaria dell'inconscio. La comparsa di contenuti spirituali, i quali, con tutti i caratteri dell'evidenza, penetrano nella coscienza e la dominano affascinandola, è probabilmente la forma originaria dell'emergere dello spirito nell'uomo. Mentre in una coscienza che si amplia ed in un lo più forte questo emergere viene introiettato e concepito come una manifestazione inferiore della psiche, all'origine esso si manifesta come espressione sacrale e come messaggio numinoso « dallo esterno » delle Potenze o degli dei. L'Io che sperimenta questi contenuti come provenienti dall'esterno, anche quando li definisce intuizione o ispirazione, assume nella sua posizione ricettiva verso il fenomeno spirituale spontaneo lo stesso atteggiamento che è caratteristico per l'Io della coscienza matriarcale.

Anche oggi è vero, come in passato, che l'uomo di notte, quando l'inconscio è più vitale e l'introversione più attiva, recepisce le manifestazioni dello spirito lunare più facilmente che durante il giorno, luminoso.

Naturalmente la coscienza matriarcale non è pro-

(21) Boisacq, op. cit

pria solo della donna, ma esiste anche nell'uomo, in forma di coscienza-Anima. Questo è vero particolarmente per l'uomo creatore, ma l'affidarsi alla attività dell'inconscio per le ispirazioni e le idee, ed anche nel funzionamento degli istinti e nell'« afflusso di libido » (Libido-Versorgung) alla coscienza, è generale. A tutto questo presiede la luna e perciò l'attenzione, la concordanza con essa, e cioè il culto dell'astro, sono necessarie. Il primo aspetto del culto lunare è il suo significato come misura del tempo. L'orientamento temporale dell'uomo primitivo è riferito alla luna, da essa deriva in tutta la umanità il computo del mese lunare e poi dell'anno lunare. Il tempo lunare non è il tempo astratto quantitativo della coscienza scientifica patriarcale, ma è qualitativo, cioè muta e nel mutamento assume qualità differenti. Il tempo lunare è periodicamente ritmico, aumenta e diminuisce, è favorevole e sfavorevole. Come un tempo dominante sul cosmo, esso domina la terra, ciò che vive, la femminilità. La luna crescente non è solo una determinazione temporale, ma anche una qualità simbolica del mondo vivente e dell'uomo, esternamente come interiormente, cosi come la luna calante, la luna piena e la luna « nera ». Ci si renderà conto meglio delle figure dei tempi lunari immaginando il loro carattere archetipico come carattere delle grandezze di irradiazione emanate. Queste sono centri di vibrazione, ondulazione, flusso e forza che attraversano il mondo e fanno pulsare dall'interno e dall'esterno la vita psico-biologica. Il tempo lunare determina la vita umana. La luna nuova e la luna piena sono i primissimi periodi di tempi sacri, la luna nera, come vittoria del drago notturno oscuro, il « primo » tipico periodo oscuro e sfortunato. Ma dalla costellazione del tempo lunare cosmico dipende tutto, la semina ed il raccolto, la crescita e la maturazione, e di conseguenza la riuscita ed il fallimento di qualsiasi impresa e attività.

Il suo influsso però non si limita alla vita del mondo e della cultura primitivi, ma arriva ad es. fino a tarda epoca in Grecia dove i Lacedemoni non pote-

rono giungere in tempo alla battaglia di Maratona, poiché non era loro permesso combattere nella prima metà del mese; giunge addirittura nella nostra epoca, in cui, come anno santo ed anno festivo basato sulla settimana di sette giorni, ordina e domina ancora la nostra vita con giorni di ferie e di riposo.

Dove però la luna e la sua periodicità si manifestano in prevalenza è la femminilità che perciò viene sempre identificata con la luna dalla maschilità. La femminilità non è legata al periodo lunare solo nel mutamento periodico mensile, anche se il suo periodo lunare interiore si è ormai reso indipendente da quello esteriore dell'astro. Tutta la sua « mentalità » è determinata dalla luna ed il tipo della sua spiritualità è caratterizzato dall'archetipo lunare come quintessenza della coscienza matriarcale.

Cassirer (22) parla di percezione delle fasi nel concetto mitico del tempo e di tempo biologico-cosmico, senza però approfondire la dipendenza dall'esperienza della luna e la sua connessione con la femminilità. Non solo l'umanità sente periodi sacri e sperimenta il suo essere come un succedersi di fasi, la maggior parte delle quali sono settimine; è importante notare che questa esperienza della luna è anche una categoria fondamentale della coscienza matriarcale e perciò dello spirito femminile.

(22) Ernst Cassirer, Filosofia delle forme simboliche. La Nuova Italia, Firenze 1964, voi. II, pag. 157.

La periodicità lunare con il suo fondo notturno è il simbolo di uno spirito che cresce e si trasforma in corrispondenza con i processi oscuri dell'inconscio. La coscienza lunare, come potrebbe anche essere chiamata la coscienza matriarcale, non è mai disgiunta dall'inconscio, infatti è una fase spirituale dell'inconscio stesso. L'Io della coscienza matriarcale non possiede attività libera e indipendente, ma attende passivamente, regolata dall'impulso spirituale (,Geist-lmpuls) che l'inconscio le trasmette. « Favorevole » o « sfavorevole » è un periodo di tempo nel quale l'attività spirituale, dipendente dalla periodicità dell'inconscio, si rivolge verso l'Io, diviene visibile e si manifesta, oppure se ne distoglie,

si oscura e scompare. Il compito dell'Io al livello della coscienza matriarcale è di attendere e adattarsi ai periodi favorevoli e sfavorevoli, uniformarsi alla luna mutante e stabilire una consonanza, una unanimità con la vibrazione che ne proviene.

In altre parole la coscienza matriarcale dipende dallo stato e dall'accordo con l'inconscio. Si può valutare negativamente come instabilità e lunaticità questa dipendenza dalla luna, essa da però un fondo positivo alla coscienza che agisce come cassa di risonanza e rappresenta perciò una particolare caratteristica, altamente positiva, della coscienza matriarcale. Questo carattere di consonanza e accordo ha, nella sua dipendenza dal ritmo, dai periodi di flusso e riflusso, del crescendo e decrescendo, qualcosa di fortemente musicale. Perciò la musica e la danza, con la loro accentuazione ritmica, assumono un ruolo molto importante nell'atteggiamento e nella formazione della coscienza matriarcale e nell'accordo fra lo, femminilità e spirito terrestre che la determina (23).

Il carattere musicale è un aspetto se non proprio generale, almeno prevalente dell'« uroboro patriarcale ». La sua natura esaltante e orgiastica è propria del fascino più profondo e della sublimità dell'essere femminile. L'unione di un sentimento emozionale spinto fino all'annullamento, con l'esperienza spirituale irrazionale dell'armonia, collaborano qui in una legge inferiore invisibile, il rapimento tentatore va dal fascino del suono vocale e del flauto del Pifferaio di Hamein alla musica estatica dei dionisiaci, al potere dissolvente della musica nei rituali orgiastici, all'effetto della musica sulla donna moderna (24).

Se indichiamo la luna come lato spirituale dell'inconscio, aspetto frequente nell'inconscio dell'uomo moderno, è a prima vista incomprensibile che la colleghiamo con la periodicità ed il fenomeno temporale. Ma anche questo contesto è estremamente pieno di significati.

Una gran quantità di dati attesta che il sistema psichico inconscio, che noi chiamiamo inconscio col-

(23) Non a caso il regno delle muse, e cioè delle forze femminili, che patrocinano tutto ciò che è « musico », « musicale », « ritmico », « danzante», « predicente » e soprattutto « creativo artisticamente», è sottoposto alla luna con la sua numerazione per 9 e per 3 (C. Keré-nyi, Die orphische Kosmo-gonie und der Ursprung der Orphik. Eranos-Jahr-bùcher XVII, 1949). Lo stesso vale per le figure di Museo, di suo figlio Rumolpo e di Orfeo (J. J. Bachofen, Das Mutter-recht 3' ed., Voi. II, pag. 849, 856 e segg.). Tali figure sono importanti per tramandare la coscienza matriarcale nei misteri orfici ed eleusini. Un ulteriore esempio che vogliamo citare è che in Cina l'origine del teatro è tratta dalla luna. Un imperatore che visitò la luna fu, secondo la leggenda, cosi incantato dalle can-

lettivo, è, indipendentemente dal sistema conscio, in certi periodi attivo e vivo, in altri inattivo e in stasi, e cioè che possiede una sua periodicità inferiore. Questo fenomeno inizia con l'alternanza di notte e giorno, legata ad un mutamento interno del sistema psicobiologico e ad un mutamento di dominante fra conscio e inconscio. Il sistema psichico ed i rapporti fra i sistemi parziali conscio e inconscio sono quindi sottoposti ad una periodicità psicobiologica tale quale, a volte, è stata elaborata come dottrina dei periodi maschili e femminili.

Anche la dipendenza della vita psichica dalla vita di ciascun periodo dell'anno è in correlazione con tutto ciò. La psicologia primaverile e autunnale non agisce solo sul manifestarsi delle psicosi, che si presentano in questi periodi con maggiore frequenza, ma tutta la vita sessuale è in evidente rapporto con la primavera, il cui carattere di « tempo dell'amore » viene confermato dall'alto numero di concepimenti, di delitti sessuali e... suicidi (25). Poiché però la sessualità è un campo sintomatico centrale della vita psichica, possiamo dedurre da ciò quanto la nostra psiche dipenda da periodi influenzati dal cosmo, probabilmente fino nei minimi particolari della nostra vita. E' perciò assolutamente indifferente che ci immaginiamo questo influsso come guidato da attività ormonale o in qualche altra maniera (26). E' noto che gli individui creatori e le loro creazioni sono fortemente caratterizzati dalla periodicità. La sua influenza agisce qui addirittura su gruppi di anni. Se però osserviamo la conformità di sviluppi paralleli nello stesso periodo storico in culture indipendenti l'una dall'altra, conformità osservata obiettivamente, o almeno ritenuta probabile, vediamo che ci sono elementi i quali sembrano attestare che nell'inconscio collettivo preso nel suo insieme si presentano serie analoghe di sviluppo. Colpisce, per fare un solo esempio, che particolari evoluzioni culturali della coscienza nei Sumeri, in Egitto, India, Cina e nell'America Centrale si siano verificate con una contemporaneità che noi, tenendo conto delle migliala di anni occorse agli

zoni e le danze delle fate di lassù che, al suo ritorno sulla terra, insegnò a dei giovani quei canti e quelle danze, dando in tal modo inizio al teatro cinese. (J Bredon, Das Mondjahr, 1937, S. 420).

(24) Con ciò la musica non è soltanto un'arte specificamente temporale, ma l'intera simbologia lunare, il concetto del tempo qualitativo, del ritmo, delle fasi, ecc., è decisiva per la sua struttura di base, e non solo nella musica primitiva.

(25) W. Hellpach, Geopsychische Erscheinun-gen, 1917.

(26) Accenniamo solamente in questa sede agli a-spetti psicologici dell'a-strologia dal cui insegnamento deriva l'intera tipologia umana, così come anche il destino in dipendenza cosmica dal momento della nascita e della gravidanza.

sviluppi precedenti, dobbiamo definire totale e che non è spiegabile con altri influssi esterni (27).

(27) Rudolf Otto, Das Ge-setz der Parallelen, in: Vishnu Narayana, Texte zur indischen Gottes-My-stik, 1917, S. 132 F.

Anche prescindendo da qualsiasi spiegazione di questi fatti, è comprensibile che osservazioni ed esperienze di questo tipo abbiano condotto l'umanità a concepire il mondo e il destino come un decorso periodico, come ad esempio i periodi di milioni di anni degli indiani, l'ordine ciclico di Fiatone, ed infine l'« eterno ritorno » di Nietzsche. Vi sono quindi buone ragioni per ritenere che esista una periodicità-guida cosmica e psicobiologica alle cui manifestazioni appartiene, fra le altre, anche l'inconscio collettivo. Una tale periodicità però determina non soltanto il mondo, ma anche la storia dello spirito e costella nella collettività umana, come nei « Grandi Individui » che la rappresentano, contenuti che si impongono sulla produttività dei singoli e del gruppo e la cui elaborazione deve spesso essere compiuta in periodi di tempo che abbracciano generazioni.

Per il destino dell'uomo è determinante il tempo in cui egli vive e in quale fase dello sviluppo destinale superiore la sua vita personale è immersa, ma il tempo è il destino, e il suo flusso è ciò che modella l'umanità. L'umanità lo ha sempre sentito e le divinità del destino sono divinità del tempo, ma originariamente soprattutto divinità lunari. Il componente anonimo del gruppo all'inizio non ha tempo e destino propri, ma partecipa al destino e al tempo del Gruppo. Solo col progredire dell'individuazione il destino del singolo si stacca da quello collettivo, seguendo il Grande Individuo che, per primo, ha destino e tempo proprio. Soltanto a questo punto la stagione terrena e cosmica che tutto determina viene trasformata in tempo di individuazione in cui l'« adesso » appartiene ormai definitivamente al singolo, come il suo Io, la sua totalità e il suo destino. Solo nel tempo dell'individuazione la luna diviene luna « inferiore » e la totalità del Sé, ormai sempre più visibile, viene riconosciuta come centro inglobante e nello stesso tempo guida, alla quale in certo senso anche la luna è subordinata.

Ma dal punto di vista della coscienza matriarcale manca ancora molto per arrivare a questo stadio finale.

In questo saggio ci occupiamo della coscienza matriarcale o lunare agli inizi dello sviluppo della coscienza umana e non del suo ritorno nella psicologia dell'individuazione, il quale, come sempre quando, nello sviluppo normale, ci troviamo di fronte ad un ritorno, è un ritorno ad un livello più alto.

il nesso fra tempo, inconscio e spirito lunare fa però parte della natura della coscienza matriarcale più profondamente di quanto non sia emerso finora e solo comprendendo adeguatamente il carattere spirituale dell'archetipo lunare possiamo capire ciò che significa coscienza matriarcale, « spirito femminile ».

Il carattere aggressivo e violentante che strappa all'inconscio la personalità nella emozione dell'intuizione, dell'ispirazione e dell'ebbrezza e la porta all'estasi, alla pazzia, alla creazione poetica o alla preveggenza, è una parte dell'attività dello spirito. Al suo opposto corrisponde la dipendenza e l'abbandono della coscienza matriarcale. E' l'abbandono di ogni intuizione ed ispirazione a ciò che emerge dall'inconscio in modo misterioso ed assai poco influenzabile, quando, dove e come vuole. Lo sciamanesimo e le altre manifestazioni simili fino alla profezia sono in questo senso prevalentemente passivi, la loro attività è più un ricevere che non un agire volontario. Il compito precipuo dell'Io è essere pronto a ricevere il contenuto emergente dell'inconscio e porsi in accordo con esso. Poiché però l'autonomia della coscienza di questo emergere è caratteristica di tutti i contenuti inconsci, la luna compare frequentemente come simbolo generale dell'inconscio.

Che la luna sia Signora del tempo, e che questo rapporto luna-tempo sia essenzialmente una delle caratteristiche della coscienza matriarcale diviene chiaro solo seguendo il significato temporale della luna oltre l'accadere cosmico-mitologico, fino al suo influsso sulla psicologia individuale.

Lo sviluppo della coscienza patriarcale culmina nella relativa liberazione di un sistema conscio differenziato fornito di un certo quantum di libido regolabile, e cioè utilizzabile a piacere come volontà. Noi dobbiamo comprendere il significato di questa forma patriarcale della coscienza, anche se rifiutiamo l'autosuggestione illusoria dell'interpretazione che questa coscienza da di sé come di un sistema assolutamente libero. La coscienza maschile patriarcale è un organo altamente significativo e, come dimostra l'evoluzione della specie uomo, un organo straordinariamente efficace di adattamento e di elaborazione. Uno dei suoi vantaggi consiste nella sua continua capacità reattiva e nella straordinaria rapidità delle sue reazioni e del suo adattamento. Se le reazioni istintuali stimolate dai suoi organi di senso sono pronte, la capacità reattiva dell'uomo moderno è, nella grande specializzazione di questa rapidità istintuale, ancor più elevata. La rapidità di reazione della coscienza viene accresciuta, e qui non possiamo seguirne i particolari, da tutti quei processi che hanno portato al distacco patriarcale dall'inconscio (28).

28) Erich Neumann, **Ur-**sprungsgeschichte des

... Troviamo i processi di astrazione con l'aiuto dei quali è possibile spostare ed utilizzare concetti, cosa che nel tipo di pensiero differenziato porta alla manipolazione di astrazioni, quali ad es. i numeri matematici ed i concetti logici, le quali, in senso psicologico, possiedono una quantità massima di non-emozionalità astratta.

Mentre la coscienza patriarcale è per natura rapida e oltrepassa i lunghi processi di mutamento e di evoluzione della Natura con l'arbitrio del calcolo sperimentale, la coscienza matriarcale è legata al tempo di crescita della luna. La sua illuminazione ed il suo sapere luminoso sono legati, come la luna, al flusso del tempo ed alla periodicità. Per questa coscienza il tempo deve essere maturo e con esso, come il seme, deve maturare la conoscenza.

Nel rito e nel culto dover attendere e attesa sono identici al girare intorno, al circondare. Così, nella

splendida favola della strega dei fratelli Grimm (29), come in molte altre favole, la donna deve attendere finché non sia di nuovo luna piena. Fino a quel momento essa deve girare tacendo attorno al lago, oppure deve filare fino a riempire completamente il fuso. Solo quando il tempo è « compiuto » emerge la conoscenza come illuminazione.

Ugualmente nei misteri femminili primitivi (30) del cuocere, infornare, lievitare e bruciare, la maturazione, la lievitazione e la trasformazione sono sempre legati ad un periodo di attesa. L'Io della coscienza matriarcale è aduso all'attesa immobile fino a che il tempo sia favorevole, il frutto dell'albero lunare sia maturo come luna piena e cioè finché la conoscenza non venga partorita dall'inconscio. Infatti la luna non è solo Signora della crescita, ma lo è soprattutto in qualità di albero lunare ed albero della vita: « Frutto partorito da sé stesso ».

La differenza fondamentale e specifica della coscienza matriarcale da quella patriarcale comincia nell'atto del « capire ». Nella prima capire non è, come per la coscienza patriarcale, un atto dell'intelletto quale organo di rapida registrazione, elaborazione ed ordinamento (31), ma significa invece « concepire ». Quando qualcosa deve esser compresa, deve « penetrare » nella coscienza matriarcale, nel senso sessuale-simbolico di fecondazione e quindi di concepimento. Questa simbologia femminile della coscienza matriarcale porta ancora Oltre, poiché ciò che è penetrato deve poi « spuntare ». Nell'atto di « spuntare » è compreso, con genio linguistico, il doppio aspetto della coscienza matriarcale, per cui la luce della conoscenza « spunta » nello stesso modo del seme. Quando però qualcosa è penetrato e poi spuntato coinvolge tutta la psiche che ora viene pervasa dalla conoscenza e cerca, anzi deve, realizzarla con la sua totalità. Con il capire-concepire subentra così per la coscienza matriarcale un mutamento di personalità. L'individuo viene afferrato e mosso dal contenuto nella sua totalità, mentre nella coscienza pa-

(29) Grimms Màrchen, Die Nixe im Teich.

(30) Si confronti la pag. 286.

(31) Qui, come in seguito prendiamo il pensiero solo come l'esempio più chiaro dì una funzione-differenziata, il cui dominio è caratteristico della coscienza patriarcale. Si confronti di C. G. Jung Tipi psicologici (ed. Bo-ringhieri) e di Erich Neu-mann, Ursprungsgeschi-chte des ... cit.

triarcale abbastanza spesso un contenuto « compreso » intellettualmente viene semplicemente sistemato in uno scomparto del sistema intellettivo. Come per una coscienza patriarcale è più difficile realizzare che non « capire in modo sublime » cosi per una coscienza matriarcale è difficile comprendere quando non si può realizzare. Qui però realizzare significa « portare sino alla fine » e riferirsi al contenuto nel modo dello scambio reciproco col quale madre ed embrione si mutano reciprocamente durante la gravidanza.

Il tempo qualitativo matriarcale è, all'opposto del tempo quantitativo patriarcale, unico ed irripetibile come una gravidanza. Per la coscienza-lo patriarcale ogni periodo di tempo è uguale, mentre la coscienza matriarcale sperimenta nel tempo lunare il tempo individuale del mondo, se non proprio dell'Io. L'unicità e l'irripetibilità del tempo si costellano proprio per un occhio aduso alla crescita vivente, il quale sperimenta e realizza la crescita dell'attimo, la sua maturità alla nascita. Nelle favole il tesoro emerge ogni cento anni dall'abisso, in un giorno preciso (32), in un'ora precisa, ed appartiene a colui che lo trova nel giusto momento della crescita. Solo una coscienza matriarcale sintonizzata con i processi dell'inconscio può riconoscere questo elemento temporale individuale, una coscienza patriarcale invece, per la quale questo attimo è uno dei tanti dello stesso genere, lo mancherà. In questo senso la coscienza lunare è più concreta e più vicina alla realtà vivente, e la coscienza patriarcale più astratta e lontana.

(32) E' tipico che spesso si dica che il tesoro "fiorisce"

La sede della coscienza matriarcale viene perciò localizzata simbolicamente non nella testa, ma per lo più nel cuore. « Capire » è qui un atto del sentimento che abbraccia, e abbastanza spesso questo atto — ad es. nel processo creativo — deve avvenire con la più forte partecipazione affettiva affinchè qualcosa possa irradiare e illuminare. Al contrario il processo di pensiero e di astrazione della coscienza patriarcale è « freddo », in quanto l'obiettività ad esso necessaria richiede una di-

stanza che presuppone sangue freddo e testa cristallina.
L'associazione della coscienza lunare con il cuore è generale per l'umanità per la quale la testa non è ancora divenuta il centro della coscienza patriarcale distaccata dall'inconscio. Come in Egitto il cuore è il centro originario del pensiero e dello spirito creatore, in India esso viene collegato cosmicamente alla luna ed è la sede del Mana, organo spirituale psichico, che appartiene anch'esso alla radice men ed è il luogo in cui la divinità suprema si palesa. Lo stesso vale per la Cina. « Do » (scritto in antico solo con l'ideogramma di « cuore », cioè capacità spirituale, e con « ciò che sta in direzione dello sguardo ») indica originariamente la forza magica irradiante, poi la forza mistica del cuore, e soprattutto: forza, capacità e virtù (33). Questo accentramento nel cuore della coscienza matriarcale rapportato al tempo qualitativo della luna è l'orientamento valido per tutti i processi di crescita e di metamorfosi. È tipico però anche del processo creativo-spirituale nel quale dei contenuti si costellano con uno sviluppo lento, più o meno indipendente dalla coscienza, per fluire in una coscienza non sistematizzata e chiusa, ma al contrario aperta e suscettibile di essere ampliata. Che il cuore e non la testa sia la sede della coscienza matriarcale ci dice che, per accennare ad una sola delle conseguenze di questa simbologia, l'Io della coscienza patriarcale, l'Io-testa corrente, spesso non conosce nulla di ciò che avviene nel più profondo centro di coscienza (Bewusstsein-Zentrum) del cuore.

(33) Lao-Tse, Fuhrung und Kraft aus der Ewigkeit.

Infatti anche i processi della coscienza matriarcale sono rapportati ad un Io e perciò non si devono definire inconsci. L'attività dell'Io nella coscienza matriarcale è differente da quella dell'Io della nostra attuale coscienza patriarcale, ma ciò nondimeno quest'ultima ed il suo agire partecipano ai processi della coscienza matriarcale. La sua presenza costituisce la differenza fra il funzionamento dell'uomo primitivo al livello matriarcale ed un esi-

stere totalmente inconscio. L'identificazione corrente del nostro Io con la coscienza-" testa » patriarcale e la corrispondente elevata indipendenza della coscienza matriarcale ci porta spesso ad ignorare ciò che ci accade realmente; che ad es., come si scopre dopo, facciano su di noi una profonda impressione delle cose, situazioni, persone delle quali il nostro Io-testa non ha preso affatto conoscenza. Al contrario una mancanza di reazione apparentemente atona può essere caratteristica di un essere — abbastanza spesso un essere femminile — la cui mente non è capace di una reazione immediata, mentre la sua coscienza-cuore ha recepito perfettamente. Che qualcosa abbia « colpito » e sia stata realizzata diverrà evidente nella successiva fecondità di evoluzione della personalità. Per la coscienza matriarcale è valida la frase di Eraclito: « La natura ama nascondersi » (34). Ì momento della coscienza è velato e misterioso, l'Io della coscienza matriarcale lo subisce, spesso senza che l'Io-testa noti nulla. Ma una introspezione più profonda, che tenga conto dei sogni, delle immagini e della fantasia dimostra che questo momento ed il verificarsi lascia traccia nella coscienza matriarcale, e cioè non scorre affatto senza partecipazione conscia.

(34) Diels, Herakleitos. Frammento 123.

Questo velarsi dell'attimo del concepimento, spesso decisivo per la vita, è colmo di significato, infatti la crescita ha bisogno di silenzio e di raccoglimento e non rumore e chiarità. Non a caso la nostra coscienza patriarcale è simbolicamente una coscienza solare e diurna. Che questa legge valga sia per la crescita biologica che per quella spirituale lo conferma Nietzsche, il grande conoscitore dello spirito creativo, con la sua frase: « Durante la gravidanza noi ci nascondiamo » (35).

(35) F Nietzsche, Gesammelte Werke, XI, S. 305.

Il processo creativo si svolge non sotto i raggi cocenti del sole, ma nella fredda luce riflessa della luna, quando grande è l'oscurità dell'inconscio: la notte e non il giorno è il tempo della procreazione. Ad essa appartengono l'oscurità e il silenzio, il se-

greto, il tacere e l'essere velati. Per questa ragione la luna è la signora della vita e della crescita in opposizione al carattere mortale del sole divorante. L'umidità notturna della notte lunare è il tempo del sonno, ma anche del risanamento e deila guarigione. Perciò il dio lunare Sin è medico, e la pianta salutare, come dice una iscrizione cuneiforme, viene: « circondata dopo il tramonto, a capo velato, con il cerchio magico di farina e tagliata prima dell'alba. » (36).

(36) A. Jeremias, op. cit.. S. 242, Ann. 7.

Accanto alla simbologia del cerchio magico e della farina, c'è qui la simbologia del « velo » come simbolo misterico che appartiene sia alla luna che alla notte e al suo carattere misterioso. La guarigione e il guaritore, la pianta risanatrice e la crescita risanante si congiungono in questo contesto (37). È la forza rigenerante dell'inconscio che opera durante il sonno, nell'oscurità della notte o alla luce della luna, come Mistero e nel Mistero, per forza sua propria, per forza di natura, senza il concorso della coscienza e senza l'ausiiio dell'Io-Testa. Perciò pillole e piante curative vengono ascritte alla luna e il loro segreto viene conservato dalle donne, o meglio dalla femminilità che appartiene alla luna.

(37) K. Kerényi, Der Gottliche Artz, 1948, S. 95 ff.: C. A. Meier, Antike Inkubation und moderne Psychotherapie. Studien aus dem C. G. Jung - Institut Voi. I, Zùrich 1949 (trad. inglese: Northwestern University Press, Evanston 1967).

Bisogna quindi comprendere questa crescita vegetante nella vastità del simbolo, per la quale ogni simbolo è sintesi della realtà interiore e di quella esterna. Al regno notturno delia luna risanatrice appartiene la forza rigenerante il corpo e le ferite, la guarigione che avviene la notte, e il processo spirituale che con procedimenti oscuri, percepiti solo dal cuore, fa « superare » all'uomo una crisi irrisolvibile.

Il fatto che spesso la luna in Oriente sia verde non significa, come si è creduto, che il verde venga considerato come il colore lunare (38), ma è dovuto piuttosto al suo legame essenziale con la vegetazione, di cui è detto: « Quando la parola di Sin scende sulla terra nasce il verde » (39). Questo verde di Osiride, di Childer, del germe di Siva e della pietra verde dell'alchimia è il colore dello

(38) Non esamineremo il simbolo lunare dell'argento e, fra gli altri esempi, l'umanità « argentea » di Esiodo ad esso connessa.

(39) A. Jeremias, op. cit., pag. 248, nota 3.

sviluppo fisico, e dello sviluppo spirituale. La luna come Signore della coscienza matriarcale è legata ad un sapere specifico e ad un tipo particolare di conoscenza: è coscienza generata, spirito generato, luce come nascita delia notte. La conoscenza come frutto appartiene alla natura della coscienza matriarcale per la quale è valida la frase di Nietzsche: « Tutto nella donna è enigma e tutto nella donna ha una soluzione. Questa soluzione si chiama gravidanza ». Di nuovo l'albero della vita è un albero lunare e il suo frutto è il frutto prezioso della luna piena. La bevanda e la pillola dell'immortalità, il sapere supremo, l'illuminazione e l'estasi sono i frutti rilucenti dell'albero lunare, del mutamento nella crescita. Infatti la luna è anche il re Soma dell'India, è il succo della bevanda dell'estasi, la quintessenza del nutrimento di cui vien detto: « Come re Soma, come Sé del nutrimento io lo onoro » (40). La luna è il Signore della fecondità e della magia della fecondità. Questa magia appartenente alla coscienza matriarcale è prima di tutto magia di una crescita intensa o rassicurante, al contrario della magia volontaria con un fine preciso, dell'incantamento attivo, come ad es. l'incantamento di caccia, che appartengono alla coscienza patriarcale, attiva e maschile. I processi di trasformazione, che sono processi di crescita, sono subordinati al Sé e si riflettono nella coscienza matriarcale, la quale li accompagna e sostiene ne! suo modo peculiare. I processi di formazione invece, nei quali anche l'iniziativa e l'attività si trovano nell'Io, appartengono al dominio dello spirito maschile patriarcale. Portare a maturazione una conoscenza, tipico della coscienza matriarcale, significa anche un atto del « ricevere » che sta alla base del concetto di « assimilazione » di un contenuto; esso è la forma tipica femminile di attività, che però non deve essere in alcun modo scambiata con un abbandonarsi o farsi trascinare passivo. Il fatto che l'Io della coscienza matriarcale sia più passivo a confronto delia coscienza patriarcale, non dipende dal-

(40) Deussen, 60 Upanishaden, 1897, S. 53.

la sua incapacità all'azione, ma piuttosto dal suo sapersi affidato ad un processo in cui non può « fare », ma deve invece « lasciar fare ».

La femminilità è affidata, o meglio « abbandonata », in tutte le situazioni decisive del suo esistere, in grado assai più ampio del solo-maschile, al numi-noso della natura ed al suo influsso. Perciò il suo rapporto con la natura e con la divinità è più fiducioso ed intimo, il suo legame con il transpersonale anonimo si presenta prima ed è più profondamente attivo di quello con l'uomo individuale.

Sebbene la coscienza matriarcale sia comune a tutta l'umanità ed abbia un ruolo significativo anche nell'uomo, specialmente però nell'uomo creativo, la sua rappresentante più propria è la donna, anche se oggi essa dispone di una coscienza patriarcale e se il conflitto fra i due atteggiamenti consci è uno dei conflitti di base della donna moderna. Fin dai primordi alla donna è proprio, per natura, l'atteggiamento fondamentale ricettivo-inglo-bante della coscienza matriarcale. Non è solo nella periodicità della mestruazione che la femminilità, se vive questo processo significativamente, deve anteporre il suo accordo con la luna al volere e progettare della sua coscienza-lo maschile. Gravidanza e nascita portano con sé mutamenti psicobiologici totali che richiedono e presuppongono un atteggiamento ed una trasformazione di anni. La natura sconosciuta del bambino, il suo modo d'essere, il suo sesso — di importanza decisiva in molte culture matriarcali e patriarcali — la sua salute, il suo destino, in tutte queste cose la femminilità dipende dalla grazia e dal potere della divinità ed è condannata, come lo, alla non-attività e al non poter intervenire. Allo stesso modo, in una fase più tarda, essa dipende in modo assai differente dalla maschilità dallo strapotere del rapporto amoroso. Per la femminilità la fede-lo e la fede-coscienza maschile (ich-glaubigkeit bewusstseins-glaubigkeit) patriarcale sono estranee, le sembrano addirittura un poco ridicole ed infantili; da qui deriva il profondo scetticismo e quel certo disinte-

resse che la femminilità prova per la coscienza patriarcale e per il mondo spirituale maschile ad essa proprio, specialmente quando scambia, come accade spesso, spirito e mondo cosciente. La ma-schilità è legata all'Io e alla coscienza e si è liberata volontariamente dalla dipendenza dalla natura e dal fato, nella cui profondità ha le sue radici la coscienza matriarcale. Ma l'accento patriarcale sull'io, la volontà e la libertà, è in contrasto con l'esperienza femminile del dominio delle Potenze, dell'inconscio, del destino e del legame dell'essere con il non-Io e con il Tu.

A quest'attività oscurata dell'Io al livello matriarcale corrisponde anche il suo atteggiamento di coscienza che, al contrario dell'attività dell'Io-testa, preferisce osservare. Si tratta più di una percezione accompagnata da attenzione che di un agire intenzionalmente pensante o giudicante della coscienza. La coscienza matriarcale che osserva non deve essere confusa con la funzione di sensazione della coscienza-Io maschile, ma neanche con il distanziarsi della coscienza maschile che porta alla scienza ed all'obiettività; essa viene diretta da sentimenti e intuizioni concomitanti fondati su processi semi-consci, con il cui aiuto l'Io si orienta con una forte partecipazione di tendenze emotive.

La coscienza matriarcale riflette i processi inconsci, li riassume e si regola a seconda di essi, cioè si mantiene più o meno in attesa, senza intenzioni volontarie dell'Io. Si tratta di un tipo di percezione totale cui prende parte tutta la psiche, nella quale l'Io ha il compito di condurre la libido verso l'evento vitale osservato e di rafforzarlo, più che astrarre da esso e giungere cosi ad un ampliamento della coscienza. Tipico di questa coscienza in osserva-zione è l'atto della contemplazione nel quale delle energie vengono dirette verso un contenuto, un processo o un punto centrale, mentre l'Io attua una partecipazione a questo contenuto caratterizzato emotivamente e se ne fa penetrare e riempire, al contrario della coscienza patriarcale che se ne allontana ed astrae.

Questa *natura* contemplativa, più vicina a(sentimento, dello spirito lunare, viene indicata in lingua tedesca con la parola-base Sinn (senso-sentimento, ma anche comprensione) a cui appartengono sin-nieren (essere immerso nella meditazione), im Sinn haben (aver intenzione), nachsinnen (meditare), sich besinnen (riflettere), besinniich (contemplativo), Be-sinnung (coscienza di sé-conoscenza), Sinnesart (carattere-modo di pensare), Gesinnung (modo di sentire-sentimenti-opinioni), Sinne (senso), sinniich (sensuale) e non ultima Eigen-Sinn (cocciutaggine) così generalmente ascritta alla femminilità da parte dell'uomo. L'attività spirituale circolare e covante della coscienza matriarcale non va diritta allo scopo come l'atto di pensiero, la deduzione e il giudizio. Sue caratteristiche sono il girare attorno ad un centro e l'osservare, che Jung una volta defini « render pregno », e non come per la coscienza maschile il colpire il bersaglio e l'acutezza di analisi. La coscienza matriarcale è più interessata al significato delle cose che ai fatti o ai dati e rispetto alla crescita organica è orientata più teleo-logicamente che secondo la meccanica causale o la logica causale.

Poiché il processo della conoscenza è una gravidanza ed il suo prodotto è una nascita, cioè un processo al quale partecipa tutta la personalità nella sua interezza, per la coscienza lunare la « conoscenza » è aldilà dell'affermazione, del resoconto e della testimonianza. È come un possesso inferiore, realizzato dalla personalità e con esso cresciuto, di una evidenza che si sottrae facilmente alla discussione poiché il processo conoscitivo in-teriore, entro il quale si trova questa conoscenza, non è esprimibile adeguatamente e può essere trasmesso molto male a qualcuno che non lo abbia sperimentato.

Ad una coscienza maschile normale il conoscere della coscienza matriarcale sembra perciò incontrollabile, arbitrario e soprattutto mistico: ed in effetti colpisce in senso positivo il centro della questione. Infatti le rivelazioni dei veri misteri e della

mistica sono proprio di questo tipo e cioè non verità comunicate ma trasformazioni vissute, che valgono perciò necessariamente solo per coloro che possiedono un'esperienza adeguata. Per questo è valido l'avvertimento di Goethe:

« Non ditelo a nessuno, solo al saggio,
poiché subito irride la folla ». E cioè le conoscenze della coscienza matriarcale non sono indipendenti dalla personalità che le sperimenta, non sono astratte e prive di emozionalità, poiché questa coscienza conserva il legame con quelle zone dell'inconscio da cui esse derivano. Quindi possono essere spesso in contrasto con il conoscere della coscienza maschile, fatto di contenuti consci idealmente isolati ed astratti, privi di ogni emozionalità, dotati di generale indipendenza dalla personalità.

All'interno dello sviluppo occidentale è basilare la tendenza ad ampliare il dominio della coscienza patriarcale e riportare ad essa tutto ciò che è possibile. Ma nonostante ciò la coscienza matriarcale non è affatto una funzione superata della coscienza oppure una zona di contenuti che solo per inerzia non sono stati sviluppati fino alla coscienza patriarcale. Il conoscere del lato lunare è, almeno per la nostra psiche attuale, in gran parte inafferrabile dalla nostra coscienza scientifica. È un conoscere vitale di tipo generale che un tempo era oggetto dei misteri e della religione e che appartiene al campo della saggezza e non della scienza. Lo spirito della luna è portatore di cultura, ma il suo significato non sta nell'aver portato storicamente all'osservazione del cielo e all'astrologia, alla matematica e all'astronomia. È portatore di cultura in quanto modello celeste, come « frutto generato da sé stesso », come vincitore sulla morte e portatore di rinascita; è lui che come Signore degli spiriti e dei morti invita le forze naturali e spirituali dell'inconscio a salire verso l'altro quando il tempo è venuto, dalle acque degli abissi sulle quali domina, e cosi da al mondo degli uomini non solo crescita e pane, ma anche predizione, poesia,

saggezza ed immortalità. La coscienza matriarcale sperimenta il processo del divenire della conoscenza, misterioso e sconosciuto, svolgentesi nell'oscurità, come un accadere nel quale il Sé è attivo come totalità. Questo Sé è dominante come luna, ma sopra di esso domina la coscienza matriarcale come Grande Madre, come unità del notturno. Proprio questo legame che la coscienza matriarcale ha con la crescita impone di non interrompere mai il rapporto con il fondo che la genera, e cioè la Madre notturna, al contrario di ciò che fa per principio e con eroica decisione l'Io maschile. Perciò per l'Io matriarcale l'influsso della luna maschile si interseca spesso, nel simbolo lunare, con quello della Grande Madre. La comunione dell'Io matriarcale con la luna arriva, come quella della Grande Madre stessa, fino ad esseme l'amante e fino all'identità con esso. Questa natura ermafrodita della Grande Madre diviene evidente nel fatto che essa non accoglie dal di fuori lo spirito lunare, suo Signore ed amante, come crede a torto o ragione, ma lo porta in sé come sua propria parte maschile, come divinità, figlio-amante, padre e figlio contemporaneamente.

L'Io della coscienza matriarcale sperimenta la forza fecondante della luna come lato fecondante dell'inconscio, come cioè parte della Grande Madre uroborica. Perciò si riconosce nella sua dipendenza dalla totalità, che gli si presenta nell'immagine della Grande Madre, e nella sua stessa immagine. Come questa, l'Io circonda ciò che ha ricevuto e come lei riconosce il procreato come un nato da sé, come figlio e frutto della propria crescita.

Cosi la luna assume aspetto maschile come centro del mondo spirituale della coscienza matriarcale, ed anche femminile come forma suprema del Sé spirituale femminile, come Sophia, come saggezza. Ma questa saggezza è legata a ciò che vive, nella sua inscindibile e paradossale unità di vita e di morte, di natura e di spirito, di ordine temporale e di destino, di crescita, di morte e superamento

della morte. Questa forma femminile di saggezza non corrisponde ad alcuna legge astratta, in cui corpi astrali morti o atomi girano nello spazio vuoto, è piuttosto una saggezza legata alla terra, al crescere su di essa della vita organica ed all'esperienza degli avi in noi. È saggezza dell'inconscio e degli istinti, della vita e dell'essere in rapporto.

Perciò alla coscienza matriarcale corrisponde la saggezza della terra, del contadino, e naturalmente quella della donna. L'insegnamento della Cina, specialmente quello dell'1-King e di Lao-Tze, è espressione di questa coscienza matriarcale che ama il nascosto e l'oscuro, e che abbisogna di molto tempo. Ad esso corrisponde la rinuncia alla rapidità del successo, alla prontezza di reazione ed alla visibilità dell'effetto — la coscienza matriarcale rivolta più alla notte che al giorno è perciò più sognante e spettatrice che non sveglia e agente. Essa ama la luce, la chiarezza e l'acutezza della luce diurna assai meno di quanto desideri la coscienza patriarcale, la quale nel suo ritrarsi dal lato lunare cancella fin troppo il rapporto del suo essere con il lato oscuro dell'inconscio. La sua saggezza è quella del paradosso che non separa e mette a confronto gli opposti con la chiarezza della coscienza patriarcale, ma piuttosto li riunisce con un « cosi » - anche.

In questo senso — che non deve essere assolutamente frainteso — la coscienza matriarcale è relativistica, poiché è in rapporto non tanto con l'unicità della verità quanto con una saggezza che rimane immersa nel sistema cosmico-psichico delle forze in evoluzione. Questa relativizzazione sembra addirittura ostilità della coscienza matriarcale verso l'« assoluto », se si può chiamare ostilità ciò che in realtà è diversità e tendenza al rapporto.

Il dipendere della coscienza matriarcale dal partner spirito luna, il suo concordare con esso e con le sue fasi rappresenta un momento dell'Eros, del rapporto con l'Io del partner amante lunare, per cui la coscienza matriarcale, in quanto coscienza di rapporto, si differenzia essenzialmente da quella

patriarcale. Mentre la coscienza patriarcale, libera e indipendente, può fare e pensare quando, come e cosa vuole, e nel suo modo distaccato, cioè astratto, è auto- o meglio io-sufficiente, e domina sul campo dei suoi contenuti consci, la coscienza matriarcale non è indipendente perché è legata alla luna e all'inconscio, dai quali sa di dipendere e secondo cui si regola.
Perciò la Sophia lunare non ha quel carattere spirituale astratto, uni-individuale ed assoluto che la maschilità patriarcale definisce supremo, onora come Cielo diurno dello spirito e del sole ed a cui subordina il mondo lunare. Lo spirito lunare della coscienza matriarcale è « solo » spirito lunare, solo anima ed eterno femminino. Però proprio perché gli manca il carattere di divinità « lontana » conserva la luce più blanda e meno abbagliante di uno spirito umano. La saggezza femminile non è speculativa perché vicina alla vita ed alla natura. legata al destino ed alla realtà vivente, il suo sguardo senza illusioni verso la realtà può scuotere una mentalità maschile idealista, ma proprio perciò essa nutre ed aiuta la realtà, la consola ed aiuta e la conduce oltre la morte verso sempre nuove trasformazioni e nascite. La saggezza lunare dell'attendere, del ricevere e del maturare accoglie tutto nella sua totalità e trasforma ciò che ha accolto e se stessa con esso. Si tratta sempre di interezza, modellamento e realizzazione, e cioè di creatività, e non bisogna mai dimenticare che proprio la creatività è legata per sua natura alla coscienza matriarcale; infatti l'inconscio, e non la coscienza, è creativo ed ogni prestazione creativa presuppone tutti quegli atteggiamenti di gravidanza e di rapporto che abbiamo riconosciuto caratteri-stici della coscienza matriarcale.
Mentre però la realizzazione culturale dell'uomo creativo — almeno nella sua forma più alta — è sempre una sintesi di coscienza ricettivo-gravida matriarcale e modellatrice-patriarcale il rapporto preponderante del femminile con la coscienza matriarcale e la sua saggezza comporta, accanto a

tutti i fattori positivi, anche notevoli pericoli. È significativo dello spirito lunare e della crescita che il tacere e realizzare siano più importanti che formulare e portare alla coscienza, ma la tendenza alla realizzazione della coscienza matriarcale, uno dei suoi elementi creativi, riesce per il femminile solo nel puro naturale.

Nella fase deli'autoconservazione (41), nello stadio in cui la natura femminile per sua natura può rimanere legata senza danno alla Grande Madre, l'Io matriarcale non è affatto conscio di essere dominato dall'inconscio. Ma anche quando perviene ad una coscienza emergente di sé, persevera nella condizione basilare della sua esistenza e cioè l'unitarietà. Anche quando il femminile, come è stato dimostrato in altro luogo, deve passare dall'auto-conservazione alla rinuncia di sé, pretende di esser preso totalmente. Non si accontenta, come il maschile, della realizzazione di una struttura parziale della psiche, ma vuole esser preso nella sua totalità. Al livello spirituale dell'anima questo significa realizzare.

Qui però subentra spesso una « insidia » della natura femminile, che, invece di realizzare, concretizza e traspone sul piano esterno il processo creativo della gravidanza per mezzo della proiezione naturale.

Il femminile cioè attua concretamente la fase della coscienza matriarcale e la sua simbologia ed ama, diviene gravida, partorisce, nutre, cura, ecc. ed è femminile verso l'esterno e non dentro di sé. È possibile che la minore attività spirituale visibile della donna, la mancanza di opere creative in confronto con l'uomo dipenda da questa tendenza. Essere il luogo d'origine della vita nella gravidanza e nella nascita e dar forma alla realtà limitata a questa vita sembra al femminile — a torto? — creativo abbastanza (42).

Per il femminile la coscienza matriarcale è « connaturata » e tutto ciò che per l'uomo deve diventare avvenimento spirituale per essere realizzato, partecipa alla realtà esterna entro la sua stessa

(41) Erich Neumann, Die psychologischen Stadien der, ... op. cit.

(42) Non del tutto senza ragione, e comunque non senza humor, la teoria psjcoanalitica di una donna afferma perciò — come una specie di risposta all'invidia del pene attri-

carne. Da questo punto di vista il maschile con il suo sviluppo verso la coscienza patriarcale è di un gradino avanti al femminile in quanto per sua natura può vivere la coscienza matriarcale solo come stadio spirituale e non come coscienza corporea. Quando perciò, per ragioni che abbiamo esposto altrove, l'umanità deve pervenire alla coscienza patriarcale ed al suo distacco dall'inconscio, la coscienza matriarcale, il matriarcato e con esso la luna, assumono per essa un significato negativo e sopraffacente. Per qualsiasi sviluppo, o stadio di esso, che tenda alla coscienza patriarcale e cioè al sole, lo spirito lunare diviene spirito di regressione, spirito della madre terrificante e strega. Sia che questa luna negativa venga percepita come maschile o come femminile, essa rappresenta comunque il simbolo dell'inconscio ingoiante. Specialmente come luna nera essa diviene succhiasangue, assassina di bambini e divoratrice di uomini (43) e simbolizza il pericolo dell'inondazione dell'inconscio come lunaticità, sonnambulismo e pazzia.

Il verbo inglese « to moon », « non aver voglia » e « sprecare il proprio tempo », indica che « essere distratto » può anche significare essere attirato verso l'inconscio dalla luna e dalla sua azione pericolosa.

Qui come ovunque tutto dipende dall'importanza che una fase psichica ha all'interno di un processo di sviluppo. La coscienza lunare o matriarcale è creativa e produttiva come principio e come fine. La luce lunare è la prima luce che rischiara il mondo oscuro dell'inconscio da cui nasce e con cui è legata, e tutto ciò che è fanciullesco, in crescita, creativo e femminile rimane fedele a questo legame con lo spirito lunare.

Però ciò che era avanzamento e distacco dall'inconscio diviene, con il progredire dello sviluppo, attaccamento ad esso. Il mondo solare, nuovo e a livello superiore, entra in contrasto con il mondo lunare, allo stesso modo del patriarcato con il matriarcato, ambedue intesi come stadi psichici. Solo

buita dall'uomo alla donna - che l'intera produzione creativa culturale dell'uomo non è altro che una compensazione alla sua incapacità di un par-" to reale, e derivi quindi in certa misura dalla sua « invidia dell'utero ».

(43) R. Briffault, op. cit.

in periodi più avanzati di sviluppo, quando il patriarcato si è completamente realizzato o portato all'estremo ed ha perduto il contatto con il suolo materno, l'individuazione porta ad un ritomo indietro. Allora ha luogo la riunificazione della coscienza solare patriarcale con quella anteriore, e la coscienza matriarcale più prossima al fondo originario con il suo simbolo centrale, la luna, emergono dall'abisso, cariche della forza rigenerante dell'acqua primigenia, per celebrare l'antico Hieros Gamos di luna e sole ad un livello nuovo, superiore, nella psiche umana.

Riprendiamo, riassumendo, ancora una volta le fasi dello sviluppo femminile:

nella fase dell'autoconservazione predomina completamente il rapporto originario, il maschile viene subordinato come strumento oppure come fanciullo. Quando l'Io femminile sperimenta, lo fa come femminilità materna, Kore è Demetra, cioè l'Io sperimenta la sua identità con la totalità della psiche come completa unitarietà. Il principio degli opposti non è sviluppato e perciò la coscienza è molto limitata.

Nella fase uroborica patriarcale si fa strada un nuovo sviluppo, li maschile viene sperimentato come un Altro, soggiogante, ed il femminile sperimenta sé stesso, proprio nel suo perdersi nel maschile transpersonale e nella rinuncia di sé, come femminile ad un nuovo livello. Innanzitutto esso deve sacrificare il rapporto primario con il materno, da cui viene liberato per mezzo dell'uroboro patriarcale, e quindi conosce il maschile non come fa la madre, come qualcosa di nato da sé, ma come donna e figlia. Con ciò si costella la nuova fase della coscienza che abbiamo descritto come matriarcale. Il lato spirituale maschile si presenta ora come Signore delle donne, della luna; la coscienza lo riceve sopraffatta e ne viene resa gravida. In ambedue queste costellazioni la conoscenza non è qualcosa di operato dalla coscienza, ma piuttosto qualcosa che le accade; l'attività appartiene a quel lato spirituale lunare dell'inconscio che

in seguito diviene mondo dell'Animus. La espressione di questa attività è un mondo di conoscenze emergenti di fronte a cui l'Io si pone come in attesa, ricettivo, osservatore ed in certo senso solo come « ostetrico ».

Quando il lato spirituale lunare appare alla coscienza matriarcale in forma femminile, come Sophia, ciò significa che il Sé femminile è diventato visibile all'Io femminile. Questo manifestarsi della Sophia-dea lunare corrisponde ad un processo di trasformazione della femminilità stessa, in cui il suo carattere spirituale viene spezzato. L'archetipo transpersonale celeste dello spirito femminile è all'opposto dell'incoscienza terrena della Demetra archetipica che non vuole cedere la figlia-Kore.

Anche se questo stadio-Sophia dello sviluppo femminile si manifesta definitivamente solo nel processo di individuazione, come proiezione mitologica si presenta già nella prima fase dell'uroboro patriarcale. Lo spirito lunare maschile viene in essa percepito come centro del mondo dell'Animus, come parto-figlio-spirito di una totalità spirituale femminile. Cosi, come per il maschile l'Anima è figlia della figura spirituale maschile che rappresenta la totalità, delia divinità maschile, nella femminilità l'Animus è figlio della figura spirituale che rappresenta la totalità, la Sophia, la divinità femminile. Nella fase finale dell'individuazione il femminile, dopo aver vissuto gli stadi dei patriarcato e dell'incontro, arriva ad un superamelo del patriarcato e della coscienza patriarcale. Arriva a riallacciare il rapporto con la Grande Madre ad un nuovo livello, ed a ravvivare così la coscienza matriarcale, la cui influenza rimane attiva nel femminile anche quando (purché non cada in un patologico estraniamento da sé) viene irradiata dalla chiarità diurna dell'acquisita coscienza solare patriarcale. Ma anche per il maschile, il cui differente sviluppo spinge ad un distanziarsi molto più netto dall'inconscio e dalla Grande Madre, la coscienza femminile matriarcale non è affatto un residuo arcaico da superare. La differenziazione, che culmina nella coscienza pa-

triarcale moderna, ha portato anche alla nevrotiz-zazione dell'uomo moderno, al suo estraniamento da sé ed alla perdita pericolosa della vitalità creativa della sua psiche. Perciò ristabilire il contatto con l'inconscio è anche per il maschile della più grande importanza. Questo contatto si può stabilire attraverso l'Anima, suo lato femminile, e attraverso la realizzazione della coscienza matriarcale ad essa congiunta. Solo il ricongiungimento del maschile con il mondo spirituale dell'Anima e quello femminile con il mondo spirituale dell'Animus portano alla sintesi, alla nuova conoscenza, che, paragonata al sapere cosciente unilaterale, viene chiamata illuminazione.

È caratteristico che nella scrittura cinese il segno « Ming », illuminazione, è una unione delle immagini di sole e luna (44). Sia per il maschile che per il femminile la totalità è raggiungibile solo quando, con una unificazione di giorno e notte, di superiore ed inferiore, la coscienza patriarcale e quella matriarcale giungono alla produttività loro propria e si completano e fecondano vicendevolmente.

L'ebreo Midrash racconta che all'inizio della creazione luna e sole erano della stessa grandezza, ma che poi per un'azione colpevole la luna rimpicciolì e il sole divenne la stella dominante del mondo. La promessa di Dio alla luna parla però del ritorno futuro alla situazione originaria:

« Un giorno tu sarai nuovamente grande come il sole;
e la luce della luna sarà come la luce del sole. » (45)

(Trad. di MATELDA GIULIANI TALARICO)

(44) Rose Quong, Chine-se Wit, wisdom and writ-ten chakters, 1944.

(45) M. J. bin Gorion, Die Sagen der Juden, 1913, Bd. 1, S. 16.

* Tratto da: Zur Psychologie des Weiblichen. Rascher, Zurich, 1953. Per gentile concessione della signora Julie Neumann.

Introduzione alla simbolica del serpente: uno studio psicologico - analitico e storico – religioso(*)

Carlo Luigi Iandelli, Firenze

Introduzione

In seno alla struttura dinamica della psiche i processi di simbolizzazione — via via che vengono isolati e studiati dalla psicologia — si configurano come la dimensione rappresentativa più ricca per produttività e più comprensiva per penetranza della personalità globale.

Anche caratteristico è il fatto che, man mano che tali processi si considerano ai livelli più profondi e pertanto più pregnanti della personalità, i simboli si arricchiscono sempre più di valenze, sino a raggiungere espressioni del tutto polivalenti. Come si sa, sulla base di una necessaria delimitazione semantica del simbolo, Jung e la psicologia analitica sono giunti a riservare l'accezione di « sim-

bolo » a tutte quelle forme espressive-rappresentative tendenzialmente a pregnanza polivalente. In tal senso il « simbolo » costituisce la « migliore formulazione possibile di un contenuto relativamente sconosciuto, che quindi non può essere percettibilmente rappresentato più chiaramente e più caratteristicamente » (1). E' pertanto chiaro come il criterio analitico di distinzione di una immagine simbolica non stia nelle caratteristiche oggettive del simbolo, ma piuttosto nella sua significazione soggettiva per l'individuo (2). Perciò è stata posta una netta distinzioni fra « simboli » per cosi dire « primari » e « simboli semeiotici » o « convenzionali » o « secondari » o « segni »; dove solo i primi vengono intesi come simboli autentici. Ritengo piuttosto interessante il rilevare come alcuni indirizzi di psicologia sperimentale siano pervenuti ad una analoga differenziazione fra simboli e segni, anche se ricavandone poi conclusioni, che si scostano dalle formulazioni analitiche. Cosi Werner e Kaplan (3), nella loro prospettiva « organismo-evolutiva » sopra la formazione del simbolo, intendono per « segni » semplici segnali al servizio dell'azione e dei bisogni fisiologici, e pertanto reperibili anche a livello infraumano. Viceversa i simboli, secondo tali autori, esistono solo nella dimensione umana, in quanto sono al servizio della « funzione rappresentativa » e pertanto non sono mai arbitrari, possedendo un intrinseco riferimento all'oggetto-contenuto che simbolizzano: la loro funzione è quella di rappresentare e quasi raffigurare l'oggetto. Il simbolo empirico, secondo l'impostazione analitica, in quanto contenuto nell'ego, si pone sempre come un mediatore ed un trasformatore di energia psichica fra la coscienza ed i contenuti transpersonali non attualizzati dell'inconscio collettivo (4); per queste sue radici transpersonali il simbolo costituisce perciò una delle più tipiche manifestazioni individuali del substrato archetipico, cioè di quelle strutture istintuali, che agiscono come coordinatori inconsci delle rappresentazioni in seno alla personalità umana. Infatti mentre l'archetipo in sé stesso

(1) C. G. Jung, Tipi psicologici Boringhieri, Torino 1969.

(2) C. L. landelli, Le reazioni ipersessuali. Edizione Universitaria, Firenze 1963.

(3) H. Werner, B. Kaplan, Symbol Formation. Wiley, New York 1963.

(4) J. Jacobi, Complex, Archetype, Symbol. Pantheon Books, New York 1959; W. Pauli, Fisica e conoscenza. Boringhieri, Torino 1964.

costituisce dell'energia psichica concentrata in situazione psicoìde, il simbolo rappresenta la modalità secondo cui l'archetipo diventa percepibile all'ego (5).

(5) C. G. Jung, Alchemical Studies. C. W. 13. Princeton, Princeton, N. J. 1967; W. Pauli, op. cit.

Nella dinamica globalizzante dei livelli archetipici la funzione più generale, ed allo stesso tempo più specifica del simbolo, sta perciò nel rendere « permeabili » alla coscienza, sia in senso formale (configurazione-significato), sia in senso energetico (materia prima-immagini), i contenuti transpersonali-personali via via indispensabili allo sviluppo produttivo della personalità individuale.

Secondo quest'ultima prospettiva di un'attualizzazione cosciente del simbolo in rapporto alla fase evolutiva-integrativa della personalità, è profondamente interessante notare come dello stesso simbolo possono emergere sul piano dell'ego delle valenze particolari, a seconda dello stadio di sviluppo individuale della singola personalità, nel senso che l'ego è disposto e disponibile — a seconda della sua situazione maturativa — a vivere ed a realizzare il significato di aspetti immediatamente necessari del simbolo totale. In questo modo si potrebbe anche dire che la risposta della coscienza allo stesso simbolo è individualmente selettiva in rapporto alla situazione attuale dell'ego.

Il nostro studio prende appunto l'avvio da questa prospettiva evolutiva-maturativa della personalità, cosi come si può oggettivare nella esperienza e nella conseguente presa di coscienza di fronte ai simboli archetipici, allo scopo di enucleare indicazioni caratteristiche sopra lo specifico ruolo di un simbolo nell'evoluzione strutturativa della personalità individuale in seno alla nostra cultura. Abbiamo pertanto scelto un simbolo: il serpente, in quanto spesso nel nostro lavoro analitico esso « emergeva » nei sogni di pazienti in « momenti » analoghi, ma tuttavia del tutto particolari per ciascuno di essi e abbiamo cercato di delimitarne il valore pregnante in funzione delle singole realizzazioni individuali. A tale scopo abbiamo scelto un certo numero di

sogni di soggetti in cui comparisse il serpente. I pazienti sono stati selezionati in base al criterio evolutivo: si tratta cioè di soggetti la cui età va da un minimo di cinque anni ad un massimo di quarantacinque anni; è stato scelto un solo sogno per ognuno dei dodici soggetti, come il più rappresentativo e in tal senso tipico dello stadio particolare di sviluppo del soggetto singolo. Il materiale analitico (sogni e contesto amplificativo) dei dodici soggetti forma come un'ideale costellazione evolutiva di alcune forme di emergenza del simbolo-serpente.

Per avere un contesto analogico più ampio ci siamo anche preoccupati di considerare brevemente gli aspetti storico-religiosi del serpente come simbolo mitologico, organizzando il materiale della letteratura specializzata secondo lo schema di Neumann sopra le fasi mitologiche (6): stadio della creazione; stadio dell'eroe; stadio della trasformazione.

(6) E. Neumann, The Origins and History of Consciousness. Pantheon Books,, N. Y., 1954.

Abbiamo infine tenuto il più possibile presente, rifacendoci a Jung, che per tracciare un parallelo valido fra il simbolo nel sogno ed il corrispondente simbolo mitologico è indispensabile conoscere il significato funzionale del simbolo individuale, e quindi vedere se il simbolo mitologico apparentemente parallelo abbia un contesto sostanzialmente analogo e quindi lo stesso significato funzionale. Ci siamo perciò basati in primo luogo sul materiale analitico dei nostri soggetti, con riferimenti eventuali alla letteratura junghiana e solo successivamente abbiamo posto un confronto con il substrato mitologico.

Su questa base di ricerca si è cercato infine di delimitare, sia le analogie funzionali significative fra il simbolo-serpente a livello individuale e lo stesso simbolo a livello storico-religioso, sia soprattutto — secondo lo scopo del nostro lavoro — il ruolo individuale di tale simbolo archetipico nei confronti della maturazione dell'io e della integrazione della personalità nella sua interezza.

Elementi sopra i processi onirici di simbolizzazione: 12 Sogni.

Secondo quanto già è stato detto sopra, vengono qui presentati dodici sogni di dodici diversi soggetti selezionati in base sia alla presenza del contenuto « serpente », sia soprattutto al valore individuativo del singolo sogno nel processo evoluti-vo-maturativo della particolare personalità. Fornisco, di seguito ad ognuno dei sogni, le notizie individuali e cliniche essenziali sopra la situazione del singolo caso ed altresì' le relative amplificazioni elementari. Non viene introdotta l'interpreta-zione dei sogni caso per caso, in quanto è soprattutto nostro interesse utilizzare il materiale analitico — come ho già detto — per avere informazioni sopra le valenze generali del simbolo serpente, in rapporto alla situazione maturativo-integrativa dell'io e della personalità globale. Pertanto solo nel corso del paragrafo successivo verranno introdotti ed utilizzati gli spunti interpretativi secondo il nostro scopo di ricerca.

SOGNO 1

Il serpente multicolore: Ero nel mio letto quando ad un tratto è venuto un serpente buono di tanti colori; subito ho avuto tanta paura, ma poi il serpente ha circondato il mio letto ed io ho sentito un gran sonno; così mi sono addormentato contento.

Situazione personale: Bambino di cinque anni e mezzo che soffriva di enuresi notturna; estroverso; difficoltà affettive fra i genitori e specifiche difficoltà nella relazione bambino-madre.

Amplificazioni essenziali: Quale unico riferimento di contesto riferisco che il bambino dopo che ebbe portato questo sogno, cessò di avere la sintomatologia urinaria e anche il suo comportamento diurno fu meno ansioso ed oppositivo.

SOGNO 2

Il serpente nero ed il serpente bianco: Sono in giardino ed un grosso serpente nero viene dalla porta di casa, e vuole prendermi; io scappo con grande paura; all'improvviso, prò-

prio quando sento di non farcela più, un serpente tutto bianco piove dal cielo ed affronta lui il serpente nero.

Situazione personale: Bambina anni sette; estroversa; carenza affettiva oggettiva nel rapporto con la madre; nevrosi isterica.

Amplificazioni essenziali: Paura che mi mangiasse o mi portasse via qualcosa; forse i fiori che avevo già colti; il serpente bianco vola come un uccello in picchiata, la paura alla fine del sogno non c'è più.

SOGNO 3

Il serpente che imprigiona: Mi trovo nel mio banco a scuola, un piccolo serpente spunta di sotto il pavimento; io rimango paralizzato e lui mi sale sulla gamba destra e piano piano si fa sempre più grande e più pauroso e mi avvolge completamente in tutto il corpo; vorrei urlare ma non posso; la professoressa non si accorge di niente; sono tutto bloccato, solo la faccia è libera e allora faccio le mie smorfie (tics); mi risveglio e posso finalmente chiamare la mamma.

Situazione personale: Adolescente maschio di 11 anni; introverso, orfano di padre; madre autoritaria ed impositiva; distacco sociale.

Amplificazioni essenziali: La scuola è un supplizio doverci stare sempre fermo e obbligato, ma mia madre — in realtà professoressa — non ne vuoi proprio sapere che io smetta di andarci; specie le bambine — a scuola — mi danno proprio fastidio; spesso mi prendono in giro per i miei tics ed io talvolta le vorrei picchiare a sangue; sono peggio dei maschi; il serpente mi farebbe paura davvero se dovessi trovarlo, è cosi schifoso; anche a casa quando devo fare le lezioni è come se fossi a scuola, vorrei giocare ed invece mi sento obbligato da mia madre a rimanere a tavolino; allora faccio un sacco di castelli in aria, penso a come sarebbe bello poter andare a giocare nei prati e nel bosco vicino a casa, forse però ci potrei trovare il serpente davvero!.

SOGNO 4

Il serpente affascinatore: Vedevo la mia casa bruciare e tra le fiamme uscivano fuori tanti serpi; uno di essi, il più grande di tutti, appena messosi in salvo, si attorcigliava attorno al tronco di un grande albero altissimo e si metteva a guardarmi fissamente; era come se mi ipnotizzasse, ero attratta sempre più forte **e** alla fine senza quasi accorgermene mi trovavo proprio di fronte all'albero; quando il serpente schiudeva la bocca come per inghiottirmi, la mia paura era tanto grande e riuscivo a scappare; allora sentivo il serpente che

diceva: sono cattivo soltanto quando scappi. Mi sono svegliata con tantissima paura.

Situazione personale: Adolescente femmina anni 12; estroversa; pseudo-anoressia psicogena; grave identificazione secondaria con la madre iperansiosa e iperprotettiva; sintomatologia successiva alla morte del padre; rapporto padre-madre con opposizione tipologica.

Amplificazioni essenziali: L'albero era come se andasse dentro il cielo; la casa che brucia mi ricorda tanti guai dei miei genitori, anch'io avrei voluto scappare tante volte da quell'inferno!; Il grosso serpente era come il capo di tutti gli altri, poi i piccoli non c'erano più; da un certo tempo ho molta paura di tutto, perfino di mia madre in certi momenti; anche mio padre negli ultimi tempi della sua malattia era tanto magro che mi faceva terrore, quando ero in camera sua cercavo di guardarlo il meno possibile. Certo è molto strano il discorso del serpente; a ripensarci quando ero proprio vicino, e lui aveva aperto la bocca, forse non mi voleva inghiottire; gli occhi di mio padre erano un po' magnetici, forse era perché si sentiva morire e gli dispiaceva di lasciarmi.

SOGNO 5

Il serpente guida: Insieme a mia madre sono per un viottolo di campagna — la madre è a sinistra — sono come adirato con lei; il viottolo diventa un sentiero sempre più stretto, che sale ripidamente verso un monte brullo: mia madre mi dice di procedere per primo; alla prima curva a sinistra del sentiero mi volto; mia madre non c'è più, c'è un grosso serpente che mi segue: ho una paura folle, però non riesco a scappare, anzi rimango come impietrito; allora il serpente mi supera e prende il primo posto ed io sono costretto a seguirlo, però ora ho meno paura.

Situazione personale: Adolescente *maschio* anni 14; estroverso; orientamento omosessuale; dipendenza dalla madre autoritaria e leader della famiglia, opposizione al padre (troppo debole e sottomesso alla madre).

Amplificazioni essenziali: Il paesaggio è sconosciuto, però mi richiama specie per il sentiero, ma non per il monte brullo, il panorama del luogo dove questa estate sono stato con mia madre; è stato un brutto periodo per me; mia madre mi teneva come sempre a catena; però non ci ho trovato mai dei serpenti; alcuni serpenti sono anche belli, però a distanza; non credo che alla mamma farebbe piacere di venir paragonata ad un serpente.

SOGNO 6

Il serpente sotterraneo: Sono in una specie di parco, dove da dietro gli alberi e dalla loro chioma spuntano uomini e donne, che mi fanno paura per il loro aspetto di pazzi; ma loro non hanno intenzione di farmi del male; l'ambiente è una specie di manicomio criminale; io cammino per una strada fra gli alberi, che mi porta ad un edificio; entro e mi trovo in una particolare aula scolastica: tutti i pazzi di prima sono miei compagni, ora sono ancora più brutti, ma non ne ho più paura; ad un tratto vengono letti dei nomi di scolari, fra cui il mio; so che anche io posso andar via da lì; esco nel corridoio e ci trovo mio padre, che con molta benevolenza ed affetto mi prende per la mano e cominciamo insieme a scendere delle lunghe e larghe scale per andar via. All'uscita dall'edificio mi volto indietro e vedo che il palazzo della scuola dei pazzi è come un'altissima piramide triangolare. Le scale che abbiamo disceso prendono tutta l'altezza della facciata triangolare. Continuiamo ad uscire e nel far ciò passiamo attraverso una grande grotta sotterranea, tutta stalagmiti, in fondo molto lontano c'è l'uscita. Guardando a sinistra vedo con terrore un grande serpente o drago tutto attoreigliato, che mi guarda con i suoi occhi freddi e acquosi; mio padre è come se non lo vedesse, questo mi tranquillizza un po'. Sento che appena sarò uscita dalla caverna mio padre dovrà occuparsi di un cavallo, forse per pulirlo e prepararlo ed anch'io dovrò fare qualcosa, però non so cosa.

Situazione personale: Adolescente f anni 17; estroversa; neurosi fobica; alla morte del padre autoritario, passaggio alla dipendenza ambivalente della madre personale come sostituto del padre.

Amplificazioni essenziali: I pazzi e la scuola sono il mio problema attuale di rifiuto della scuola, che mi fa passare per pazza agli occhi di mia madre e della gente; qualche volta ne dubito anche io; certo che mio padre ha sempre voluto soprattutto che studiassi e bene; il padre del sogno è molto diverso da quello che era mio padre in realtà, qui mi porta addirittura via dalla scuoia; è un padre come sempre avrei voluto avere, buono e comprensivo con me; l'edificio della scuola è molto strano, egiziano, religioso quasi; il serpente della caverna è terribile; l'unica caverna che mi ricordo è una vicino al mare veduta ad Alghero; il mare c'entrava dentro; mi dissero di una leggenda di un mostro marino che vi si rifugiava dopo aver divorato pescatori ed altre prede. Il cavallo è un bell'animale vivace, e quando è addomesticato, buono e affezionato all'uomo; cavallo e cavaliere sono come un tutt'uno; forse anch'io, uscita dalla caverna, avrò il mio animale da curare; certo che il serpente è veramente orribile.

SOGNO 7

Il serpente ombelicale: Sono con A. — la fidanzata attuale —; la vedo molto bella, come tutta luminosa, mi avvicino con affetto per baciarla; sento che c'è qualche cosa di viscido tra lei e me che mi impedisce; guardo e vedo una specie strana di serpente che è attaccato alla mia pancia, quasi all'altezza dell'ombelico; mi rendo conto solo ora di essere nudo; ho una grande vergogna ed un grande schifo e del serpente e di me nudo di fronte ad A.; angoscia e risveglio.

Situazione attuale: Uomo di anni 29, con inibizione fobica centrata sulla realizzazione di un rapporto individuale con la donna; introverso ipertrofico; conversione psicosomatica gastro-intestinale.

Amplificazioni essenziali: Quando bacio A., se la bacio troppo a lungo, ho sempre paura che mi cominci a dolere lo stomaco, il che qualche volta mi è capitato; A. è veramente molto bella nel sogno, nel sogno è bella come in realtà è molto buona; il serpente è un animale veramente repulsivo, per tutti probabilmente, ma per me in particolare; qui è come se fosse la mia malattia allo stomaco; mia madre me lo diceva sempre, che dovevo stare attento a non mangiare troppo per il pericolo di indigestioni; in effetti ho cominciato a mangiare di più dopo la sua morte, però non ho quasi mai sofferto di indigestioni. Spesso, quando bacio una ragazza che mi piace e che stimo, ho paura che mi venga l'erezione e che questo offenda la ragazza.

SOGNO 8

Il serpente-fiore: Sto a sedere in un prato, il panorama è molto bello, sereno, piacevole, soprattutto non ci sono case, né figure umane; c'è una pace meravigliosa; ad un tratto guardo a sinistra e sul prato vedo spuntare una bellissima rosa rossa; mi alzo per andare a coglierla; faccio l'atto di prenderla e vedo che attorno al suo stelo c'è un serpente tutto verde, che allunga la testa da dentro il calice della rosa; scappo impaurita.

Situazione personale: Donna anni 23 nubile; frigidità di conversione; spunti fobici, depressione reattiva; grande inconscio materno che tiene incapsulato l'animus; neurosi fobica-depressiva.

Amplificazioni essenziali: Il paesaggio del sogno è veramente meraviglioso, sarebbe il luogo ideale dove mi troverei in perfetta distensione e comunione con la natura, lontana dalla vita terribile della città; anche il fiore è bellissimo ma nascon-

de un grande pericolo: il piccolo serpente verde — forse alato — che può pungermi e farmi del male, forse farmi morire; è certamente qualcosa di sessuale, forse maschile, ma il calice del fiore è per me profondamente femminile; forse ho fatto male a scappare.

SOGNO 9

Il serpente terapeutico: Sono in auto con G. — donna con cui ho una relazione extra-matrimoniale —; stiamo cercando un bel posto dove fermarci per fare all'amore; vedo in lontananza un piccolo bosco, la strada ci deve passare vicina; infatti subito dopo ci arriviamo e scendiamo dalla macchina. Mi metto a sedere ed invito G. a fare lo stesso; all'improvviso comincia a piovere, G. di corsa rientra in macchina, io invece rimango a prendermi l'acqua, che mi da un certo piacere; quasi contemporaneamente dalla strada, ma dalla direzione opposta a quella da cui siamo venuti noi, arriva un vecchio « barbone » zoppicante, con un bastone tutto nodoso e sinuoso; quando mi vede, esce di strada e mi si avvicina; mi sorride con comprensione e benevolenza, poi mi addita allungando il suo bastone, che così facendo si trasforma in un serpente bianco e nero. Il serpente con movimento vorticoso mi avviluppa dai piedi alla testa e subito dopo scompare; con lui è scomparso anche il vecchio, senza che io abbia avuto neanche il tempo di aver paura. Sono come stranito, mi sento diverso, come guarito, ma non so di quale malattia; torno infine alla macchina e dentro trovo una donna tutta nuda, bionda, è come il mio ideale di donna; ci faccio all'amore con enorme trasporto.

Situazione personale: Uomo di anni 38, sposato; ipertrofia estroversiva; gravi difficoltà nel rapporto con la donna; dissociazione ancora permanente fra « donna negativa » e « donna positiva»; con quest'ultima, moglie inclusa, presenta impotenza sessuale; neurosi isterica.

Amplificazioni essenziali: Il vecchio è come uno stregone buono, un guaritore magico; mi ricorda un vecchio uomo che stava vicino alla casa dei miei genitori e che viveva di elemosine; mio padre lo prendeva spesso in giro, perché quando qualcuno gli faceva un'offerta non la finiva più di ringraziare; a noi bambini era molto simpatico, ci sorrideva sempre; però non aveva nessun bastone; nel sogno il bastone-serpente è come un rituale, una specie di stregoneria; la donna è bionda, luminosa e bellissima, è anche molto invitante, formosa, una vera donna tutta buona. Il rapporto sessuale con lei è veramente una esperienza unica; non l'ho mai vissuta cosi pienamente in realtà.

SOGNO 10

Il serpente fautore: Stavo andando lungo un torrente, in campagna; ne seguivo il corso in senso contrario alla corrente, forse volevo andare verso le colline. Mentre guardavo distratta l'acqua che scorreva, è venuto fuori un serpente verde dal fiume e senza che io avessi il tempo di difendermi e di impaurirmi, mi ha afferrato ad una gamba portandomi nell'acqua. Una volta nell'acqua mi sono sentita molto bene, il serpente non c'era più, ero nuda e nuotando godevo l'acqua. Poi sono uscita dal fiume sulla riva opposta a quella di prima e ho ricominciato **a** camminare, però ora seguendo la direzione della corrente; ho notato che man mano che andavo avanti, il fiume alla mia destra diventava sempre più ampio.

Situazione personale: Donna di anni 25, nubile, introversa; residui omosessuali latenti e concomitante frigidità con blocco comportamentale nella relazione con l'uomo; carenza affettiva grave nel rapporto con i genitori; segni di protesta virile; neurosi depressiva.

Amplificazioni essenziali: E' una scena del tutto fuori della realtà, non ha collegamento con alcun ricordo particolare. L'impressione che ne ricevo è molto piena; il serpente forse era verde e forse aveva come delle ali, mi ha addentato senza farmi male, alla gamba sinistra; il suo scopo era proprio quello di farmi entrare nel fiume; in qualche modo anche la mia inversione di marcia (dopo il bagno, secondo la corrente) mi pare in un rapporto più naturale con qualcosa, forse con la mia difficoltà ad accettare completamente gli uomini. Quando camminavo, uscita dal fiume, ero ancora nuda e non mi vergognavo, forse perché mi sentivo anche bella, ero anche partecipe del fiume; era come se il serpente ed il fiume fossero ora un tutt'uno con me stessa.

SOGNO 11

Il **serpente-centrale:** Entro in una chiesa molto antica ed anche grezza, priva di arredi; vado verso il presbiterio e salgo gli scalini dell'altare. Sul piano di pietra dell'altare nudo vedo al centro un grande bassorilievo circolare; guardandolo meglio mi rendo conto che è formato da un circolo esterno che contiene una croce a braccia uguali, la quale a sua volta al centro comprende un altro circolo; il motivo del circolo e della croce inserita si ripete concentricamente tre volte. All'interno della croce più piccola c'è ancora un altro circolo; fissandolo vedo che è un serpente anch'esso circolare, che si muove concentricamente.

Situazione personale: Uomo di anni 39, introverso, scapolo; in analisi per interessi individuali senza segni clinici dì neu-

rosi; qualche immaturità nel rapporto con la donna; problematica religiosa in via di evoluzione individuale.

Amplificazioni essenziali: Una settimana fa sono stato a fare una gita con R. — la donna attuale — vicino a Siena e mi sono imbattuto in una vecchia chiesa romanica dalla pianta circolare; di fuori era molto rovinata, ma ci si vedeva ancora bene il vero sentimento religioso protocristiano, ingenuo e totale; dentro era invece un disastro; era tutta piena di rifacimenti barocchi. Sono uscito quasi subito ed ho preferito guardarmi ancora il fuori. Il bassorilievo del sogno mi sembra chiaramente un simbolo religioso; ciò che mi rende perplesso è il serpente al centro. In senso comune dovrei associarlo al serpente della colpa originale, forse alla colpa sessuale; ma stando al sogno sento che è al suo posto, là dentro; è « il serpente centrale ».

SOGNO 12

Il serpente solare ed il serpente lunare: Mi rendo conto che sto sognando, c'è come un pensiero nel sogno che mi avverte di questo, cioè che si inizia il sogno e che si tratta del « mio sogno ». Vedo il cielo tutto stellato, la luna sta impallidendo, le prime luci dell'aurora avvertono del sorgere del sole. Infatti comincia a sorgere all'orizzonte sulla destra, vedo che la sua ascesa è molto rapida. Raggiunge molto presto lo zenith e vi si ferma; posso contemplarlo senza fastidio alcuno; la corona raggiata di luci del sole si presenta come sinuosa, vermiforme. Continuando a guardarlo fissamente, vedo che dentro al sole ci sono due serpenti uno nero ed uno bianco strettamente avvinghiati, come in un abbraccio supremo. Sento il solito pensiero di prima che mi avverte che si tratta della coppia del serpente solare e del serpente lunare. Mi sveglio con uno stato d'animo di grande emozione e piango e poi mi viene da pregare.

Situazione personale: Uomo di 45 anni, estroverso; sposato; residui di dipendenza dalle figure genitoriali, notevoli interessi religiosi emersi nel processo analitico.

Amplificazioni essenziali: Non saprei cosa dire. Nell'ultima seduta avevamo parlato dei grandi sogni che stavo facendo in questi mesi e della mia necessità esistenziale di sentirmi al mio posto di uomo nel mondo. Il sogno mi fa assistere forse al significato unico del mondo: io sono lo spettatore al centro della scena, il piccolo uomo di fronte al mondo divino incomprensibile, ma visibile e vivibile. E' certo una fusione, una sintesi che è fuori nel mondo divino, ma anche in me, perché anch'io sono una parte che può vedere.

La simbolica del serpente

Prima di prendere in considerazione il significato funzionale della particolare simbolica onirica presentata, introduciamo, quale eventuale contesto analogico più esteso, alcuni riferimenti sopra gli aspetti storici-religiosi del simbolo-serpente sistematizzati secondo le fasi mitologiche di Neumann.

A) Fondamenti essenziali del substrato storico religioso (7).

(7) E. Neumann, The Origins, op. cit.

Il simbolo mitologico del serpente (drago, uroboboro) accompagna tutto l'arco del percorso ma-gico-religioso dell'uomo e la sua storia simbolizza, forse meglio di ogni altra simbolizzazione, le evoluzioni della psiche umana, sia transpersonale che personale.
li serpente è ovunque, in tutte le mitologie della terra, in tutti gli stadi religiosi, in tutte le religioni (8). E' un « increatum », autofecondantesi e autogenerantesi, è mostruoso e gigantesco come il mitico Leviatani è apportatore di pioggia e di fecondità; è la terra madre fecondata, ed il principio maschile fecondatore; è l'oscura forza ctonica e la divina forza spirituale; avvolge nelle sue spire e soffoca, ma insegna anche la lingua degli uccelli (9). E' il drago uroborico dell'oceano primordiale ed è Satana, ma è anche il Cristo Gnostico e lo Ureo Egiziano, apoteosi della perfezione, unione di sole e luna.

(8) J. E. Cirlot, A Dictìonary of Symbols. Routledge & Kegan Paul, Londra 1962.

(9) M. Eliade, Trattato di storia delle religioni. Einaudi, Torino 1954

L'uroboro è il simbolo dell'inizio, il cerchio, il perfetto, l'increatum di Paracelso; il drago « mangiacoda » bisessuale alchimico, che si autogenera ed autodistrugge, che contiene in sé tutti gli elementi.
Gli opposti non sono divisi ancora; nell'uroboro iniziale tutto vive in perfetta partecipazione, non è né prima né dopo, né male né bene, è vita ma non coscienza e contiene tutti i germi, tutte le possibilità allo stato di indifferenziazione. E' l'oceano primordiale. Secondo Jung e Neumann (10) nell'uomo questo

(10) C. G. Jung, Aion. C.

W. 9, 1959; Neumann, The Origins, op. cit.

stato iniziale corrisponde all'essere immerso nel liquido amniotico, ed è solo con la nascita che avrà inizio il contatto col mondo; dai primi bisogni, dalie prime sensazioni che il bambino riceverà sorgeranno in lui i primi albori della coscienza; naturalmente si tratterà agli inizi di qualcosa di assolutamente indifferenziato, come al principio del mondo, e la madre sarà tutto per lui e conterrà tutto il suo mondo. Questo stato felice di completa, indiscutibile ed indiscussa dipendenza dalla madre si ritrova nel mondo agli albori di ogni convivenza umana; è la società matriarcale i cui miti sono quelli della Dea Terra (11). La necessità di nutrirsi, e di dare stabilità e continuità con la agricoltura a questo primo bisogno fondamentale fu la prima conquista che l'uomo (o la donna) fece verso la civilizzazione, e la terra rappresentò la fertile madre dal cui grembo sbocciava la vita. Da questo lontano periodo storico ci vengono tutti gli echi mitologici dei riti legati alla terra ed il serpente vi appare come animale-simbolo del dominio materiale femminile, ed è il freddo, umido ctonico simbolo della dea madre, è l'attributo di Demetra dea lunare e della grande dea Ecate (12). Le ceramiche di Palacaistro raffigurano la Dea Madre Cretese con un serpente, il suo attributo, intorno al collo (13). Nei testi Siriaci di Ras Shamra si narra l'epopea di Baal ed è un mito agricolo stagionale (14).

A Lanuvio nel tempio di Giunone Sospita (come del resto anche a Delfi) ogni anno aveva luogo il rito ordalico del serpente sacro alla dea, che era custodito in una caverna vicino al santuario. Una giovinetta doveva offrire il pasto al serpente e, da come l'animale gradiva il cibo, se ne traeva la certezza sulla verginità della fanciulla e sulla fertilità dell'annata (15).

Il serpente presso tutti i popoli è legato alla simbologia della luna e delle acque; per il suo modo di essere evoca il « destino » della luna, sparisce e ricompare, muta periodicamente la pelle, ed è immortale perché cosi' si rigenera; è quindi lunare

(11) K. Berket-Smith, Le vie della civiltà. Feltrinelli, Milano 1957; J. Campbell, L'eroe dei mille volti. Feltrinelli, Milano 1958; M. Eliade, Mythes, Rèves, et Mystères. Gallimard, Paris 1957; G. Foot Moore, Storia delle religioni. Laterza, Bari 1957; J. G. Frazer, I! ramo d'oro. Einaudi, Torino 1950; J. K. Henderson, M. Oakes, The Wisdom of thè Serpent. Braziller, N. Y. 1963.

(12) A. Bertholet, Dizionario delle religioni. Editori Riuniti, Roma 1964; J. Campbell, Le maschere di Dio. Bompiani, Milano 1962; E. Cassirer, Filosofia delle forme simboliche. Nuova Italia, Firenze 1964; M. Eliade, Trattato, op. cit.; Henderson, Oakes, The Wisdom, op<. cit.; E. O. James. Antichi dei mediterranei. Il Saggiatore, Milano 1960.

(13) C. Tullio-Altan, Lo spirito religioso del mondo primitivo. Il Saggiatore, Milano 1960.

(14) E. O. James, Gli eroi del mito. Il Saggiatore, Milano 1961.

(15) N. Turchi, Storia del-(le religioni. Sansoni, Firenze 1954.

e come tale distribuisce fecondità e scienza profetica (16). Questi sono i due motivi dominanti nel significato serpente-luna.

In India le donne che desiderano un figlio adorano il cobra, ed i due serpenti intrecciati sono simbolo di fertilità (17). In Grecia le donne chiedevano un figlio nel tempio di Esculapio ad Epidauro; e si dice che la madre di Augusto lo concepisse dal-l amplesso con un serpente nel tempio di Apollo (18). Presso gli antichi la relazione serpente-luna si estende al rapporto luna-mestrui, ed in Germa nia, in Francia ed altrove, le donne, nel periodo me struale, temono che un serpente entri loro in boc ca nei sonno e le ingravidi. Negli ambienti rab binici, si crede che le mestruazioni dipendano dal le relazioni di Eva col serpente del Paradiso Ter restre (19).

In queste credenze è evidente anche il simbolismo fallico del serpente (20), che però non esclude la identità simbolica luna-serpente; riprova di questo sono le molte raffigurazioni del serpente ornato di losanghe, emblema femminile, motivo che si ritrova nell'iconografia lunare della « luce-ombra » e della « pioggia ».

Il serpente, per essere un animale sotterraneo che ha dimestichezza con i morti conoscitori di tutti i segreti della vita, si arricchisce, nelle cre denze popolari, dei potere di predire l'avvenire (21). Ed è diffusissima opinione, fin dagli antichi tem pi, che il mangiar serpenti dia il potere di cono scere la lingua degli uccelli, cioè dia accesso alle realtà metafisiche (22).

Il rapporto serpente-luna-acque è anche esso antichissimo ed importantissimo. La luna, il cui rapporto con il flusso mestruale e con le maree ha una fondamentale relazione con le acque terrestri, estende al serpente la simbologia luna-acqua. Il serpente come sostanza umida ctonica è d'altra parte unito alla simbologia terra-umidità. Cosi serpente-acqua-fertilità sono sinonimi in tutte le civiltà. Il legame tra serpente e corsi d'acqua è antichis-

ti 6) M. Eliade, Images et symboles. Gallimard, Paris 1952; EMade, Trattato, op. cit.; Eliade, MytheSi op. cit.; G. van der Leeuw, Fenomenologia della religione. Boringhieri, Torino 1960.

(17) J. Frazer, Il ramo d'o ro, op. cit.; H. Zimmer, Mythes et Symboles de l'Inde. Payot, Paris 1951.

(18) C. Kerényi, Asklepios. Thames and Hudson, London 1960.

(19) B. Branston, Gli dei del Nord. Il Saggiatore, Milano 1962; H. Haag, Di zionario Biblico. S.E.I., Torino 1960; R. Hostie, Du mythe à la religion. Desclée de Brouwer, Bruges 1955; H. Lamer, Diziona rio della civiltà classica. Il Saggiatore, Milano 1959; H. Leisegang, The mistery of serpent. In: J. Camp bell: The Mysteries Pan theon Books, N. Y.' 1955; G. Posener, Dizionario della civiltà egizia. Il Sag giatore, Milano 1961.

(20) M. Eliade, Trattato, op. cit.; S. Freud, Totem e Tabù. Laterza, Bari, 1953.

(21) J. E. Cirlot, A dictionary, op. cit.; Eliade, Trat tato, op. cit.; Henderson, The Wisdom, op. cit.; G. van der Leeuw, Fenome nologia, op. cit.

(22) N. Turchi, Storia, op cit.

simo, si ritrova in America, in Grecia. In Egitto è legato al Nilo ed alle sue immense fecondanti inondazioni (23). In India la luna è la signora delle acque e i re-serpenti e le regine-serpenti (nàga, nàgini) personificano e dirigono le acque terrestri. Cesha è il re e l'antenato di tutti i serpenti ed è ciò che rimane, dopo che terra, regioni superiori e regioni inferiori sono emerse dalle acque cosmiche dell'abisso. In un bassorilievo di Deogarh (v. fig. 3, in Zimmer) (24), Visnù giace sdraiato sulle spire di Ananta il serpente cosmico, che forma il suo letto galleggiante sulle acque. Queste « sono le manifestazioni trinitarie della sostanza cosmica, unica, divina, indistruttibile, della energia che sta sotto a tutto e abita tutte le forme di vita » (Zimmer).

(23) G. Posener, op. cit.

(24) H. Zimmer, op. cit.

La grande Dea Madre Uroborica acquista ben presto un doppio aspetto; quello della Madre Benefica, dispensatrice di vita e di amore e quello della Madre Terribile, dispensatrice di dolore e di morte.

Quando il perfetto beato stadio dell'incesto uroborico si interrompe, per il sopravvenire della coscienza che tenta di affermarsi, alla Grande Madre Benefica si sostituisce la Madre Terribile, con il suo oscuro potere divoratore ed il figlio ne diventa il succube prigioniero.

Per il figlio della madre uroborica alimentare, l'enfasi cadeva sulle sue qualità nutritive ed in particolare sulle mammelie (Diana di Efeso), che avevano assunto un significato fallico, ed era il primo tentativo di differenziazione. Per la Madre Terribile è il figlio che rappresenta il fallo; le figurine di Ur, in argilla, di madri e figli con la testa di serpente sono rappresentazioni che hanno il carattere di questa fase (25). L'enfasi dello scultore sottolinea la larghezza dei fianchi della madre in confronto alla sottigliatezza delle spalle e alla piccolezza della testa. Il serpente non è più soltanto ctonico-terribile, ma ha acquistato anche un significato fallico.

(25) K. Berket-Smith, op. cit.; È. Neumann, The Great Mother. Pantheon, N. Y. 1955.

E la Madre Terribile fallica e divoratrice è rappresentata nella civiltà preellenica dal mito cretese della Gorgona, che ha serpi per capelli e cintura, zanne di cinghiale e lingua fuori. L'accento fallico è qui particolarmente evidenziato dalla lingua fuori, in netto contrasto con la forma femminile della bocca (26). Le sue orribili zanne rappresentano la minaccia mortale della castrazione; tutto di lei paralizza e distrugge: chi la guardi è perduto.

(26) E. Neumann, The Great, op. cit.

Secondo la dottrina Manichea il Diavolo regnò sulle acque del principio « egli divorò e consumò tutto, sparse devastazioni alla destra e alla sinistra e discese nelle profondità, portando giù in tutti questi suoi movimenti la distruzione e la perdizione di sopra ». E questo Diavolo non è che il mostro divoratore che minacciò la terrà e che si ritrova in tutte le mitologie e le religioni del mondo (27).

(27) J. Jacobi, op. cit.

In questo stato di estrema padronanza da parte della madre terribile si fa strada nell'uomo, che soccombe, il principio del valore maschile. E' Marduck che uccide il serpente Tiamante, madre del Caos, personificazione della potenza dell'oceano primordiale. Col suo corpo « simile a una conchiglia », diviso in due parti, il vincitore creò il mondo: « acque sopra il cielo, acque sotto la terra », e ne ebbe in premio la sovranità su tutti gli Dei (28).

(23) Bertholet, op. cit.

La coscienza dell'uomo comincia ora a discriminarsi, a distinguersi, ad isolarsi dal mondo circostante e, fin quando non abbia conquistata la sicura coscienza di sé, prosegue la sua lotta per non essere inghiottito dalla madre terribile (29). Nella mitologia, questo voler difendersi e combattere per conquistare a sé stesso la propria individualità è rappresentato dalla lotta che combatte l'Eroe contro il drago. E l'Eroe è colui che si è staccato dal contesto circostante e dall'inconscio e la sua battaglia non è più per dividersi dai Primi Genitori, ma per distruggerli ed affermare sé stesso nella propria interezza (30).

(29) E. Neumann, The Origins, op. cit.

(30) J. Campbell, L'eroe,

op. cit.; Le maschere, op. cit.; Neumann, The Origins, op. cit.; The Great, op cit.

A questo livello il serpente-drago è il grande nemico da vincere nella vita dell'Eroe; è la raffigurazione della potenza oscura divoratrice della madre, verso cui ogni essere si sente attrarre in un nostalgico ricordo della felicità uroborica iniziale; ma per l'uomo, ormai, questo ritorno sarebbe la distruzione totale e contro questo mostro, che attrae e incombe, l'eroe si ribella e spesso soccombe. I Batacki di Sumatra hanno sacri alcuni bastoni magici, detti anche colonne degli antenati, che ci mostrano come presso tutti i popoli, anche i più primitivi, sia sentito il pericolo distruttivo della regressione allo stadio di incesto (31), secondo noi da intendersi in senso uroborico (32). I bastoni sono costituiti da un certo numero di figure una sull'altra, ed i Batacki ne danno questa spiegazione: sono figure sovrapposte di membri della stessa famiglia, che avendo commesso incesto, furono avviluppati da un serpente, mentre un altro serpente li mordeva mortalmente. Si potrebbe dire che per quel popolo questi bastoni sono una specie di memento simbolico dei pericoli della relazione incestuosa primaria.

(31) S. Freud, op. cit.
(32) Henderson, op. cit.; Neumann, The Origins, op. cit.

Una mitologia che è ampiamente la mitologia del combattimento col Drago è quella greca (33); ed in essa si ritrovano una infinità di eroi e di Dei, che vincono la lotta; ma altri soccombono come Narciso che si specchiò nel fiume, figurazione questa simile al serpente di cui ha gli identici significati negativi e positivi. Vi sono eroi divini in Grecia ed altrove che facilmente hanno ragione del serpente: Apollo vincitore, appena fanciullo, del Delfino, « il serpente gigante dalla forma di utero », e Dioniso (34).

(33) Neumann, The Great, op. cit.

(34) Jacobi, op. cit.

Nella mitologia nordica Thor, che colpisce con una martellata il « grande verme », il serpente Midgard, cintura della Terra, personificazione mitica dell'Oceano cosmico: e il serpente sprofondò nel fondo del mare (35). Ma al tempo del crepuscolo degli Dei il Serpente rialzerà la testa e impegnerà una lotta mortale con Thor, questi lo colpirà, ma « solo per la lunghezza di nove passi ». Questa

(35) Branston, op. cit.

conclusione del mito eroico, cosi' diversa da quella greca, è interessante perché tipica della psicologia nordica, come tipica della psicologia indiana è la fine del serpente Kalya (36). In India i serpenti (Nàga) hanno quasi sempre l'aspetto positivo di geni superiori e di guardiani dei tesori. Ma vi è anche il Mito di Visnù vincitore dei serpenti che attraverso la sua incarnazione come Krisnà, vince il Re-serpente Kalya, che abitava in un vortice del fiume e col suo fiato infuocato e avvelenato distruggeva tutto intorno. Krisnà è generoso con il Re-serpente e la sua corte; non lo uccide, lo condanna a vivere nella profondità dell'Oceano (37). Il culto primitivo del serpente è stato rimpiazzato dall'amore per un salvatore divino antropomorfo. Ma l'eroe non è sempre un Dio, è semmai piuttosto il figlio di un Dio e di una donna, e per lui la lotta sarà più aspra e più lunga ed il ruolo del serpente-simbolo in questa vicenda si arricchirà di un'infinità di significati.

(36) Zimmer, op. cit.

(37) Zimmer, op. cit.

L'eroe è figlio di un Dio e di una vergine e questa nascita segna già il suo «destino»; la vergine sarà spesso, come aspetto del femminile buono e bello, un premio della sua vittoria sul mostro, simbolo del femminile oscuro e terribile (38). Il Dio suo padre è il principio spirituale divino che io anima nella lotta; ma anche questo principio rappresentato dall'alato serpente solare dovrà divenire proprio dell'Eroe, che si staccherà anche dal padre per completare la propria individualità. Di questi eroi semidivini Perseo, Bellerofonte ed Èrcole sono forse le personificazioni mitologiche più complete. Per Perseo ed Èrcole si ripete nelle loro madri terrestri la stessa fecondazione divina da parte di Zeus sotto la specie di una pioggia d'oro, che ricorda la miracolosa fecondazione di Maria da parte dello Spirito Santo (39). Per Èrcole, come per Apollo, la prima minaccia del serpente avviene nella culla, quando Hera, Dea della terra, irata mandò due minacciosi sibilanti serpenti a uccidere i due neonati, ma Èrcole seppe strozzarli divenendo cosi come Apollo un dio « allon-

(38) Neumann, The Origins, op. cit.; The Great, op. cit.

(39) Neumann, The Origins, op. cit.

tanatore dei mali ». E ancora nella sua vita la sua inimicizia per i rettili e la sua vittoria sul serpente si ripete; nella seconda fatica contro l'Hydra, il mostro dalle sette teste abitatore delle paludi, nell'ultima fatica contro Cerbero il cane guardiano del Tartaro che sbatte feroce la terribile coda di serpente; questa è la vittoria definitiva sull'aspetto più minaccioso e tremendo della Madre ctonica: la vittoria sul timore della morte. Ma la vita di un eroe termina quasi sempre con un grande sacrificio simbolico, ed Ercole, il vincitore di tanti orribili pericoli, è ucciso dal sangue di Nesso di cui la sua sposa Deianira ha intriso la veste che gli dona: magico filtro d'amore che doveva ricondurre a lei lo sposo e che invece lo avvelena tra atroci spasimi e che lo costringe, per abbreviare la sofferenza, a farsi ardere su una pira. Quando il corpo fu già consumato una nube calò dall'alto, e lo tolse alla vista dell'uomo, trasportandolo in cielo tra tuoni e lampi (40).

(40) Campbell, L'eroe, op. cit.; James, Antichi, op. cit.

Il corso della vita dell'eroe è solare; come il sole che nasce e, dopo aver percorso splendido il cielo, tramonta alla sera in una luce di fuoco per scomparire di nuovo nel grembo dell'oceano e, dopo aver percorso il viaggio marino notturno, riemergere al mattino splendente all'oriente. Il tesoro difficile a raggiungersi, il viaggio marino notturno sono due temi fondamentali del mito dell'Eroe e il serpente-drago è legato a queste due prove essenziali (41). Il tesoro è difeso da un drago che vigila, ed il viaggio notturno è compiuto nel ventre di un mostro marino che ha inghiottito l'eroe, ma egli saprà trovare in questa chiusura la concentrazione della propria forza inferiore per liberarsi e tornare al suo destino solare. Il mito di Giona è il più famoso esempio di questo viaggio nel ventre del mostro. Gli eroi salvatori nella mitologia occidentale discendono sulla terra per inaugurare una nuova era, sono incarnazioni di un principio morale superiore alla forza cieca animale, quella dei serpenti ctonici.

(41) Campbell, L'eroe, op. cit., Cassirer, op. cit.; M. Eliade, Trattato, op. cit.; Henderson, op. cit.; Hostie, op. cit.; Neumann, The Origins, op. cit.

Ma il serpente non rappresenta solo la grande minacciosa madre ctonica, è anche il fascinatore, il guaritore, il liberatore e in questo senso può rappresentare un potere maschile spirituale. Cosi il serpente di bronzo, comandato da Dio a Mosè, affascina e salva col suo potere unitario gli uomini tentati dai mille serpenti del deserto. La saetta liberatrice è un'altra manifestazione ofidica usata anche da Paracelso e dagli alchimisti; e il bastone di Mosè, che spaccò la pietra e fece scaturire l'acqua viva e poi si cambiò in serpente, è un'eco incosciente di questo potere catartico del lampo; « il lampo significa un cambiamento della condizione psichica, improvviso, inaspettato, irresistibile » dice Jung (42). Il serpente ha il potere di paralizzare con la fissità dei suoi occhi magnetici, coi guizzi improvvisi, o con il lento ondularsi del suo corpo; in antico era creduto la personificazione dei « gangli spinali e del midollo spinale»; il suo morso era mortale; e Iside lo usò per pungere il grande Dio. Però il serpente è anche un simbolo dell'arte medica ed Esculapio, nel suo tempio, curava con i serpenti sacri i malati e rendeva fertili le donne sterili (43). Questo serpente ha tutta la potenza fallica maschile di rigenerazione e di fertile fecondazione. L'eroe segue la tradizione del padre dopo aver vinto la paralizzante minaccia della madre, ma ancora non ha affermato sé stesso; deve liberarsi dalla padronanza morale paterna; non può seguire la tradizione, ne deve creare una sua; la persecuzione del padre lo spronerà a liberarsi e ad affermarsi e l'eroe sarà allora il generatore, il creatore di sé stesso (44). Il Padre Terribile dell'eroe è il Padre Terrestre fallico ed il terrorizzante Padre Spirito, ed è contro questo soprattutto che ora lo eroe deve difendersi, è contro la castrazione della propria coscienza che il figlio deve lottare per autoaffermarsi. Come rileva Neumann (45) è l'immobilismo di una tradizione che minaccia di paralizzarlo, di farne solo un figlio del padre; l'altro estremo è invece « l'eterno figlio », l'eterno rivoluzio-

(42) C. C. Jung, The archetypes and thè collective unconscious C. W. 1959.

(43) Kerényi, op. cit.

(44) Neumann, The Origins, op. cit.

(45) G. Adler, Current Trends in Analytical Psychology. Tavistock, London 1961; Neumann, The Origins, op. cit.

nario cioè, a cui la ribellione di per sé stessa pare una liberazione ed invece è i'opposto.

Per l'uomo la conquista della indipendenza dalla madre e dal padre è una autoaffermazione, è l'equilibrio del mondo dell'ego, è una tappa fondamentale dell'individualizzazione; il mondo non è più il pericolo di essere sopraffatti, l'ego domina il proprio mondo, è padrone delle proprie azioni e può costruire ia sua vita. Ma l'eroe non può fermarsi e la sua battaglia continua; la prigioniera, liberata dal drago, non è più un archetipo transpersonale, ora è un essere umano che porta lo uomo alla femminilità positiva; ma è qualcosa di ancora più alto, è l'« anima » che non fa più appello solo all'uomo forte ma all'uomo spiritualmente potente, è il femminile che si congiunge al maschile. La liberazione della prigioniera corrisponde alla scoperta del mondo psichico come assimilazione, e ne risulta la formazione dell'« anima », come un centro della personalità. Successivamente lo stesso tema di ricerca del tesoro si ritrova nella seconda parte della vita dell'uomo, ed è un frutto delia centroversione: e il tesoro — se scoperto nella sua realtà interiore ed esteriore, soggettiva ed oggettiva, personale e transpersonale — equivale alla sua conquista. Questa uguaglianza di creazione interna ed esterna identifica l'Eroe col gruppo e nasce la figura dei creatore, del capo, del portatore di cultura (v. Neumann) (46).

In questo stadio di trasformazione, il serpente rappresenta il Mercurio Alchimico, il diurno Ermete Alato, Dio della rivelazione, i! Signore del pensiero, lo psicopompo per eccellenza (47), l'« Argento vivo », il serpente agatodaimonico degli Gnostici, il « Naas » dei Nasseni, di cui la « Tabula Smaragdina » dice: « Questi è il padre del compimento di tutto il mondo » e ciò nel senso alchimistico di perfezionamento e di maturazione dei « corpora imperfecta ». L'eroe estroverso svolge il suo compito nel mondo

(46) Neumann, The Origins, op. cit; The Great, op. cit.

(47) C. G. Jung, Psicologia e Alchimia. Astrolabio, Roma 1970.

con l'azione, è il grande fondatore, il liberatore, il trasformatore; l'eroe introverso, che si è adattato interiormente alla psiche oggettiva, sarà invece il grande portatore di cultura, colui che scopre ed esalta i valori interiori.

Ma vi è una terza evoluzione eroica che procede all'interno della psiche stessa, indipendentemente dalle attitudini di estroversione o introversione e dal loro sviluppo, ed è quello che Neumann (48) chiama la « centroversione ». In questa fase non si tratta più di trasformare il mondo, ma la personalità; e questo è un fine naturale e fondamentale della psiche umana per il terzo tipo di eroe. Ogni lotta interiore è una forma di « coniunctio », e quindi di amore; è la fusione di positivo e negativo in qualcosa che li trascende (49). Per i Tol-techi e poi per gli Aztechi questa sintesi fu rappresentata dal loro Dio supremo QuetzalcoatI (Quet-zal = uccello ornato di belle penne; coati = serpente), unione di giorno e notte, dio dell'amore tra gli uomini, protettore e benefattore dell'umanità. Con la concentrazione in sé stesso e la forza interiore l'uomo-eroe tenta di raggiungere la sublimazione della personalità e di ritrovare il senso della propria eternità; questo è simbolizzato per la dottrina Yoga dal verde serpente Kundalini, che sciogliendo le spire in cui si era avvolto, si allunga fino all'altezza della nuca dove si trova il terzo occhio di Shiva (50).

Il fine principale della centroversione è la « conquista della morte», dice Neumann (51); e questo significa conservazione della individualità rigenerata e trasformata, divenuta finalmente propria, ma anche e soprattutto conquista di un nuovo centro della personalità, il più vasto e vero, il sé: sublimazione e raggiungimento della propria interezza e della partecipazione a tutto il creato. Questa ricerca è da sempre e in tutte le civiltà superiori lo scopo degli uomini, o per lo meno dei « migliori ». A questo miravano le iniziazioni e i misteri più antichi. Un meraviglioso recipiente tondo in alabastro, stu-

(48) Neumann, The Ori-*-ins, op. cit.

(49) Cirlot, op. cit.; Jung, Psicologia e Alchimia, op. cit.; Jung, Alchemical Studies, op. cit.; Neumann, The Origins, op. cit.

(50) Cirlot, op. cit.; Zimmer, op. cit.

(51) Neumann, The Origins, op. cit.

(52) Leisegang, op. cit.

diato da Leisegang (52), che egli ritiene un oggetto del rituale mitriaco, ci mostra al centro un serpente alato arrotolato intorno all'uovo cosmico, sopra un doppio cerchio di fiamme e di raggi solari; nell'interno della ciotola — giro giro al centro — stanno sedici figurine nude come in mistica partecipazione al simbolo, che paiono il prolungarsi dei raggi che emanano dal centro. E veramente a guardare questa raffigurazione, sembra che gli uomini stiano compiendo la loro elevazione e la loro purificazione attraverso la partecipazione al grande mistero. E questa non può essere che la espressione simbolica di un processo che ha luogo nella « psiche oggettiva ».

Neumann ritrova nel mito di Osiride tutta la sequenza delle prove e delle trasformazioni che hanno luogo nella psiche, nel lento processo di individuazione, nella prova eroica che culmina nel raggiungimento del Sé, quel nucleo trascendente che comprende e supera l'ego e che nella sublimazione mitologica egiziaca può essere rappresentato dall'Ureus — l'occhio sacro di Horus, unione di sole e luna —, il cobra-cappello che ornava la testa dei Faraoni discendenti di Horus (53). L'uomo, dopo la nascita, dall'iniziale indifferenziata felicità uroborica deve passare attraverso tutte le prove tremende, che simbolicamente costituiscono il mito dell'eroe, fino alla trasformazione; e sempre, in questo lungo cammino, ritroviamo la simbologia ofidica che comprende fondamentalmente il principio degli opposti; ed infatti, prima nella divisione degli opposti per conquistare l'ego, e poi nella loro riconciliazione e nella loro fusione su un piano più alto e allo stesso tempo più esteso, consiste in sintesi tutta la fatica e il dolore dell'uomo-eroe.

(53) Neumann, The Origins, op. cit.

Tesoro difficile a raggiungersi il primo — l'ego — ma ancora più arduo il secondo — il Sé. Ma chi sappia giungere attraverso la centroversione ad assimilare l'inconscio ed a conoscere il Sé saprà il proprio significato di Essere; ed il mondo prima diviso, sarà per lui il grande Uroboro, questa volta

non indifferenziazione ma congiunzione: l'« en to pan », dove tutte le cose sono una, sorgono dall'Uno e ritornano all'Uno, cosi che tutto si estende dall'Uno all'Uno.

B) Processi psicodinamici di simbolizzazione.

Passiamo ora a considerare gli aspetti specifici dei processi di simbolizzazione del « serpente » in seno al nostro materiale onirico.

Nel sogno 1 **(il serpente multicolore)** la comparsa del simbolo onirico esprime una situazione di rifugio protettivo nella dipendenza totale dalla madre archetipo; data la giovane età del soggetto (5 anni), si tratta di una situazione di vero e proprio incesto uroborico, come valore positivo rispetto ai sintomi del bambino. Il rifugio cioè nell'uroboro secondario, partecipato come madre buona inconscia, viene ancora vissuto come paradiso di beatitudine, in contrapposizione ai valori affettivi negativi del rapporto personale con la madre oggettiva. Tuttavia a questo livello psico-storico l'incesto urobico non è totalmente positivo per l'io, infatti il bambino ha in un primo tempo paura del serpente; comincia cioè il passaggio alla costellazione delle componenti emotive paura dolore come impedimento soglia verso la grande madre uroborica. In tal senso la funzione protettiva-nutritiva esercitata dal serpente, costituisce una regressione allo stadio uroborico-alimentare, per ora solo parzialmente contrastata dalla paura della dissoluzione nella grande madre; si ha quindi un ritardo nel passaggio alla fase patriarcale di sviluppo dell'io.

Il sogno 2 **(il serpente nero ed il serpente bianco)** si riferisce ad una situazione individuale (bambina di anni 7), in cui le componenti emozionali di opposizione si sono già separate, e si ha quindi la lotta tra gli opposti per la supremazia anche a livello dell'io. L'ego teme l'influenza familiare materna, che evoca la potenza archetipica della Grande Madre divoratrice e primitiva: il serpente nero

che esce dalla casa. L'ego è in fase di lotta con la madre, che risulta però ancora troppo potente; l'intervento del serpente bianco proveniente dal cielo esprime l'intervento dall'alto del simbolo dell'archetipo paterno, quale antagonista primordiale della madre. In tal modo il mondo degli opposti — configurati come materno e paterno — trova l'io aiutato dal paterno nella lotta contro la regressione materna. La presenza dell'elemento « fiori raccolti dalla bambina » sembra costituire il nucleo iniziale della femminilità egoica (di derivazione dalla terra-madre-natura), la cui realizzazione interiore necessiterà anche della deintegrazione dell'archetipo paterno, per individualizzare l'« animus », anche separato dalla imago del Grande Padre. Nel sogno 3 **(il serpente che imprigiona)** la situazione individuale del soggetto (anni 11) è bloccata entro il perimetro della fase matriarcale di differenziazione dell'ego; tuttavia le valenze della madre-grande madre sono avvertite e temute come pericoli. E' presumibile che il rifiuto scolastico ed i sintomi (tics) rappresentino anche un mezzo di lotta dell'io: processo di difesa sintomatica. Anche la sede sintomatica (faccia, valore individuativo a livello dello schema corporeo, testa-nous) presuppone il bisogno di liberare totalmente, tramite l'intervento del logos paterno, soprattutto la parte « superiore » della personalità, ancora sottoposta alle influenze somatiche della madre archetipo. Il simbolo del serpente costituisce qui la situazione di residuale imprigionamento narcistico (dipendenza terminale) ad opera della Grande Madre. Infatti il serpente costella tutte le valenze ctonico-nega-tive (paralizzanti) della madre divoratrice ed incapsulatrice.

La situazione individuale relativa alla giovane adolescente (anni 12) del sogno 4 **(il serpente affascinatore)** caratterizza il permanere di una dipendenza patriarcale, in cui grande padre ed « animus » sono ancora assimilati. Tuttavia sono presenti anche segni di regressione verso una dipendenza secondaria dalla madre: identificazione con la ma-

dre, vissuta come la donna del padre. Il serpente costella di più gli attributi della imago paterna, come capo dei serpenti, tuttavia l'avvolgersi del serpente attorno all'albero altissimo suggerisce anche un iniziale costituirsi di un nuovo centro fra contributi patriarcali e contributi matriarcali: in qualche modo un preludio alla realizzazione individuale dell'animus separabile dal Grande Padre. La prima paura nei confronti del serpente esprime lo stesso motivo di tentativo di uscita dalla fase patriarcale, mediante la frammentazione del mondo archetipico patriarcale e la strutturazione di una prospettiva più individuale della propria femminilità verso il mondo.

Nel sogno 5 **(il serpente-guida)** la situazione individuale del sognatore (adolescente maschio di 14 anni) risulta impostata secondo una dipendenza quasi totale dell'ego dal ciclo matriarcale archetipico; l'orientamento omosessuale cosciente ne è la maggiore conseguenza. Non vi è infatti alcun segno del passaggio alla fase patriarcale, tranne — nel sogno — la prima paura verso il serpente. Le componenti di individualizzazione dell'anima sono pertanto ancora incapsulate nella grande madre uroborica, la quale svolge un ruolo castrante sopra la prospettiva del soggetto verso il mondo (paesaggio brullo). La possibilità di ripresa nello sviluppo dell'ego sta nelle componenti affettivo-emozionali di paura verso l'imago materna. Il serpente è qui infatti come configurazione del processo di simbolizzazione della grande madre uroborica, con scarsi segni di deintegrazione della supremazia archetipica materna sull'ego.

Il sogno 6 **(il serpente sotterraneo)** si riferisce ad una situazione individuale (adolescente ? di anni 17) in cui l'ego è impegnato in un processo di disimpegno dalla Grande Madre. L'imago paterna funge da figura ausiliatrice in questa lotta; le valenze positive del complesso archetipico patriarcale (il protettore comprensivo, la guida buona, lo uomo saggio...) sono alleate con l'ego per realizzare individualmente l'uscita dal regno delle madri.

Collegata all'uscita dall'influenza archetipica materna è anche la presa di coscienza della propria individualità femminile — per ora l'animus è incapsulato nella imago paterna — con il controllo egoico delle valenze istintive (cavallo e cavaliere come un tutt'uno). L'imprigionamento nella neurosi, da cui si inizia ad uscire grazie all'intervento del padre archetipo positivo, rappresenta l'ultima residua influenza deila Grande Madre divoratrice deila individualità femminile egoica. In tal senso il serpente-drago è il simbolo degli attributi ctonici negativi della Grande Madre sotterranea; di qui ia componente difensiva emotiva di paura — a livello egoico — ma l'indifferenza emotiva a livello archetipico paterno; in questo modo I'ego è protetto e assicurato dell'ulteriore evoluzione del suo percorso individuativo, anche sotto forma di una attualizzazione più operativa delle dinamiche introversive. Nel sogno 7 **(il serpente ombelicale)** la situazione individuale (uomo di anni 29) è quella di un ego ancora in parte sotto la dipendenza residua dalla Grande Madre, la quale impedisce un impegno libidico-fallico integrato; è solo possibile un impegno fallico parziale, di tipo genitale. Le componenti affettivo-sentimentali dell'anima sono ancora entro il perimetro matriarcale: la grande madre archetipica risulta ancora più fascinatrice per l'io, che non la relazione oggettuale con la donna. In tal modo la proiezione dell'anima è impedita dalla non completa deintegrazione del complesso madre-anima-ombra ancora potente sotto forma di Grande Madre; la frammentazione del mondo archetipico materno non è terminata. In questa condizione il simbolo del serpente rappresenta gli attributi vincolanti della Grande Madre ctonica e fallica, il residuo materno; di qui la conversione psicosomatica gastro-intestinale dell'angoscia, che impedisce all'ego di vivere la relazione adulta con la donna oggettiva; soltanto la presa di coscienza di questi residui porterà I'ego ad una maggiore realizzazione di sé, attraverso dinamiche di realizzazione estroversiva del rapporto con la donna.

La situazione individuale della paziente (donna di anni 23) del sogno 8 **(il serpente-fiore)** si presenta come un processo in cui l'io sta per realizzare la propria femminilità individuale (rosa rossa). Però la componente libidico-fallica istintiva (serpente) è ancora troppo legata a valenze uroboriche patriarcali. L'animus, o almeno alcune sue determinanti libidiche, risulta ancora condensato nel complesso archetipico patriarcale padre-animus-ombra, per cui l'ego non riesce ad avere una relazione erotica individuale: frigidità. Da un lato il simbolo vegetale — quale espressione dell'archetipo femminile — si presenta all'ego, che però non è ancora pronto a integrarlo; dall'altro il simbolo serpente viene vissuto dall'ego come situazione di pericolo. La necessaria sintesi (già presente nel simbolo unitario fiore-serpente) richiederà che l'ego sia potenziato dalla deintegrazione del complesso patriarcale nelle componenti padre buono-padre cattivo con la « liberazione » dell'animus. In tal modo il serpente configura in sé stesso le componenti libidiche patriarcali negative e perciò pericolose in quanto non compatibili con una relazione individuale ego-animus; tuttavia il simbolo unitario « serpente verde-rosa rossa », in quanto condensa anche l'unione iniziale di componenti femminili e maschili, nella forma di concidentia oppositorum, presuppone una buona possibilità di sviluppo dell'ego verso una fase femminile individuale; la relazione con l'uomo si potrà cosi attualizzare giobalisticamente tramite la realizzazione delle dinamiche estroversive minoritarie.

Il sogno 9 **(il serpente terapeutico)** si riferisce ad una situazione individuale (uomo di anni 38), in cui l'ego non ha ancora realizzato lo stadio di integrazione dell'animus; l'influenza del mondo archetipico della Grande Madre negativa ha mantenuto scisse le componenti del rapporto con la donna, di qui l'impotenza selettiva con le donne di tipo « sentimentale ». Nel sogno ha luogo la prima riunificazione di questi attributi dell'anima prima dissociati. L'intervento del vecchio « barbone », quale

rappresentante terapeutico del Grande Padre, si configura attraverso l'attivazione magico-simbolica del bastone-serpente, che opera la « guarigione », cioè la liberazione dall'imprigionamento materno. In tal modo l'ego, attraverso un rituale terapeutico, viene « iniziato » al passaggio totale nella fase patriarcale. Secondo questa prospettiva il serpente viene a costellare sia gli attributi terapeutico-iniziatori del mondo archetipico paterno, che controllano ed indirizzano sinteticamente le componenti erotiche endopsichiche, togliendole alla supremazia dissociativa della grande madre divoratrice, sia gli attributi globali (serpente bianco e nero) del Logos e dell'Eros fusi insieme, quale forma iniziale di sintesi degli opposti; di tale integrazione iniziale fa parte anche un'attivazione di compenso dei momenti introversivi minoritari, portatori dei contributi archetipici necessari a continuare lo sviluppo dell'ego.

Nel sogno 10 **(il serpente fautore)** la paziente (donna di anni 25), vive l'acme della propria situazione individuale di trasformazione. L'Ego, che non aveva integrato le componenti parziali dell'animus, viene investito dal processo di trasformazione individuale, che lo distoglie da un percorso inadeguato e mediante un cerimoniale culturale di purificazione e di realizzazione simbolica (il nuotare nuda godendo dell'acqua del fiume) viene indirizzato verso una via di sviluppo « secundum naturam » (secondo la corrente del fiume). Il nuovo ego raggiunge cosi attraverso tale sintesi esistenziale un più ampio livello di autorealizzazione, comprensivo dell'accettazione globale della propria femminilità. In questa impostazione il simbolo serpente (verde, alato) costella gli attributi globali (acquei e celesti, ctonici e spirituali) dell'animus, che entra in completa comunione con l'ego; anche qui il serpente costituisce, quale processo sintetico di simbolizzazione, il condensarsi di una concindentia oppositorum endopsichica. Tramite il rapporto individuale con l'uomo anche le dinamiche minoritarie estroversi-

ve avranno cosi più spazio a livello della nuova maturità egoica.

La situazione individuale del soggetto (uomo di anni 39) del sogno 11 **(il serpente centrale)** si riferisce ad una tappa cruciale del processo di individuazione. L'ego si ritira dal mondo esterno e si dirige alla ricerca di un nuovo centro endopsichico; si tratta cioè di una fase evolutiva propria della personalità nella « seconda metà della vita ». Il simbolo del bassorilievo raffigura la prima esperienza di mandala del sognatore. In questo mandala la croce a quattro braccia uguali configura un simbolo religioso quaternario con riferimento a strutture religiose protocristiano-archetipiche; la associazione della croce con il circolo-recipiente (motivo ripetuto tre volte) raffigura la sintesi degli opposti espressa in termini di quadratura del cerchio; il serpente come motivo centrale esprime la realizzazione di tale sintesi fra circolo e croce. In tal modo il simbolo-serpente entra qui quale processo di simbolizzazione nucleare del Sé terminale ed iniziale, in senso uroborico; anche il movimento concentrico del serpente introduce e rafforza il valore numinoso-dinamico del nuovo centro endopsichico per il sognatore. Del resto il fallicismo del nucleo del Sé risponde perfettamente alle problematiche del soggetto maschile, che aveva avuto alcune difficoltà di integrazione del rapporto con la donna, anche legate ad una ipertrofia del proprio atteggiamento introverso; in tal modo anche le dinamiche compensative di estroversione potranno ora avere maggior realizzazione a livello dell'ego.

Infine il sogno 12 **(il serpente solare ed il serpente** lunare), che riguarda un uomo di anni 45, pone in evidenza un'avanzata fase del processo di individuazione, dove l'ego è veramente lo « spectator » e vive la propria archetipica corrispondenza tra microcosmo e macrocosmo: tale esperienza è totalmente assorbente l'ego, in quanto realizza la più profonda sintesi religiosa a livello del Sé. Anche qui i due serpenti accoppiati (solare e lunare)

rappresentano la conjunctio oppositorum entro il perimetro del logos-sole al centro del cielo, circondato da una raggiera serpentina, quale allusione alla partecipazione delle componenti femmini. Gli attributi maschili e femminili sono pertanto in equilibrio nel mistico accoppiamento dei due serpenti; è la « creazione » di una nuova individualità basata su tale centro di sintesi globale; il Sé viene « partecipato » mediante l'ego, che si percepisce a sua volta come una « creazione » del Sé super-individuale. La situazione onirica costituisce infine anche una esperienza di compenso introversivo propria di una personalità estroversa.

Riassumo ora le valenze espressivo-rappresentative sotto cui il simbolo-serpente si è presentato nei nostri sogni e la corrispondente fase evolutiva dell'ego del sognatore, cosi come è anche deducibile dalla particolare situazione onirica, caso per caso (vedere anche schema I).

Nel **serpente-multicolore** — sogno 1 — il simbolo configura la funzione protettivo-nutritiva ed anche dissolutiva, propria della condizione di incesto uroborica. L'ego si trova ancora bloccato in seno alla fase matriarcale.

Il simbolo del **serpente-nero e serpente-bianco** — sogno 2 — comprende la funzione dissolutivo-divoratrice (per il serpente nero), quale attributo della grande madre negativa, controbilanciata dalla funzione protettivo-evolutiva (serpente bianco), quale attributo del mondo archetipico paterno. Lo ego è nelle condizioni di passaggio alla fase patriarcale.

Nel **serpente che imprigiona** — sogno 3 — il serpente costella il legame-impedimento che proviene dalle valenze possessive della grande madre, sotto forma di imprigionamento narcisistico. L'ego si trova nello stato iniziale di lotta con la madre divoratrice muovendosi verso la fase patriarcale. Nel **serpente-fascinatore** — sogno 4 — il simbolo è articolato attorno alla funzione di attrazione fascinatoria a partenza dal mondo archetipico pa-

Sogno	Funzione del simbolo	Fase evolutiva egoica	Soggetto	E/I
1 - S. multicolore	protezione - nutrizione - dissoluzione - (incesto uroborico materno)	fissazione allo stadio matriarcale, scarsi elementi di transizione	m, a. 5	
2 - S. nero e s. bianco	dissoluzione materna - protezione - evoluzione paterna	transizione fra lo stadio matriarcale e lo stadio patriarcale	f, a. 7	
3 - S. imprigionante	legame - impedimento materni (imprigionamento narcisistico)	transizione fra lo stadio matriarcale e lo stadio patriarcale	m, a. 11	
4 - S. fascinatore	attrazione fascinatoria paterna supremazia - leadership materne	transizione iniziale fra lo stadio patriarcale e lo stadio individuate	f, a. 12	
5 - S. guida				
6 - S. sotterraneo	; minaccia materna	fissazione allo stadio matriarcale, scarsi elementi di transizione	m, a. 14	
7 - S. ombelicale	legame - impedimento materni	transizione inoltrata fra lo stadio matriarcale e lo stadio patriarcale	f, a. 17	
8 - S. fiore	libido fallico - istintiva paterna	transizione fra lo stadio matriarcale e lo stadio patriarcale	m, a. 29	
9 - S. terapeutico	trasformazione - iniziazione - sintesi (influenze patriarcali positive)	transizione fra lo stadio patriarcale e lo stadio individuale	f, a. 23	
		transizione fra lo stadio matriarcale e lo stadio patriarcale	m, a. 38	
10 - S. fautore	sintesi degli attributi ctonici e spirituali dell'animus	transizione fra lo stadio patriarcale e lo stadio individuale	?, a. 25	
11 - S. centrale	integrazione globalistica (nucleo « fallico » del Sé)	stadio di individuazione, come transizione dal-l'ego al Sé	S, a. 39	
12 - S. solare e s, lunare	integrazione globalistica (nucleo « fallico » dei Sé)	stadio di individuazione, come transizione dal-l'ego al Sé	S, a. 45	

(E/I = estroversione/introversione)

Sogno	Funzione del simbolo	Fase evolutiva egoica	Soggetto	E/I
1 - S. multicolore	protezione - nutrizione - dissoluzione - (incesto uroborico materno)	fissazione allo stadio matriarcale, scarsi elementi di transizione	o\ a. 5	E
			°, a. 7	E
2 - S. nero e s. bianco	dissoluzione materna - protezione - evoluzione paterna	transizione fra lo stadio matriarcale e lo stadio patriarcale	Ó\ a. 11	I
3 - S. imprigionante	legame - impedimento materni (imprigionamento narcisistico)	transizione fra lo stadio matriarcale e lo stadio patriarcale	?, a. 12	E
4 - S. fascinatore	attrazione fascinatoria paterna supremazia - leadership materne	transizione iniziale fra lo stadio patriarcale e lo stadio individuate	ó\ a. 14	I
5 - S. guida minaccia	materna			
6 - S. sotterraneo	legame - impedimento materni libido fallico - istintiva paterna	fissazione allo stadio matriarcale, scarsi elementi di transizione	?, a. 17	E
9 - S. terapeutico	trasformazione - iniziazione - sintesi (influeg- zze patriarcali positive)	transizione inoltrata fra lo stadio matriarcale e lo stadio patriarcale	ó\ a. 29	I
	sintesi degli attributi ctonici e spirituali dell'animus	transizione fra lo stadio matriarcale e lo stadio patriarcale	$, a. 23	I
	integrazione globalistica (nucleo « fallico » del Sé)	transizione fra lo stadio patriarcale e lo stadio individuale	ó\ a. 38	E
	;			
	integrazione globalistica (nucleo « fallico » del Sé)	transizione fra lo stadio matriarcale e lo stadio patriarcale	°, a. 25	I
10 - S. fautore		transizione fra lo stadio patriarcale e lo stadio individuale	ó\ a. 39	I
11 - S. centrale		stadio di individuazione, come transizione dall'ego al Sé	ó\ a. 45	E
12 - S. solare e s. lunare		stadio di individuazione, come transizione dall'ego al Sé		

(E/I = estroversione/introversione)

terno, con interferenze residue dell'archetipo materno; l'ego si avvia alla conclusione della fase patriarcale, mediante la costellazione individuale dell'animus.

Il simbolo del **serpente-guida** — sogno 5 — è soprattutto espressivo della funzione di prevalente supremazia propria della imago archetipica materna. La situazione dell'ego è quella di quasi totale incapsulamento nella fase matriarcale. Nel **serpente-sotterraneo** — sogno 6 — le valenze del simbolo sono concentrate attorno agli attributi ctonici negativi della grande madre sotterranea. L'ego, mediante l'ausilio del padre positivo, è in via di uscita dalla fase matriarcale. Nel **serpente-ombelicale** — sogno 7 — la funzione dinamica del simbolo condensa l'influenza negativa della Grande Madre ctonico-fallica; l'ego risulta ancora impegnato nello stadio matriarcale, in via comunque di svincolo. Nel **serpente-fiore** — sogno 8 — la funzione del simbolo è decisamente ambivalente — attrazione-repulsione, — quale espressione da un lato della influenza libidico-fallico-istintiva delle residue valenze uroboriche paterne, e dall'altro della configurazione dell'animus in via di emersione individuale. L'ego è in lotta con i residui dello stadio patriarcale: superamento della dipendenza patriarcale.

La funzione del simbolo ne! **serpente-terapeutico** — sogno 9 — è decisamente produttiva nel senso dei valori trasformativo-iniziatori e sintetizzanti propri degli attributi patriarcali positivi. L'ego risulta coinvolto nella lotta con i residui dello stadio matriarcale.

Il **serpente-fautore** — sogno 10 — costella in una sintesi integrativa sia gli attributi ctonici sia quelli spirituali dell'animus, il quale viene in tal modo liberato dalla soggezione alle interferenze e del mondo matriarcale e del mondo patriarcale. L'ego si trova perciò alle soglie delio stadio individuale.

Nel **serpente-centrale** — sogno 11 — si ha un esempio della funzione integrativo-globalizzante del sim-

bolo, quale espressione del nucleo « fallico » del Sé. L'ego si trova infatti nella fase di individuazione. Anche nel **serpente-solare e serpente-lunare** — sogno 12 — infine, il simbolo-serpente è il portatore della funzione integrativo-globalistica a partenza del nucleo « fallico » del Sé. L'ego è anche qui nella fase di individuazione.

La constatazione, seppur sommaria, della letteratura analitica in merito alle dinamiche espressive-rappresentative proprie dei processi di simbolizzazione del serpente, porta a sottolineare in primo luogo i contributi fondamentali di Jung (54) e subito dopo gli ulteriori rilievi particolarmente di Adler, di Fordham, di Jacobi e di Neumann (55). Questi autori valorizzano sia le valenze uroboriche e materno-centriche del simbolo, relative alla prima fase di strutturazione dell'ego, sia gli attributi paterno-centrici relativi allo stadio evolutivo patriarcale, sia infine le componenti dinamiche centroversive di « Self-realization » a livello della fase del processo di individuazione.
In particolare è stata profondamente focalizzata, attraverso un ricco materiale clinico confrontato con dati del substrato storico-religioso, la funzione protettivo-nutritivo-dissolutiva esercitata dal simbolo-serpente, quale condensazione energetico-dinamica delia supremazia della Grande Madre; ed è stato allo stesso tempo messo in rilievo il valore attuale del simbolo in questione ora in senso produttivo, ora in senso regressivo e spesso in senso bipolare e polivalente in rapporto alla particolare maturazione dell'ego (56). Anche la funzione del simbolo-serpente, quale at-tualizzazione dinamica delle varie fasi evolutive che conducono l'ego dallo stadio matriarcale allo stadio patriarcale ed allo stadio individuale, anche nel suo valore di costellazione del processo di separazione-liberazione dell'animus-anima, viene considerata e sviluppata specialmente in Jung, in Adler ed in Neumann (57).

(54) Le opere di Jung sono in corso di pubblicazione presso l'editore Boringhieri di Torino. Le opere complete in lingua inglese (edite negli Stati Uniti dalla Princeton Press ed in Inghilterra dalla Routledge & Kegan Paul) sono cosi raggruppate: 1. Psychiatric Studies (1957); 2. The Psychogenesis of Mental Disease H960); 4. Freud and Psyèhoanalysis (1961); 5. Symbols of Transformation (1956); 6. Psychological Types (1971); 7. Two Essays on Analytical Psychology (1953); 8. The Structure and Dynamics of thè Psyche (1960); 9. Part. 1. The Archetypes and thè Collective Unconscious (1959); 9. Part. 2. Aion: Researches into thè Phenomenology of thè Self (1959); 10. Civilization in Transition (1964); 11. Psychology and Religion: West and East (1958; 2nd pr., 1963); 12. Psychology and Alchemy (1953); 13. Alchemical Studies (1967); 14. Mysterium Coniunctionis (1963); 15. The Spirit in Man, Art. and Literature (1966); 16. The Practice of Psychotherapy (1954; 2nd ed., 1966); 17. The Development of Personality (1954; 2nd pr., 1964). Final Volumes: Mi-

scellaneous Works, Bibliography, and General Index.
(55) Adler, The Living Symbol. Routledge & Kegan Paul, London 1961; Fordham, New Developments in Analytical Psychology, London 1957; Guggenbùhl-Craig, The Archetype. S. Karger, Basel 1964; Jacobi, op. cit.; Neumann, opere citate.
(56) Jung, opere citate; Fordham, op. cit.; Neu mann, opere citate.
(57) Jung, opere citate; Adler, The Living, op. cit.; Neumann, opere citate.
(58) Jung, opere citate; Adler, The Living, op. cit.; Jacobi, op. cit.

Cosi, infine, soprattutto i contributi di Jung, di Adler e di Jacobi (58) hanno delimitato, a livello della fase di individuazione, le valenze globalizzanti del simbolo-serpente.
Secondo queste considerazioni risulta pertanto come le psicodinamiche evidenziate nel nostro materiale clinico siano suffragate da analoghe e ben più penetranti conclusioni della letteratura analitica.

A questo punto ritengo opportuno, secondo lo scopo della nostra ricerca, operare alcuni collegamenti fra le psicodinamiche di simbolizzazione costellate dal serpente ed alcuni rilievi dedotti dalla già esposta considerazione del substrato storico-religioso.
In sintesi, a proposito di questi collegamenti fra dati analitici e dati storico-religiosi, ritengo si possa innanzitutto rilevare una fondata corrispondenza « funzionale » fra simbolo analitico e simbolo mitologico. In secondo luogo la corrispondenza è spesso cosi penetrante, secondo noi, che il dato analitico può talora essere integrato in estensione con quello mitologico cosi come un dato mitologico, viceversa, può talvolta venir « amplificato » e quindi considerato più comprensivamente in senso psichico-storico, se collegato ai dati analitici corrispondenti, come già è stato originalmente sottolineato da Neumann (v. Adler) (59). In particolare rifacendosi ad alcuni elementi del nostro materiale onirico si possono notare soprattutto nei sogni 1, 2, 3, 5, 6, 7, 9 gli attributi serpentini propri del tema mitologico della madre-terra-nutrice e divoratrice; in specie il serpente multi-colore del sogno « 1 » ha il suo corrispondente mitologico nei temi mitologemici dell'uroboro materno.

(59) Adler, Currents, op. cit.

Allo stesso modo il simbolo serpente dei sogni 4, 8 e 10 trova la sua amplificazione storico-religiosa nei temi di lotta dell'eroe (o dell'eroina) che trapassa verso uno stadio di indipendenza relativa

anche dal Padre, primo soccorritore nei confronti del dominio materno.
Infine nei sogni 11 e 12 il serpente od i serpenti onirici hanno la loro equivalenza mitologemica in molti miti di trasformazione-redenzione finale dell'eroe-uomo, quale espressione micro-macrocosmica di una nuova dimensione superumana (divina) raggiunta dall'Uomo di fronte alla Realtà. In particolare il simbolo onirico del serpente solare e del serpente lunare trova la sua esemplare corrispondenza nei serpenti Uraes della mitologia religiosa egiziana, quale manifestazione unificata del potere solare e lunare.
Anche secondo queste elementari considerazioni, sul collegamento fra piano simbolico individuale e piano simbolico mitologemico, risulta evidente, in conclusione, che il serpente è uno di quei simboli dalla enorme polivalenza, in quanto attraverso di esso l'archetipo tende a realizzarsi su tutti i livelli della umana esperienza storica e mitico-religiosa, rivelandone l'unità fondamentale.

Rifacendosi, ora, alla finalità ultima del nostro lavoro — il cogliere, cioè, alcune indicazioni sopra il valore attuale di emergenza del simbolo-serpente in rapporto allo sviluppo della personalità, indicazioni deducibili dal materiale analitico presentato — possiamo impostare secondo una prospettiva genetica la funzione e le valenze già considerate del simbolo. Premetto che queste considerazioni vengono avanzate basandosi sopra i parametri genetici delimitati da Neumann (60). Innanzitutto risulta evidente che le valenze del simbolo-serpente sono tanto più globali (nel senso di trasferire sul piano dell'ego un « quantum » libidico trasformativo-dissolutivo), quanto più la personalità è alle estremità del proprio ciclo evolutivo. Cosi nella fase uroborica e nella fase matriarcale uroborica immediatamente successiva (sogni 1 e 5) il serpente costituisce una costellazione cosi totale e sovrastante il pre-ego e rispettivamente l'ego iniziale, che la coscienza rischia di venir tra-

(60) Adler, Currents, op. cit.; Neumann, The Great, OD. cit.

volta del tutto o per lo meno l'ego iniziale rischia di rimanere incapsulato entro il mondo matriarcale primitivo, se contemporaneamente l'attivazione deintegrativa dell'archetipo della Grande Madre e la « evocazione » del contrapposto archetipo patriarcale non vengono in suo aiuto (sogni 2 e 3). Allo stesso modo a livello di una personalità completamente strutturata, l'ego — allora in condizioni ottimali di maturazione — viene investito dalle valenze totali integrativo-dissolutive portate dal medesimo simbolo, quale espressione dell'uroboro terminale, del Sé. In questa situazione però l'ego è tanto forte individualmente da poter « vivere » la trasformazione del passaggio del proprio centro di personalità dal sé stesso al Sé. Cosi la « dissoluzione uroborica » dell'ego si può attualizzare come una lisi del potere-guida dell'ego a favore del vero centro psichico oggettivo: il Sé (sogni 11 e 12). In tal modo l'ego esce depotenziato ed allo stesso tempo rafforzato; depotenziato per la rinuncia al proprio ruolo-guida, rafforzato per la realizzazione globale di un equilibrio micro-macrocosmico endopsichico, attraverso cui esperimentare il mondo (esterno ed interno). La seconda osservazione, che è possibile avanzare, si riferisce al valore libidico deintegrativo-integra-tivo subtotale e quindi meno polivalente — ma non per questo meno determinante — che il simbolo assume invese nelle fasi intermedie del processo evolutivo della personalità. Infatti tale funzione trasformativa si presenta allo stesso tempo profondamente drammatica in senso catartico e catastrofico per l'ego che viene totalmente coinvolto a livello dello spazio affettivo-emozionale personale. Cosi nei caso di un ego in lotta con la Grande Madre entro il perimetro del mondo matriarcale (sogni 4, 6, 7, 9), la funzione del simbolo archetipico sta generalmente nella presentazione delle componenti deintegrative della Grande Madre, in un primo tempo da « subire-temere », e solo successivamente da « affrontare-associare-integrare »; in tale situazione l'ego ri-

ceve ancora l'aiuto, sia delle valenze patriarcali, sia delie componenti matriarcali positive, che ne facilitano il passaggio allo stadio di esperienza patriarcale. Allo stesso modo a livello del passaggio dallo stadio patriarcale allo stadio cosf detto individuale (sogni 8 e 10), la funzione fondamentale del simbolo-serpente è quella di trasferire a livello dell'ego le componenti energetico-dinamiche prodotte dalla deintegrazione dell'archetipo del Grande Padre; in tal modo viene a liberarsi ed a costellarsi individualmente l'animus o l'anima, per cui la personalità avrà a disposizione cosciente un rapporto integrato con l'uomo o con la donna. Anche in questo caso si tratta di un lento e contrastato processo che l'ego vivrà prima secondo la dimensione « subire-temere » (pericolo a partenza delle valenze negative patriarcali e matriarcali), poi secondo la dimensione « associare-integrare ». In base alle suddette osservazioni il simbolo-serpente risulta pertanto collegato a tutte le tappe del processo di origine e di sviluppo dell'ego e della personalità globale. Si tratta pertanto di un simbolo primario, cioè legato a tutte le fasi evolutive di trasformazione della personalità a livello dei rapporti dinamici ego-inconscio; in tal modo tutte le valenze prima psicoidi e poi psichiche, proprie dei varii stadi archetipici possono investirlo ed attualizzarlo al fine di promuovere nell'ego le necessarie trasformazioni-dissoluzioni specifiche delle varie fasi libidiche di evoluzione. Si potrebbe dire che il simbolo-serpente realizza la condensazione attuale delle valenze matriarcali-uroboriche quanto più l'ego è immaturo, costella le valenze patriarcali quanto più l'ego è strutturato nel senso della separazione dalla Grande Madre; condensa valenze matriarcali e valenze patriarcali in compensazione, quanto più l'ego si stabilizza in una fase individuale di equidistanza fra mondo matriarcale e mondo patriarcale, attualizzando la prospettiva individuale dell'animus o dell'anima e preludendo al vero e proprio processo di individuazione. Esso infine può rappresentare un

processo di costellazione globale del Sé, promuovendo l'integrale centroversione dell'ego sul Sé. A questo livello terminale, cosi come al livello iniziale della fase uroborica pre-egoica, il simbolo serpente contiene l'attualizzazione dinamica di tutte le valenze endopsichiche sintetizzate.

Conclusione

L'avere impostato l'analisi del simbolo-serpente dal punto di vista psico-storico o genetico, in rapporto allo sviluppo dell'ego e della personalità globale ci ha consentito di mettere a fuoco più ampiamente, sia la sua funzione libidica totale di deintegrazione-integrazione, sia le sue valenze energetiche più parziali, ma sempre di tipo deintegrativo-integrativo, sia infine il particolare valore dei « momenti » di emergenza di tale simbolo nel processo di strutturazione della personalità individuale. In primo luogo tutti i processi di simbolizzazione da noi considerati per il serpente convergono nell'investire tale simbolo di un significato fondamentale di condensatore totale di valenze specificamente endopsichiche in opposizione-sintesi: separazione degli opposti-unificazione degli opposti. La più ampia configurazione di tale significato la si può esprimere, secondo noi, nella separazione-sintesi della Grande Madre uroborica e del Grande Padre urobico, cioè della coppia dei « Genitori del Mondo ».

A proposito della condizione particolare di emergenza del simbolo-serpente — il « hic et nunc » — nei nostri pazienti è stato possibile rilevare che la comparsa di esso esprime sempre, non soltanto una particolare situazione di conflitto fra ego ed inconscio, ma soprattutto una specifica fase di transizione, più o meno iniziale, da uno stadio evolutivo a quello successivo, nello sviluppo dell'ego. Per tali motivi è prevedibile che l'emergenza del serpente, quale simbolo di passaggio (pericolo, allarme, fuga, lotta, insuccesso, successo, trasformazione...), sia potenzialmente reperibile in ogni

« fase di transizione », al fine di sostenere l'indispensabile processo libidico di dissoluzione regressiva e di integrazione progressiva, ed il valore prevalentemente regressivo o contemporaneamente sarà sempre da definirsi in rapporto alla situazione maturativa individuale dell'ego. In questo senso tanto più l'ego è maturo e tanto più globale sarà il coinvolgimento deintegrativo-integrativo. Così nell'evolversi dell'ego dal mondo uroborico primario, nel passaggio dell'ego iniziale dal mondo uroborico al mondo materno-centrico, nell'emerge-re fuori dal mondo materno-centrico in direzione di quello paterno-centrico, nel disimpegnarsi dal mondo paterno-centrico per raggiungere il mondo ego-centrico ed infine nell'abbandonare la situazione ego-centrica per realizzare il mondo Sé-centrico, la costellazione attuale di tale simbolo condensa sempre più globalmente la necessaria evocazione del processo di trasformazione, preludio fisico allo sviluppo archetipico dell'ego in direzione del Sé. Perciò anche nel caso del simbolo-serpente è soltanto il « valore situazionale » di esso — la posizione del simbolo in rapporto alla fase evolutiva dell'ego —, insieme alle amplificazioni ed al contesto analogico storico-religioso, che ci rendono conto del suo significato attuale, cioè del tipo di dissoluzione che l'ego deve « patire » prima di reintegrare un nuovo mondo sempre più individuale, sino al mondo totale del Sé.

* Presentato al IIIrd International Congress for Analytical Psychology; Montreaux, 1-8 settembre 1965. Il presente saggio è già apparso su: Rassegna di Studi Psichiatrici, marzo-aprile 1966. Un profondo ringraziamento alla dr.ssa Augusta Torregiani che ha collaborato nell'elaborazione delle fonti bibliografiche.

Origini culturali del simbolismo in Freud e Jung

Bianca Jaccarino, Napoli

1) Giustificazione del lavoro.

La concezione del simbolo svolge un ruolo centrale nella psicologia analitica di Jung, non solo in quanto intorno ad essa ruotano nozioni come archetipo, funzione trascendente ecc, ma soprattutto perché in Jung è tutta la psiche che si configura come un sistema simbolizzante, il cui funzionamento è direttamente legato a quelle trasformazioni energetiche attraverso le quali prendono corpo le immagini simboliche.

Nella « Libido: simboli e trasformazioni » già si profilano le direttive culturali e metodologiche della futura ricerca junghiana: sulla base di questa visione allargata, infatti, non solo la coscienza e la comprensione del mondo nascono dalla funzione simbolica, ma anche la religione, l'arte, il mito, la favola, il rito ecc, i quali vengono così ad essere

concepiti come ssfere di espressione simbolica dello psichismo inconscio.
D'altra parte anche Freud, partito dall'analisi dei sogni, e da una concezione della psiche basata sul suo potere di rappresentazione, in un secondo momento aveva rivolto i suoi interessi verso l'etnologia e l'antropologia, affrontando però il problema da un punto di vista più strettamente clinico, possiamo dire. In seguito il contributo di Melanie Klein, assimilato nella teoria freudiana, ha portato una maggiore enfasi sulla vita fantasmatica infantile e sull'elaborazione di un simbolismo parallelo alla costituzione del mondo degli oggetti. Inoltre, sempre in Europa, Lacan nella sua « lettura » strutturale di Freud ha fatto del simbolismo la chiave di tutta la sua interpretazione del freudismo: in tal modo sia dal punto di vista clinico che teoretico, il problema del simbolismo è diventato estremamente attuale anche in campo freudiano.
L'importanza dell'argomento ci spiega perché, negli anni passati, la polemica tra i discepoli di Jung e quelli di Freud si sia accentrata proprio sul simbolo: ed è probabilmente da questo problema che si sono enucleate le critiche di misticismo e di riduzionismo positivistico che junghiani e freudiani amano spesso scambiarsi senza, purtroppo, andare al di là di una polemica puramente verbale e vuota di ogni approfondimento sostanziale dei testi. Questo lavoro è nato appunto dal desiderio di sostanziare questa polemica, di un contenuto culturale e scientifico, di « fondare », per così dire, un confronto critico che possa risolversi in un contributo alla comprensione delle teorie dinamiche in psicologia.

2) Il simbolismo in Jung.

La caratteristica dominante della concezione junghiana del simbolo consiste nell'incapacità dell'intelletto di esaurirne la totalità significante, nell'inadeguatezza espressiva dell'immagine simbolica, la cui funzione è quella di fare allusione ad un diverso ordine di realtà.

L'inadeguatezza tra il simbolo e la cosa simbolizzata rimane essenziale, in quanto fa parte della peculiarità del simbolo quello di essere, come direbbe Ricoeur «aurora di senso»; e l'inadeguatezza si accentua in rapporto alla maggiore significazione che si vuole raggiungere: ciò è evidente nel simbolo religioso, che raggiunge il culmine della sproporzione tra espressione e contenuto, ma anche il culmine della sua funzione, che è quella di condensazione di tempi e significati, reintegrazione di un'armonia spezzata.

La vastità della concezione del simbolo junghiano mette capo alla tradizione più rigorosa del simbolismo, che risale al romanticismo tedesco e francese, convinto della inesauribilità intellettuale del suo significato, di cui viene accentuato l'aspetto religioso.

Per Creuzer, per esempio, il simbolo diventa « significativo e suscitatore per quell'incongruenza della sostanza con la forma, e per l'esuberanza del contenuto nei confronti della espressione» (1). Nello stesso periodo Goethe consentiva pienamente con le analisi di Creuzer, quando affermava: « Il simbolismo trasforma il fenomeno in idea e l'idea in immagine; nell'immagine l'idea rimane effettiva ed inattingibile e, perfino quando viene espressa in tutti i linguaggi rimane inesprimibile » (2). Notiamo, quindi, una tendenza comune ad accentuare il senso verticale, di profondità, del simbolo, insistendo sul suo significato ineffabile. E' a questa tradizione che si rifà Jung, il quale accentua appunto il senso verticale, profondo dei simbolo e la sua ambiguità. Infatti un simbolo, secondo Jung, non è mai interpretabile secondo moduli fissi: il serpente per es. può rappresentare di volta in volta, il genitale maschile, il tempo, la trasformazione della personalità, ma questi significati variano sempre secondo il contesto in cui appaiono. Infatti l'interpretazione junghiana del simbolismo è essenzialmente ambigua: un simbolo lo si può interpretare da molti punti di vista, a seconda dell'accentuazione di uno o di un altro aspet-

(1) Citato da E. H. Gombrich, Freud e la psicologia dell'arte. Einaudi, Torino 1967, pag. 102.

(2) Ibid.

to del sogno in questione. Ambiguità significa ricchezza significativa, plasticità interpretativa; ed infatti il simbolo onirico è un veicolo di scambio e di comunicazione nel lavoro comune che si inizia tra analista ed analizzando. Solo nell'ambito di questo rapporto il simbolo diventa un messaggio evidente. In questo senso il simbolo non descrive chiaramente e non fa un discorso logico, ma allude, suscita emozioni ed impressioni che riportano all'immagine in questione.

Questo è uno dei punti di contatto tra Jung e Bachofen, lo studioso del mondo mitologico e simbolico classico, teorico del matriarcato, come prima forma di organizzazione sociale. Bachofen, infatti, studiando il simbolismo funerario degli antichi, ci da la sua definizione di simbolo: « II simbolo suscita allusioni: il linguaggio, invece, può solo dare spiegazioni. Il simbolo suona all'unisono tutte le corde dell'animo umano; mentre il linguaggio è costretto ad esprimere un solo pensiero alla volta. Il simbolo affonda le sue radici nelle più segrete profondità dell'anima; il linguaggio sfiora solo la superficie della comprensione come una dolce brezza. Solo il simbolo può unire insieme i più disparati elementi in una sola impronta... Alludendo all'ineffabile, essi sono misteriosi per natura, come ogni fatto religioso; un silenzioso discorso appropriato alla quiete della morte... » (3). E' evidente, in queste definizioni, la rassomiglianza con il concetto di simbolo junghiano. Infatti, ciò che accomuna entrambi è un comune interesse per la globalità dell'esperienza in tutte le sue forme, totalità che non può venire scissa in apprensione intellettuale ed emotiva, ma che viene sempre vissuta in forme reciprocamente complementari. Ma, in effetti, nel caso di Jung, parlare di simbolismo, significa parlare di inconscio, di libido, di modalità espressiva della psiche tutta intera; la psiche, infatti, si configura come un sistema dinamico di potenzialità espressive dell'archetipo di cui i simboli, in quanto interazioni tra un determinato mondo psichico e la sua sfera di esperienza, ne

(3) J. J. Bachofen, Myth, Religion and Mother Right. Princeton, New York 1967, pag. 49.

costituiscono le unità funzionali, per così dire: funzionali e non semplicemente espressive, poiché ogni simbolo ha sia una capacità espressiva, sia un'efficacia impressiva sulla libido, in quanto la sua integrazione alla coscienza imprime ad essa un nuovo corso.

E' importante sottolineare questo concetto dell'interazione con l'ambiente per evitare di cadere nell'errore più frequente e più banale che sì riscontra tra i critici e gli interpreti del pensiero junghiano: i simboli non sono gli archetipi, e gli archetipi non sono dei contenuti innati nella psiche individuale, ma delle predisposizioni ad agire certi particolari atteggiamenti e comportamenti, in risposta a determinati stimoli-segnale.

Tutta la moderna etologia biologica si trova, d'altra parte, su questa linea ed è riuscita a dimostrare anche nei mammiferi delle coordinazioni ereditarie. Dice per esempio, I. Eibl-Eibesfeldt: «A rigore, non viene ereditato il modulo motorio vero e proprio, ma solo la « ricetta » in base alla quale si sviluppano quelle strutture e connessioni nervose che stanno a fondamento di quel comportamento ». « Non è detto che la coordinazione ereditaria sia sempre pronta all'istante della nascita o della schiusa dell'uovo: alcuni moduli comportamentali maturano solo a poco a poco, come si è dimostrato sperimentalmente » (4).

(4) I. Eibl Eibesfeldt, Amore e Odio. Adelphi, Milano 1971, pag. 25.

Lo stesso discorso vale per i simboli junghiani, i quali non sono delle emergenze pure di contenuti già costituiti all'interno della psiche, ma interazioni dinamiche tra determinate predisposizioni psichiche e determinate esperienze. Nulla è quindi immutabile o prefissato, ma tutto può accadere. Se la vita psichica, come ci dice Jung, è il prodotto di una trasformazione di energia, i simboli sono le unità funzionali che permettono tale trasformazione e quindi rappresentano dei fenomeni psichici di vitale importanza. Con l'articolo sull'energetica psichica Jung ha scritto qualcosa di fondamentale su questo argomento: le sue osservazioni partono dalla constatazione che gli esseri umani

non sembrano appagati dalla soddisfazione degli istinti cosiddetti primari: in ogni essere umano si riscontra anche un'esigenza di creatività che si estrinseca in varie forme culturali, dalla mitologia alla tecnologia; gli uomini, insomma, agiscono come se avessero un surplus di energia libidica da applicare in attività creative.
Né tali attività si possono spiegare, in base al modello freudiano, in quanto sublimazioni di pulsioni istintuali, perché Jung rifiuta l'assunto di Freud di una specificazione sessuale della energia psichica. Mi sembra che ciò concordi con le più moderne vedute nel campo della neurofisiologia, emerse al congresso internazionale di psicologia tenutosi a Mosca nel 1966: citiamo un brano tratto dalla «Neuropsicologia» di Gaetano Benedetti: «Prima si considerava il sistema nervoso come un organo prevalentemente riflettente - sensoriale - cenestesico - motorio, essenzialmente dipendente dalla stimolazione dell'ambiente interno ed esterno, oggi si riconosce in esso anche un'attività cosiddetta « intrinseca », documentata da ritmi cerebrali autoctoni, dal tono biolettrico in cui si trova ogni cellula nervosa, e dalla presenza di particolari strutture « intrinseche ». Oltre ai bisogni omeostatici si riconosce nel sistema nervoso la presenza di bisogni che emanano dalla sua stessa complessità strutturale ed attività interneuronica. Trasposto in campo psicologico ciò equivale a dire che la persona ha bisogni creativi e non semplicemente prodotti di istinti e di manipolazioni sociali, e che essa tende nelle sue comunicazioni a realizzare interessi intrinseci, come il senso di competenza, di autoidentità, l'espressione di se stessa: bisogni che non vanno interpretati solo come sublimazioni di altri più elementari, ma come manifestazioni autonome della complessità dell'Io.
L'apprendimento assicurerebbe l'omeostasi della attività intrinseca del sistema nervoso centrale (Benedetti, op. cit., pag. 88). E cosi, parallelamente, a livello della teoria degli istinti, sempre secondo Benedetti, non è più sostenibile una derivazione ses-

suale delle più varie attività psichiche, mentre sia in neurofisiologia che in psicologia del profondo si fa avanti il concetto di interazione dinamica dei vari istinti.

Secondo il modello junghiano solo una piccola parte della energia totale può essere fatta deviare dal corso naturale della libido, in quanto tutto il resto serve a mantenere il corso normale delle funzioni psichiche. Ciò spiega l'enorme complessità delle cerimonie rituali con tutto il loro polivalente apparato simbolico, in quanto la libido, per natura, tende a fluire nei vecchi canali e solo con difficoltà si immette in nuovi circuiti: tutto ciò si desume con una certa evidenza dal modello energetico che Jung ha della psiche in quanto nel concetto di energia è implicita l'idea di un decorso a direzione determinata in cui il deflusso si effettua sempre da un livello di tensione maggiore ad uno minore. L'attività culturale, nel senso più largo del termine, richiede quindi sempre un andare contro natura, per cosi dire, come il risalire la corrente di un fiume. Ciò che sembra interessante e nuovo nella teoria junghiana è proprio questa considerazione dell'attività culturale concepita come una necessità: infatti ciò che caratterizza l'uomo nei confronti delle altre forme viventi è proprio questa esigenza di creatività, che, non soddisfatta, porta a varie forme di disagio esistenziale.

Il simbolo, secondo Jung, interviene in questo processo di trasformazione della libido nel momento in cui la tensione polare all'interno del sistema psichico raggiunge una certa intensità e l'energia cerca nuovi canali di sbocco: per opera del simbolo nessuno dei due termini in conflitto viene negato o represso, (altrimenti si produce ciò che Jung chiama un sintomo) nessuno dei due soffoca l'altro, ma ambedue, fusi in un nuovo significato, creano una nuova situazione della coscienza, un nuovo equilibrio di integrazione dell'Io. Per Jung, l'origine del simbolo non sta né nella coscienza, né nell'inconscio, ma è l'atto psichico in cui entrambe queste sfere raggiungono un equilibrio di coesione.

« Quando invece sussiste una qualche inferiorità di una delle due parti, il simbolo sarà prevalentemente il prodotto dell'altra e sarà anche nella stessa misura più un sintomo che un simbolo, il sintomo cioè di una antitesi soppressa » (Tipi psicologici, Boringhieri, 1969, pag. 489).

Per Jung, cioè, il simbolo svolge una funzione compensatrice sia sul conscio che sull'inconscio e si costituisce non come un contenuto, ma come un **atto** psichico, e come tale non è afferrabile da una descrizione che tenti di esaurirne il significato. E' in definitiva, l'atteggiamento della coscienza, che in determinate situazioni esistenziali, si costituisce come **coscienza simbolizzante** e rivela la sua natura intimamente dialettica.

Da questa « energetica » si rilevano subito alcune caratteristiche piuttosto importanti; da una parte, per esempio, vi è una interpretazione dei fenomeni psichici in termini puramente quantitativi e mai qualitativi: da ciò nasce la definizione che Jung da della libido come energia psichica, togliendole la specificazione sessuale che era e rimaneva cosi importante per Freud. Non si trattava di un'antipatia di Jung per la sessualità, (connessa implicitamente ad un'altrettanto spiccata simpatia per la religione), né di un tentativo di desessualizzare la libido ai fini di un'accettazione sociale della psicoanalisi, ma di una convinzione metodologica e di un'osservazione empirica.

Dall'altra, si nota subito l'assenza, nella teoria junghiana, di qualsiasi principio determinante, **esterno** alla psiche, il rifiuto cioè, in linea di principio, di un condizionamento legato alle pulsioni. « Ciò vuoi dire allora che l'uomo è tale in quanto realizza i significati simbolici, e poiché è ancora lui che crea i simboli, come sua attitudine specifica, egli porta in sé stesso la giustificazione della propria esistenza... (secondo Freud) la necessità di reprimere le pulsioni non nasce dal soggetto, come esigenza del medesimo di difendere la propria libertà nei confronti delle pulsioni stesse, ma si presenta già oggettivata nella volontà del padre primordiale...

l'istinto, non scaturisce dalla dialettica uomo natura come modalità di reagire a stimolazioni ambientali, ma è già dato nell'uomo, sin dalla nascita, come un deposito di materiale esplosivo. Viene cosi sancita biologicamente l'incapacità dell'essere umano di essere padrone della propria esistenza » (5). Da questa disamina la Montefoschi trae quindi l'interpretazione della teoria freudiana come scienza che avalla l'autoritarismo in campo sociale e quindi anche nel rapporto medico-paziente. Da questa interpretazione della funzione simbolica come trasformatrice di energia libidica nasce un nuovo tipo di ermeneutica che si presenta in maniera decisamente contrapposta a quella freudiana. Non si tratta, in realtà, di una interpretazione che l'analista « **da** » al paziente, ma di una presa di coscienza attraverso e con il paziente della realtà globale di quest'ultimo, del suo modo di porsi di fronte all'esistenza, di quel complesso di atteggiamenti, disposizioni e abitudini che danno una impronta caratterizzante ad ogni individuo. Cioè, per Jung, termine ultimo dell'indagine psicoanalitica e dell'interpretazione del simbolo non sono gli istinti e le loro prime vicissitudini che costituiscono pur sempre un residuo biologico, scisso dalla esperienza psichica, ma la realtà umana e individuale che, essendo sempre mutevole e contingente, situazionale, contraddice chiaramente un lessico simbolico generale. E' interessante verificare come questo discorso verrà ripreso ne « l'Essere e il Nulla » di Sartre: « Se l'essere è una totalità, non è concepibile in realtà che possano esistere dei rapporti eiementali di simbolizzazione (feci = oro, cuscinetto di spilli = seno) che conservano in ogni caso un significato costante...; cosi la psicoanalisi dovrà essere interamente flessibile e ricalcarsi sui minimi cambiamenti che si possono osservare nel soggetto: si tratta di capire **l'individuale...** » (5 bis). Le basi dell'analisi esistenziale di Sartre, si trovano proprio in Jung e nella sua teoria dell'interpretazione, dalla quale discende, con tutta evidenza, il rifiuto della nosografia e la problematiz-

(5) S. Montefoschi: «Al di là del principio di autorità ». Si trova in « Psicoterapia e scienze umane » n. 8-9, Mliano 1969.

(5 bis) J. P. Sartre, L'essere e il nulla. Il Saggiatore, Milano 1958, pag. 686.

zazione del concetto di malattia mentale che tanta fortuna,incontra oggi nella sociologia più avanzata e nell'anti-psichiatria.
Per Jung, infatti, esiste un solo criterio di interpretazione: quello di far parlare l'individuo, di lasciare che sia lui a dare dei significati al proprio mondo simbolico dal quale scaturirà non solo il segno di un sintomo, ma anche e soprattutto un progetto di vita, il dinamismo di un archetipo. L'interpretazione junghiana tende quindi ad essere più che altro un disvelamento di qualcosa di implicito, (non uno smascheramento), l'esplicitazione di un nodo di significati rivolti al passato come al futuro: la sproporzione già notata nel simbolo tra il veicolo segnico e il significato, vale anche al livello dell'interpretazione la quale, per questo motivo, non potrà essere chiara e netta, esauriente del contenuto simbolico, ma ambigua e polivalente. Questa ambiguità, oltre ad essere intrinseca al contenuto simbolico è anche una garanzia di libertà per il soggetto perché sarà il sognatore a scegliere, in base alla propria rispondenza interiore il significato a lui più consono: è il sognatore che decide di accettare o di rifiutare l'interpretazione. Tutto ciò è molto importante perché responsabilizza in maniera nuova il paziente in analisi e sposta il polo terapeutico della terapia dall'analista (che invece solitamente « da » le interpretazioni) all'analizzato che da fruitore della terapia è costretto a diventare egli stesso medico di sé. Da un punto di vista della storia della cultura le concezioni di Jung richiamano immediatamente alla mente il romanticismo tedesco che vedeva essenzialmente nel sogno e nell'indagine delle oscurità interiori l'esperienza privilegiata della creazione poetica, l'accostamento a quella parte dell'essere umano che gli è più intima ed individuale. Da Lichtemberg a Novalis a Jung vi è una continuità tematica: già Lichtemberg aveva scorto le connessioni tra lo stato onirico e la mentalità dei primitivi e si era addentrato nelle figurazioni che emergevano dalla sua turbolenta fantasia con l'ani-

mo di chi intende andare alla ricerca di sé stesso. Per Hamann tutta la natura ha un significato simbolico, emanazione e rivelazione di Dio, di cui solo il poeta si può fare reale interprete come colui che riesce a ritrovare la perfetta consonanza tra il simbolismo della natura ed il linguaggio dell'inconscio. Non sono rari nel Romanticismo tedesco questi recuperi neoplatonici collegati all'interpretazione dei fatti della natura, ed anzi è proprio su questa base che si edificherà l'estetica romantica. E' soprattutto in Gotthilf H. von Schubert e in Cari Gustav Carus che si riscontrano delle notevoli anticipazioni della teoria junghiana.

Nella « Simbolica del sogno » Schubert cerca di trovare una consonanza tra il linguaggio del sogno e quello della natura e vede il punto di fusione di entrambi nella capacità che ha il vero poeta di mettersi in contatto con il mondo interno e quello esterno. Da questa corrispondenza tra le immagini del sogno e l'universo visibile, Schubert trae la tesi di un linguaggio simbolico universale che è il vero linguaggio dell'uomo, quello che emerge quando si sopiscono le preoccupazioni distraenti della vita diurna. Il simbolo è cosi il vero e più autentico linguaggio dell'uomo.

« Si nota qui, meglio che altrove, l'opposizione che separa la concezione romantica da quella razionalistica: l'accordo che, secondo gli associazionisti, esisteva tra la logica umana e la necessità naturale, è eliminato, vi si sostituisce una nuova corrispondenza, tra il nesso delle immagini negli stati di passività incontrollata, e il collegarsi dei fatti esterni... Il linguaggio del sogno non si compone di segni astratti, convenzionalmente adottati dagli uomini per comodità di relazioni sociali » (6). Sempre nella stessa opera Schubert fa riferimento a due tipi di sogni: i sogni « superiori » e quelli « comuni » anticipando una distinzione caratteristica della teoria junghiana. In tutta l'opera di Schubert vi è una accentuazione del carattere creativo della vita onirica, specialmente là dove egli insiste

(6) Albert Béguin, L'Anima romantica e il sogno. Il Saggiatore, Milano 1967, pag. 160.

sulla possibilità di presentire l'avvenire attraverso i sogni, specialmente quelli di carattere superiore. In Carus si trovano anticipazioni di tutti i tipi dell'opera junghiana, specialmente in riferimento alla nozione di inconscio e psicoide (distinzione tra un inconscio assoluto, inaccessibile alla coscienza e inconscio relativo prodotto dai riflussi delle esperienze della coscienza).

Per i romantici il linguaggio del sogno, il linguaggio simbolico si configura sempre come un sistema di relazioni che agganciano, in una tensione polare l'universo individuale con quello trascendente. Per Maeterlinck il simbolo è una vera e propria forza della natura e compito del vero poeta (cioè del vero conoscitore del linguaggio dell'universo sia interiore che trascendente) è quello di lasciar parlare il simbolo: ossia ammutolire se stessi, sedare il proprio tumulto interiore e abbandonarsi alle evidenze della immagine: infatti il linguaggio simbolico è rivelatore della verità umana più autentica, cioè del suo soggettivo essere un uomo immerso nella natura. E' cosi che il poeta, decifratore di simboli, diventa il vero filosofo della conoscenza, conoscitore dei misteri ultimi.

Tutta l'estetica romantica si basa sull'assunto che l'arte è simbolica e richiama alla mente le teorie neoplatoniche sulla conoscenza: si può supporre che queste teorie, filtrate attraverso l'umanesimo e il rinascimento, abbiano fatto attivamente sentire la loro eco nell'estetica romantica. Di ciò si trova dimostrazione sia nei numerosi erbari, lapidari e bestiari medioevali, tutti egualmente basati sull'assunto che gli elementi della natura sono veicoli di una verità spirituale, sia nell'interesse degli artisti rinascimentali per l'espressione simbolica della natura (né bisogna dimenticare Francesco Colonna ed Andrea Alciati, autori che avevano concentrato i loro interessi sul simbolismo).

Per quanto riguarda la concezione più ristretta e rigorosa del termine simbolo, quella che sarà alla base della teoria junghiana, Austin ci offre dei cenni storici nella sua indagine sui rapporti tra Baude-

laire e il simbolismo. Il termine non compare fino al 1600: infatti nel Medio Evo, pur essendo diffusa una concezione simbolica della vita e della religione, il termine veniva impiegato prevalentemente per un uso particolare, ad indicare un credo di fede (per esempio: simbolo Niceno). Nel sedicesimo secolo la parola simbolo entra nell'uso, ma in modo indifferenziato: e ne troviamo esempi in Calvino.

E' con la comparsa di un'opera di interpretazione dei geroglifici egiziani nel 1618 (La saggezza simbolica degli egiziani), dovuta ad un gesuita, confessore di Luigi XII, il padre Nicola Caussin, che il termine simbolo acquista il significato che poi manterrà costante nel romanticismo tedesco. « Il y avait une certaine vertu qui presidoit à la science des Hierogliphiques et qui iliuminoit les esprits de ceux qui y éstodoient, pour chasser toute l'ombre des ténébres qui se rencontroient dans l'embrouillis et les destours de tant de choses pour les conduire à une subtiie et véritable con-goissance de leurs caractères... ». Più avanti riprende la teoria della natura come teofania, insieme di simboli che manifestano Dio: « Mais dans cette signification dont nous traitons, les symboles sont, au sens propre, les signes d'une chose cachée... on appelle symboles ceux qui éspriment figurativement une chose dans laquelle il y a quelque obscurité... » (7). Attraverso la mediazione dell'umanista Robert Estienne, il termine, in tale accezione, passerà nella tradizione di studi umanistici.

(7) Lloyd James Austin, L'universe poetique de Baudelaire. Symbolisme et symbolique. Paris, 1956. Si trova in Gombrich: Freud e la psicologia dell'arte. Einaudi, Torino 1967.

A questo punto si situa il pensiero di Descartes che si rivela per molti aspetti importantissimo per l'evoluzione della teoria del simbolismo. E' con Cartesio che si separano e prendono il loro indirizzo le due correnti che porteranno da una parte all'estetica romantica, dall'altra alla moderna logica simbolica; posto di fronte alla tradizione simbolica che vedeva nella natura i segni della creazione divina e profondamente convinto del meccanicismo di Galileo che vedeva invece la natura come espres-

sione di leggi puramente meccaniche, Cartesio non esita a virare decisamente la comprensione simbolica del soprannaturale nell'ambito circoscritto della fede e ad assegnare invece la causa di tutti gli errori dell'uomo alle prime esperienze infantili che danno luogo ad una apprensione distorta della realtà, che mai potrà mutare. L'infanzia viene ad essere così una sorta di peccato originale in quanto è una fase completamente dominata dagli istinti: e qui istinto significa « sensazione » (nell'accezione che verrà ad assumere più tardi, nel razionalismo sensistico) non controllata dall'intelletto. L'infanzia è quindi il luogo del pregiudizio e della conoscenza attraverso i moduli irrazionali della sensazione: per questa ragione Descartes arriverà alla sua conclusione sull'infelicità della condizione umana, legata ad un modulo di pensiero simbolico che lo tiene in sospeso tra il sensibile e il razionale, l'animalità e la ragione. Compito e destino dell'uomo sarà quello di purificare, lungo il corso della sua vita, le immagini residue dell'infanzia attraverso l'uso della ragione adulta. E' facile percepire in questo tipo di teoria uno schema che suscita delle rispondenze di tipo freudiano, sia per ciò che riguarda la dinamica inconscio-coscienza (necessità di portare alla coscienza i contenuti infantili rimossi) sia per l'equivalenza operata tra la logica dei primitivi e la logica dell'infanzia, tutte e due assimilate ad una pre-logica di ordine, per così dire, inferiore.

In questa teoria del simbolismo è chiara ed esplicita la svalutazione della categoria del simbolico, che viene automaticamente contrapposta ad una ragione di stampo illuminista. E' qui che nasce la separazione, tipica del mondo moderno, tra la scienza e la magia, tra l'astrazione generalizzante del discorso logico (premessa alla predominante visione razionalistica del mondo) e la sfera della verità individuale, carica di emotività e quindi di errore. Non ci si dovrebbe mai stancare di rilevare e porre nella giusta considerazione l'enorme influenza che il metodo cartesiano e la sua interpretazione della na-

tura hanno avuto su tutta la riflessione europea a lui posteriore, perché, in realtà, è con Cartesio che viene compiuto con successo il primo grandioso tentativo di sostituire l'aristotelismo, da sempre imperante, con una nuova interpretazione della natura.

E' con Cartesio che si inaugura il dualismo psicofisico che ritroveremo alla base dell'associazionismo psicologico del XIX secolo: il corpo non è più subordinato all'anima ma a pure leggi meccaniche di cui bisogna indagare scientificamente le connessioni, e l'anima non è altro che la coscienza, dotata di leggi e processi che vanno sottoposti ad analisi per arrivare a scoprire gli ultimi e più semplici costituenti: le sensazioni elementari. Se è evidente che, in questo modo, si spazza via ogni pretesa metafisica e si può arrivare, in linea di principio, ad una psicologia scientifica, costituita su basi empiriche, è vero anche che, su questa base viene enormemente ristretto il valore dell'esperienza umana sul piano psicologico: se, infatti, le mie percezioni possono essere analizzate e ridotte ad un sapiente intrico di sensazioni e rappresentazioni interne o esterne collegate da leggi di associazione ben definite e limitate, automaticamente la mia percezione viene anche ad essere spogliata del valore **storico** prima di tutto, e poi morale, emotivo ecc..., che soprattutto le compete. E non è su questa strada che si giunge alla necessità di costruire un manicomio per coloro i quali falliscono proprio nella costituzione di questi nessi associativi delle percezioni e si rendono incomprensibili al livello del linguaggio e del comportamento? Quando si restringe il concetto di ragione in limiti così angusti, ipostatizzando quelle che dovrebbero essere solo delle regole operative, si arriva ad una « ragione intollerante ». Così per quel che riguarda più strettamente il simbolismo, vediamo come da Cartesio fino ad Husserl, l'immagine verrà ad essere concepita come una cosa corporea, un oggetto che coincide con un contenuto, sia esso esterno o interno alla psiche: e

la scienza psicologica sarà assimilata allo studio delle sensazioni, mentre la logica si occuperà delle leggi dell'intelletto.
Nell'esposizione delle idee di Cartesio sul simbolismo è possibile individuare una posizione completamente antitetica a quella dei romantici e alla interpretazione junghiana della psiche come produttrice di simboli.
Il precursore più diretto di questo tipo di posizione sembra essere il Vico che, in tutta la sua opera dispiegò il proprio ingegno nel tentativo di contrapporre alla « ragione » cartesiana la sua fantasia creatrice.
Nell'età infantile, per esempio, Vico non vede i segni di una distorta apprensione della realtà, ma la origine genetica della facoltà della fantasia poiché nei fanciulli « vigorosissima è la memoria, quindi vivida all'eccesso la fantasia che altro non è che la memoria dilatata o composta » (citato da Paolo Rossi, in Umanesimo e Simbolismo pag. 162, Padova 1958). Come è impossibile applicare, secondo Vico, alle scienze che riguardano l'uomo, il metodo geometrico-matematico di Cartesio, così alla ragione cartesiana deputata al ritrovamento delle evidenze intellettuali chiare e distinte, Vico oppone l'ingegno che tramite la produttività della fantasia, opera non **ritrovamenti,** ma **invenzioni.** Da questo punto di vista, l'età infantile non è più vista in maniera dispregiativa come fonte di errori, ma al contrario come la fase di massima spontaneità di quella fantasia che, creando le immagini, crea anche la storia e la cultura. Ciò che importa rilevare è che, secondo noi, in tutti e due i pensatori la fanciullezza non deve essere intesa in senso concreto, ma in senso simbolico, cioè come il periodo della vita psicologica in cui l'uomo è totalmente immerso nell'inconscio e non ha ancora realizzato un valido temenos egoico. Intesa in questo senso, fanciullezza diventa sinonimo di abbandono al mondo dell'inconscio e delle sue immagini. Sulla stessa base il Vico da grande valore alla poesia intesa come attività autonoma, diretta espres-

sione di quella fantasia creatrice di immagini, miti e linguaggio, che costituisce e fonda la storia degli uomini. Cartesio e Vico adottano quindi due punti di vista diametralmente opposti: per l'uno la fase inconscia è fonte di errore, di pregiudizio ed è regno delle sensazioni e degli appetiti sensibili che devono essere depurati dalla ragione in idee intellettuali chiare e distinte; per l'altro, invece, la fase inconscia è fonte di ricchezza immaginativa e creazione spontanea di una fantasia mitopoietica. E' fin troppo facile presentire in queste due posizioni, il contrasto sul modo di intendere la funzione della psiche che ritroveremo in Freud e Jung. Ma per rimanere nel tema di questo paragrafo, è preferibile attenersi alle consonanze concettuali che legano Jung alle sue radici anti-cartesiane. Secondo noi, esiste una continuità ideale e di metodo che, raffinando via via i suoi strumenti, parte dal neoplatonismo rinascimentale e attraverso Vico e tutto il dibattito filosofico del '600, 700 sul concetto di ragione e sul linguaggio, mette capo alla estetica romantica sulla quale si formerà poi Jung. L'esposizione delle idee dei romantici tedeschi, fatta più sopra, rende ragione in maniera chiara della continuità che lega la tradizione neoplatonica all'estetica romantica con la sua rivolta contro la ragione logica in favore di una ragione simbolica e poetica.

3) Il simbolismo in Freud.

Se, parlando di Jung, abbiamo parlato di una psiche intesa principalmente come organo di simbolizzazione, nel caso di Freud è molto più esatto parlare invece di una psiche come sistema di **rappresentazione** di immagini simboliche. Mi sembra una distinzione fondamentale per poter andare a fondo alla distinzione più particolare tra simbolo freudiano e junghiano.
La prima proposizione che colpisce l'attenzione è la ormai famosa affermazione che il sogno costituisce l'appagamento di un desiderio che l'individuo è stato costretto a rimuovere sotto la pressione di

forze che non poteva controllare. Questa affermazione fa virare immediatamente il problema della interpretazione verso l'età in cui si operò la rimozione, ossia verso quel periodo dell'infanzia in cui avvennero le prime percezioni che si dimostrano poi decisive per l'evoluzione della personalità. Da un'analisi dell'interpretazione dei sogni emerge la conclusione che per Freud « la simbolizzazione non costituisce problema, giacché nella simbolica, il lavoro è già compiuto altrove; il sogno si serve della simbolica, non la elabora... ». Freud stesso ammette questa concezione quando afferma: « non occorre ammettere alcuna particolare attività di simbolizzazione da parte della psiche, nel lavoro onirico; il sogno si serve delle simbolizzazioni già pronte nel pensiero inconscio, perché meglio rispondono, per la loro raffigurabilità e per lo più, anche perché esenti da censura, alle esigenze della creazione onirica. » (Citato da Ricoeur, Dell'interpretazione - Saggio su Freud, Milano 1966, pag. 117). (Detto ciò, rimane un mistero il fatto che certe accuse di contenutismo, che vengono anche da parte di Lévi-Strauss, si siano rivolte proprio a Jung che invece teneva a sottolineare la necessità di non confondere gli archetipi con i simboli, cioè con i contenuti!).

L'intento di Freud è quello di dimostrare il carattere regressivo del sogno, mostrandone la struttura espressiva prelogica e mettendolo a paragone con il linguaggio per simboli dei bambini e dei primitivi.

Secondo Ricoeur, con questa teoria, Freud si è addentrato in un vicolo cieco, cercando di far coincidere la costituzione regressiva del sogno con il meccanismo delle lingue primitive, operazione che viene compiuta specialmente nell'articolo « Il controsenso delle parole primarie ». Tutto il lavoro onirico consiste nella messa in moto di meccanismi tipici come lo spostamento, la condensazione, la distorsione, ecc. che hanno la funzione di permettere a determinati contenuti simbolici rappresentativi, di oltrepassare la censura oni-

rica. In senso più generale, per Freud, possiamo chiamare simbolica ogni relazione che unisce il contenuto manifesto di un sogno o di un sintomo al suo contenuto latente. Nell'ambito della psicoanalisi clinica, quindi, il simbolo acquista un carattere di indeterminazione, poiché, secondo Laplanche e Pontalis « on peut tenir pour symbolique toute formation substitutive » (8).

(8) Laplanche e Pontalis, Vocabulaire de la psychanalyse. P. U. F., Paris 1967, pag. 475. (Trad. italiana, Laterza 1968).

D'altra parte, secondo Freud, « bisogna chiedersi se molti di questi simboli non si presentano come i « segni » della stenografia, con un significato fissato una volta per sempre, e ci si sente tentati di abbozzare un nuovo « libro dei sogni », secondo il metodo cifrato ». (L'interpretazione dei sogni, pag. 323, Torino 1966). Segue tutta un'interpretazione di significati simbolici piuttosto comuni, basati sul dualismo sessuale: per esempio bastoni, pugnali, sciabole ecc, come simboli del membro maschile e la bocca, la stanza, la nave ecc, come simboli del genitale femminile. Tutto ciò avvalora l'affermazione di Ricoeur che vede nel simbolo freudiano una cifra stereotipata, una sigla stenografica con una significazione univoca, nell'interpretazione una decodificazione.

Un'altra caratteristica che Freud addita come particolarmente interessante nel sogno, è la cosiddetta sovradeterminazione, che consiste in una stratificazione molteplice di significati in rapporto ad un determinato simbolo. E Freud, sempre nella « Interpretazione dei sogni », in una nota aggiunta nel 1914, cioè dopo la comparsa della « Libido » di Jung, ne accentua l'importanza e lamenta il fatto che su questo argomento siano state fatte troppo poche indagini.

A proposito della sovradeterminazione emerge una certa contraddizione (molto feconda, del resto) della teoria freudiana del simbolo, il quale, possiamo dire, oscilla tra decifrazione e sovrainterpretazione. Ciò che importa rilevare è che per Freud non esiste un meccanismo di simbolizzazione parallelo agli altri meccanismi del lavoro onirico, come la deformazione o lo spostamento. Nelle « Lezioni introdut-

tive alla psicoanalisi » Freud metterà poi in rilievo il fatto che, mentre il numero dei contenuti simbolizzati è molto ristretto ed ha a che fare con gli organi genitali e la sessualità in genere, le rappresentazioni, invece, di questi contenuti sono innumerevoli. Questa sproporzione, per Freud, è indizio del fatto che il sogno non produce dei simboli, ma li rappresenta. Freud insiste proprio sulla funzione rappresentativa del sogno e non si pone il problema della simbolizzazione come una funzione inerente alla psiche: tutta « L'interpretazione dei sogni » è costruita su questa prospettiva ed infatti noi ci imbattiamo continuamente in espressioni come « la rappresentazione per simboli », « i mezzi di rappresentazione del sogno » ecc. Questo ci sembra un carattere di netta distinzione con la psicologia junghiana che pone l'accento proprio sulla funzione simbolizzante della psiche. Non bisogna dimenticare che Freud ha avuto tra i suoi maestri anche Brentano, il quale aveva appunto impostato il problema della costituzione di una psicologia empirica (e non più metafisica) sul concetto di rappresentazione: ogni fatto psichico è per Brentano, una rappresentazione, intesa come pre-sentificazione di un contenuto di coscienza, e la psiche è tale in quanto possiede questa caratteristica funzione rappresentativa. Il tema centrale della psicologia è lo studio dell'attività percettiva, cioè di quella funzione che permette che un oggetto della realtà assuma, tramite la percezione, anche un'esistenza mentale. Oggetto dell'attività psichica può essere anche un contenuto interno a se stessi, ossia vi può essere anche una percezione cosiddetta interna: ed è su quest'ultima che si può basare una indagine di tipo psicoanalitico. Su queste tesi, comuni a tutta la psicologia scientifica del suo tempo che si preparava ad abbandonare l'associazionismo legato al postulato delle sensazioni elementari, Freud basò la sua concezione dell'apparato psichico come organo percettivo-riflettente. (Ed è al concetto di rappresentazione in quanto percezione immediata di se stessi, che probabilmente, Freud si ispirò

per la sua distinzione tra rappresentazione e rappresentanza dell'istinto).

Un altro concetto importante per ciò che riguarda il simbolismo, è quello della sublimazione, che subisce una strana sorte: infatti Freud, pur considerandolo un processo fondamentale della vita psichica, sia dal punto di vista teorico che dal punto di vista clinico, non ha mai dedicato a questo argomento uno scritto a sé e si è mostrato, anzi, molto ambiguo nell'esplicitazione dei meccanismi e delle finalità di questo processo. In realtà la sublimazione è rimasta un problema insoluto, o, come afferma Ricoeur, un concetto vuoto.

In breve, per Freud, (e ciò specialmente nei « Tre saggi sulla teoria sessuale ») la sublimazione viene concepita come un'alternativa alla nevrosi, la rinunzia agli scopi pregenitali della libido e più precisamente è un effetto dell'investimento energetico di cariche libidiche eccedenti in scopi extra-sessuali: in questo senso la sublimazione viene strettamente assimilata alla creatività. Freud non spiega come tutto ciò avvenga.

Ma è certo che tutto ciò avvenga tramite la simbolizzazione, che, secondo l'ipotesi più attendibile, dovrebbe appropiarsi dell'energia libidica inerente all'oggetto e trasmutarla in energia desessualizzata e, in ultima analisi, adatta ai lavoro della cultura. In tutto ciò rimane sempre lo scarto tra una istintualità che preme dall'interno, ancorata alla base fisiologica dell'istinto, ed un'altra necessità che preme dall'esterno e che è diretta emanazione del sociale. L'uomo, preso tra queste due istanze che lo stringono da ambedue le parti, può scegliere in definitiva solo la seconda alternativa, perché nel cedimento all'istinto è implicita la condanna morale e sociale. E' qui che ha il suo cardine il pessimismo sociale di Freud.

Da questa breve indagine sul simbolismo in Jung e Freud, mi sembra che emergano delle concordanze sostanziali su ciò che sono i fatti psichici, mentre le differenze mi sembrano non altrettanto sostanziali, legate, cioè, piuttosto a strumenti di interpre-

tazione diversi che all'osservazione di fatti e processi del tutto differenti.
Per ambedue il simbolo è il prodotto di un conflitto: per Freud il conflitto si svolge tra le forze rimoventi ed il rimosso, per Jung da questo conflitto nascerebbe solo un sintomo, cioè il segno di un'antitesi repressa, mentre il vero simbolo ha origine da un conflitto tra lo ed inconscio senza la soppressione di nessuno dei due termini, ma con la presenza di ambedue, fusi in una sintesi più confacente alla realtà attuale del soggetto simbolizzante.
Al livello dell'interpretazione, poi, anche Freud riconosce che non è possibile una decifrazione univoca delle immagini simboliche, pur rimanendo contraddittoriamente fedele all'assunto di base del significato istintuale della maggior parte dei simboli onirici. Del resto sono proprio le contraddizioni ed i problemi insoluti dell'« Interpretazione dei sogni », che si rivelano teoricamente più fecondi. Date le successive riedizioni di questa opera non sapremo mai con assoluta certezza quali e quante di queste revisioni siano state stimolate dallo scambio intellettuale con Jung e dalla pubblicazione delle sue opere. D'altro canto, la sublimazione freudiana sembra avere molte cose in comune con la funzione trascendente di Jung. Questa è anche l'opinione di Ricoeur quando afferma (pag. 542-543): « ...la famosa funzione della sublimazione non è un procedimento supplementare... Non è un meccanismo che si possa mettere sullo stesso piano delle altre « sorti » dell'istinto... La sublimazione, potremmo dire, è la funzione simbolica stessa... ». Infatti, tutto il processo della sublimazione si fonda sulla simbolizzazione, e la restituita possibilità di operare delle sublimazioni è il segno della liberazione della libido dalle fissazioni alle fasi pregenitali. Così, anche per Jung, la funzione trascendente, riferita al simbolo, è strettamente collegata con l'individuazione, cioè con il reperimento di quei traccianti energetici individuali che costituiscono la premessa di una vera integrazione psichica. Per ambedue,

cioè, sublimazione e funzione trascendente significano la messa in moto di un processo risolutivo della nevrosi.
Altre concordanze di fatto si potrebbero facilmente reperire in una attenta disamina dei testi, ma credo che ciò sia sufficiente a dimostrare che, in realtà, i processi osservati da Freud e Jung non differiscono in maniera sostanziale e che, se è legittimo, sulla base delle discordanze, operare una separazione di scuole, con metodi, finalità e insegnamenti differenti, il chiudersi completamente e reciprocamente non può essere spiegabile con motivi di ordine scientifico.
Uno di questi motivi, tra i tanti che si potrebbero addurre, è costituito dalla formazione medica e psichiatrica prevalente in campo freudiano: questa è anche l'opinione di Rapaport, che vede in questo tipo di formazione uno dei maggiori ostacoli al progresso della teoria psicoanalitica. Infatti, l'orientamento esclusivamente clinico della formazione medica, sollecita il terapeuta solo verso l'esattezza della diagnosi e la riuscita della terapia e, siccome gli effetti terapeutici esistono sempre o quasi, non vi è stimolo all'approfondimento dei problemi teorici connessi con altre metodiche. Tornando all'argomento delle discordanze, è interessante constatare come l'accentuazione quasi esclusivamente sessuale della interpretazione freudiana, abbia delle radici profonde nella tradizione ebraica cui Freud partecipava. Il rapporto che Freud ebbe con le sue origini ebraiche fu molto combattuto per cause di ordine soprattutto sociale: eppure, mentre Freud « negava » la sua ebraicità a livello ufficiale, cercando una integrazione nella società viennese e nella cultura accademica, d'altra parte, nell'intimo di sé, era convinto che questa fosse l'origine e la forza della sua creatività.
D. Bakan ha compiuto uno studio molto interessante sulla matrice ebraica del pensiero freudiano e della teoria psicoanalitica, che costituisce, potremmo dire, il negativo della biografia di Jones. In effetti i

concetti-chiave del simbolismo freudiano sono già in gran parte teoretizzati e applicati nei grandi testi della mistica ebraica. La distinzione, tipicamente freudiana, di un senso manifesto e di un senso latente del sogno e alla quale Jung si oppose con estrema decisione, si trova già tematizzata e messa in pratica nello Zohar che commenta e interpreta la Thora, in quanto i misteri divini non possono incarnarsi in un linguaggio umano senza rivestirsi di un velo che li protegga dagli sguardi dei profani. D'altra parte, l'interpretazione freudiana si basa essenzialmente sulla frammentazione del sogno in dettagli che vengono poi presi in esame singolarmente, e trova un'esatta rispondenza nel metodo adoperato dallo Zohar.

Le somiglianze più straordinarie si trovano, secondo Bakan, nel trattato Berakoth che fa parte del Talmud: « ...nel Berakoth viene chiaramente espressa l'opinione che i sogni sono il soddisfacimento di un desiderio, che possono essere interpretati con lo aiuto di giochi di parole, che hanno un significato sessuale, che sono fondamentalmente simbolici, che implicano un conflitto tra impulsi « buoni » e « cattivi ». (9).

(9) David Bakan, Freud et la tradition mystique juive. Payot, Paris 1964, pag 207.

Il posto particolarmente privilegiato che la sessualità assume nell'interpretazione freudiana, trova quindi dei precedenti e non è il portato di un rozzo materialismo ateo: infatti, nell'unione sessuale, la mistica ebraica vedeva l'unione simbolica di Dio e della sua Shehinah. Vi sono pagine e pagine piene di descrizioni erotiche riferite a Dio. E non è tutto: infatti, secondo Bakan, la Bibbia adopera la stessa parola per designare la conoscenza e il rapporto sessuale e la stessa conoscenza assume degli aspetti e dei toni profondamente erotici. Tutto lo Zohar è impregnato dell'aspirazione dell'anima umana che cerca la sua unione con Dio e il tutto viene espresso in termini sessuali. Possiamo quindi affermare che nella cultura mistica ebraica, l'esperienza sessuale è un'esperienza privilegiata, e ciò viene anche confermato dal fatto che, a differenza di altre religioni come ad esempio quella cattolica, l'uomo di Dio, sia

esso il rabbino, lo zaddik o il capo spirituale della comunità non abbandona il mondo ma si forma una famiglia come tutti gli altri.
Le correlazioni tra il Berakoth e la teoria freudiana sono troppe e troppo precise per non testimoniare in Freud una consapevolezza, sia pure a livelli inconsci, delle derivazioni ebraiche della sua teoria del simbolismo: ciò che stupisce, in effetti, è proprio la mancanza di accenni da parte di Freud a questo riguardo, e quelli che possono reperirsi nella « Interpretazione dei sogni » sono scarsissimi e in gran parte aggiunti nelle edizioni successive. Un altro fatto che stupisce è la mancanza di comprensione, da parte di Jung, del **valore individuale** che si nascondeva nella teoria della sessualità di Freud: eppure non si può dire che gli mancassero l'erudizione o gli strumenti psicologici per farlo! In realtà, tutta la polemica sul simbolo tra Freud **e** Jung è pervasa di toni profondamente emotivi ed accesi, dai quali si ricava l'impressione che ci fossero in gioco problemi più sostanziali e, soprattutto di ordine personale.
L'ipotesi più attendibile che si possa avanzare è che Freud, dopo aver « negato » l'origine ebraica della sua teoria del simbolismo, ne abbia cercato invece e per le stesse ragioni, una legittimazione scientifica nella cultura psicologica ufficiale del suo tempo: ma, in tal modo, fu anche costretto a restringere e a limitare la portata delle sue intuizioni e delle sue ricerche.
« Nel campo della psicoanalisi, infine, non si può parlare più di un simbolismo termine a termine; nell'opera di Freud; questa è evidentemente la parte morta: non è più possibile concepire un lessico psicoanalitico. Tutto questo ha generato il discredito della parola " simbolo ", perché questo termine fino ad oggi ha sempre lasciato supporre che la relazione significante si imperniava sul significato ». Invece il simbolismo, secondo Barthes, « deve essere definito essenzialmente come il mondo dei significati, delle correlazioni che non si possono mai

chiudere in un senso pieno, in un senso ultimo » (10). Tutto ciò non sminuisce per nulla il valore di Freud in quanto uomo e scienziato, ma scaturisce invece dal desiderio di comprendere le ragioni profonde che hanno limitato la sua ricerca nel campo del simbolismo.

(10) Roland Barthes, citate dalla pag. 12 della rivista Op Cit., sett. 1967, n. 6.

Non bisogna dimenticare che Freud, ne! 1882, fu escluso dalla carriera accademica e ciò avvenne in concomitanza con un'ondata di forte antisemitismo in Europa: processi contro ebrei accusati di assassinii rituali, giornali antisemiti, libri e opuscoli che accusavano gli ebrei di cose innominabili, costituivano lo sfondo al « paterno » discorso di Brucke che sconsigliava caldamente a Freud la continuazione della carriera accademica. Questo clima così ostile agli ebrei non fu, chiaramente, un episodio momentaneo, ma continuò praticamente fino a culminare nella strumentalizzazione politica del nazismo. Tutti questi fatti ci aiutano a comprendere lo stato d'animo di una persona che, rifiutata dalla cultura ufficiale per motivi razziali, si trova, in seguito, a voler pubblicare un libro che, per il suo contenuto e il suo metodo di ricerca, rivoluzionava completamente la psichiatria corrente. E' facilmente intuibile che se Freud avesse pubblicato le sue prime opere facendo chiaro ed esplicito riferimento alla mistica ebraica, non avrebbe fatto altro che procurarsi lo scherno di tutto il mondo accademico, e forse non soltanto lo scherno. La necessità della dissimulazione, quindi, si imponeva e non solo per motivi di ordine personale, ma proprio per rendere meno assurda una accettazione sia pur parziale e combattuta della sua teoria della ne-vrosi.

Del resto questa sarà l'accusa che Freud rivolgerà a Jung al momento del distacco: cioè quella di aver desessualizzato la libido per rendere più accetta la teoria psicoanalitica, e fino alla fine Freud rimarrà tenacemente attaccato ad un postulato che la moderna neuropsicologia e l'etologia non hanno invece verificato: e cioè il carattere fondamentalmente sessuale della libido. Freud, insomma, non

potè intravvedere né integrare alla coscienza il valore " simbolico " della sua teoria sessuale, e con essa tutta la sua ebraicità, proprio a causa della necessità di rimuovere le radici giudaiche della sua dottrina, ma rivolse le sue energie verso la legittimazione ufficiale delle sue tesi. Diviene allora comprensibile la scelta di metodo adoperata da Freud: egli si rivolse, cioè, alla tradizione più « scientifica » e più sicuramente accreditata del simbolismo, a quel filone di lontana ascendenza cartesiana che aveva condotto, attraverso lo studio delle sensazioni, immagini elementari, impressioni ecc, al tentativo di costituzione di una psicologia empirica, positiva.

Ritroviamo cosi la nostra tesi che cioè ie origini della teoria freudiana del simbolismo fossero da ritrovare in quel filone che fa capo a Cartesio, a Hobbes e che sfocia, tramite l'illuminismo settecentesco, nell'associazionismo del XIX secolo. Già abbiamo esaminato la svalutazione operata da Cartesio nei confronti di quella che, con termine moderno, potremmo chiamare « la vita fantasmatica infantile » e della facoltà immaginativa che più propriamente le appartiene.

Da un altro punto di vista, ma sostanzialmente sulla stessa linea, Hobbes restringerà il concetto di simbolo a quello di puro segno definendolo « l'antecedente evidente del conseguente» (Leviathan, 3): e da questa concezione del segno come fatto arbitrario e convenzionale, farà scaturire la sua definizione delia ragione intesa come capacità di creare proprio questi segni artificiali (le parole, cioè) in base ad una logica di tipo nominalistico. In seguito, attraverso Leibnitz, Locke, Hume si arriverà ad un progressivo depotenziamento dell'infallibilità e della invadenza della ragione cartesiana a vantaggio dell'esperienza concreta e dei dati ultimi che essa fornisce, le sensazioni elementari. Hume, in particolare, risolverà il problema della differente costituzione delle immagini mentali distinguendole in forti e deboli: le impressioni ricavate dall'esperienza daranno origine, mediante l'associa-

zione fornita dall'abitudine, alle idee composte, il pensiero. Il segno avrà la funzione, esclusivamente strumentale, di collegare l'una impressione con l'altra. Cosi, in tutto l'ottocento, per la psicologia positiva, l'immagine, anche se variamente considerata, conserverà la caratteristica di essere una rimanenza « in mente » della cosa esterna. Il lavoro della psiche sarà il lavoro di una funzione attiva su un dato passivo ed inerte. Ritroviamo a questo punto le concezioni dell'« Inter-pretazione dei sogni »: la psiche non possiede un meccanismo di simbolizzazione al pari degli altri che costituiscono il lavoro onirico, ma esercita una funzione di rappresentazione nei confronti delle immagini simboliche che appartengono alla sfera del rimosso.

Il simbolismo junghiano, invece, risente di un'atmosfera culturale completamente diversa, tra i cui esponenti troviamo soprattutto Cassirer e, in seguito, gli studi fenomenologici di Sartre sull'immaginazione. Infatti mentre, nella scuola di Marburgo, Cassirer passava dall'analisi del simbolo matematico a quella del simbolo mitologico assumendo la categoria del simbolico come forma strutturante del conoscere, Husserl poneva le basi di una nuova psicologia eidetica, dalla quale scaturiranno, nel 1936, le affermazioni di Sartre: « Non ci sono, non potrebbero esserci, immagini **nella** coscienza. Ma l'immagine **è un certo tipo di coscienza.** L'immagine è un atto non una cosa ». (L'immaginazione, Milano 1962, pag. 140).

In definitiva tutti gli studi moderni, dalla filosofia della percezione, all'antropologia di Lévi-Strauss, alla neurofisiologia, concordano con queste affermazioni: il simbolo non è un contenuto, ma un atto che struttura uno stato di coscienza. Ed è interessante constatare, a questo proposito, la conclusione cui arriva Benedetti riportando i risultati di alcune esperienze neurofisiologiche: « Si riteneva un tempo che la trasmutazione (simbolica) fosse sempre motivata da una « censura », a sua volta corrispondente ai parametri superegoici della

personalità. Il processo è probabilmente più complesso. **Un certo grado di trasformazione simbolica sembra inerente alla struttura stessa della psiche.** Almeno in tal senso parlano quei reperti moderni, che ci mostrano trasformazioni simboliche di dati anche emotivamente neutrali... **Sembra quindi che il sistema della psiche conosca anche durante lo stato di veglia gli stessi meccanismi simbolici di cui si interesse il simbolismo onirico (11).**

(11) Gaetano Benedetti, Segno, simbolo e linguaggio, Torino 1971, pag. 97-98.

Simboli d'individuazione nella basilica sotterranea di Porta Maggiore in Roma

Aldo Carotenuto, Napoli

21 aprile 1917. Una voragine si apre sotto un binario della linea Roma-Napoli, nei pressi di Porta Maggiore, e viene scoperta una basilica sotterranea a tre navate, di cui la centrale termina in un'abside semicircolare.

Gli esperti hanno modo di stabilire che i muri perimetrali ed i pilastri erano stati ottenuti scavando prima il terreno secondo le forme e profondità volute, e poi riempendo gli scavi di malta e calce; il tempio era stato successivamente vuotato di tutta la terra attraverso un ampio foro adattato in ultimo a lucernaio; il pavimento della parte centrale veniva così investito dalla luce che cadeva dall'alto. L'aspetto più sorprendente della basilica, o almeno quello che più colpisce il visitatore, sta nella presenza di un gran numero di stucchi, perfettamente conservati, che riecheggiano alcuni temi fondamentali della mitologia greca.

Il giornale « Notizie sugli scavi », nella prima comunicazione che della scoperta venne data a! mondo scientifico, avanzò con molta prudenza l'ipotesi che

il monumento fosse stato adibito al culto di qualche religione misterica (1). In seguito lo studioso belga Franz Cumont, notando che la caratteristica principale del tempio consisteva nel suo essere sotterraneo, si richiamò agli spelei mitriaci (2). Ma bisogna dire che la maggior parte della decorazione interna è in netta contraddizione con i riti connessi alla religione di Mitra: due soli elementi, il toro e i gemelli, potrebbero riallacciarsi a tale culto; però, come verrà chiarito, questi due stucchi si riferiscono a tutt'altra simbologia. Nel 1923, infine, lo storico ed archeologo francese Carcopino dimostrava l'appartenenza della basilica ad una setta neopitagorica (3). Carcopino, con una buona dose di fortuna, si era imbattuto in un passo poco conosciuto di Plinio il Vecchio, là dove si accenna ad una certa erba che aveva la proprietà di rendere affascinante all'altro sesso chiunque riusciva a trovarla nelle campagne: cosa che capitò a Faone, e la povera Saffo, innamoratasi perdutamente di lui senza esserne corrisposta, si uccise lanciandosi dal promontorio di Leucade. Ora, dice Plinio, « a ciò credevano non solo quelli che si interessavano di magia, ma anche i pitagorici » (4). L'episodio di Saffo fa parte degli stucchi della basilica, ed occupa anzi una posizione predominante: tutta la parte superiore dell'abside semicircolare. Vedremo in seguito come questo stucco, alla luce della dottrina pitagorica e a quella della psicologia analitica, rappresenti, insieme allo stucco del ratto di Ganimede, la sintesi finale del mitologema espresso plasticamente sulle pareti e le volte della basilica. Accertata dunque l'appartenenza del monumento alla setta neopitagorica romana, e fattane risalire la costruzione al primo secolo dopo Cristo, l'attività degli studiosi ha potuto stabilire ben poco d'altro; solo il Bendinelli, in un'erudita monografia, ha sostenuto che la basilica serviva da grande tomba per una ristretta cerchia di aristocratici (5). Dicevamo che la parte più sorprendente del tempio consiste nei meravigliosi stucchi che lo decorano. Essi, con ogni probabilità, non avevano soltanto un puro scopo ornamentale, ma, trovandosi in un

(1) F. Fornari, Brevi notizie relative alla scoperta di un monumento sotterraneo presso Porta Maggiore. Notizie degli Scavi, Roma 1918.

(2) Franz Cumont, La basilique souterraine de la Porta Maggiore. Revue Archeologique, Paris, 1918.

(3) J. Carcopino, Encore la Basilique de Porta Maggiore. Revue Archeologique, Paris 1923; La Basilique pythagoricienne de la Porte Majeure. L'Artisan du Livre, Paris 1943.

(4) Plinio, Storie Naturali. XXII, 9. J. J. Dubochet Paris 1850. Il testo originale è il seguente: «et Phaonem Lesbium Dilectum a Sappho: multa circa hoc, non magorum solum vanitate sed etiam Pythagoricum ».

(5) G. Bendinelli, La basilica di Porta Maggiore. Monumenti Antichi, XXXI Torino 1927.

luogo di raccoglimento e di meditazione, dovevano anche significare qualcosa: dovevano ispirare a chi li contemplava un certo dramma, una certa teoria, una particolare visione dell'esistenza umana. Avevano cioè quella funzione meditativa esercitata, per esempio, dagli emblemi scolpiti nei monumenti mitriaci di Ostia e di Santa Prisca a Roma, o dalle pitture parietali della Villa dei Misteri a Pompei, o dalle iconografie dei templi religiosi moderni. Se la basilica apparteneva ad una setta neopitagorica, la prima chiave di interpretazione degli stucchi ci sarà fornita da un'analisi del pensiero pitagorico, soprattutto in riferimento al modo di concepire la vita e la condizione dell'uomo. Vorrei ricordare che, come è stato talvolta accennato, si possono trovare nella psicologia junghiana alcuni addentellati con la filosofia pitagorica: condivido in parte tale ipotesi, e cercherò di dimostrarla analizzando gli stucchi che tratterò, dal punto di vista metodologico, come una serie di sogni.

Quest'analisi, alla luce della dottrina pitagorica e a quella della psicologia analitica, condurrà a porre in evidenza il concetto di « individuazione », inteso come processo psicologico inerente alla vita umana (6).

(6) E' bene comunque chiarire che questa affermazione non vuole essere metafisica e non ha nulla di metafisico. L'osservatore è testimone di alcuni fenomeni e parla esclusivamente di ciò che vede. L'origine di questa ' inerenza ' è un problema insignificante. Monod parlerebbe di caso che poi diventa necessità. La psicologia analitica non deduce (come vorrebbero far credere gli orecchianti) dall'osservazione di fenomeni psichici alcun postulato trascendente come la esistenza di Dio o altre cose del genere. I riferimenti alla filosofia pitagorica sono stati fatti da Beppino Disertori nel suo libro « Itinerari Pitagorici » T.E.M.I., Trento 1954, pag. 81.

Il pensiero pitagorico.

Pitagora nacque nell'isola di Samo intorno al 571 a.e. In gioventù, stando alla tradizione, viaggiò in tutte le parti del mondo allora conosciuto. Particolare importanza ebbe per lui l'incontro con la civiltà egiziana, che gli permise d'essere iniziato ad alcune religioni esoteriche. Dal contatto con il popolo ebreo, sembra che abbia poi appreso l'arte di interpretare i sogni. Verso i quarant'anni, non potendo più sopportare la tirannia di Policrate, lasciò Samo e si stabilì definitivamente a Crotone. Qui dette vita alla sua famosa scuola. Più che di scuola, si dovrebbe parlare di una comunità a sfondo prevalentemente etico-religioso, che però si occupava anche di concreti problemi sociali e politici. A lungo andare l'atteggiamento aristocratico dei pitagorici, ed

il fatto che nella comunità venivano accolti soprattutto i giovani delle migliori famiglie, diede fastidio al partito democratico. Pitagora fu costretto a lasciare Crotone.

Si rifugiò nel Metaponto dove morì verso il 479. La scuola, secondo la tradizione, gli sopravvisse ancora per un secolo, finché non venne eliminata dai democratici che uccisero tutti i suoi adepti. Si salvarono soltanto Liside e Aristippo; il primo si rifugiò a Tebe dando vita a quella che fu poi chiamato il pitagorismo tebano; il secondo fu l'iniziatore del pitagorismo tarantino.

Pitagora non lasciò nulla di scritto, e ciò rende piuttosto difficile la differenziazione del suo pensiero da quello dei suoi discepoli. Dato però che nella scuola era fortemente sentito il principio di autorità del maestro, possiamo supporre che non esistano diversità sostanziali fra la dottrina primitiva — segreta — e quella che venne poi divulgata da Filolao in un'opera che ci è pervenuta soltanto in frammenti (7).

(7) Vincenzo Capparelli La sapienza di Pitagora. Voi. I. Cedam, Milano 1941, pag. 227 e segg.

Pitagora era profondamente convinto che il processo verso la perfezione non avesse limiti per l'uomo. Riconosceva che la strada era irta di ostacoli, ma sottolineava l'esistenza di alcuni fattori che dipendono solo da noi stessi. Per diventare artefici del proprio destino bisognava rendersi consapevoli di tali fattori, e, nel contempo, neutralizzare quelli nocivi, indipendenti dalla nostra volontà. La caratteristica essenziale del pensiero pitagorico sta nell'indagine sull'uomo e sui mezzi da prescrivergli affinchè la vita abbia uno scopo (8). Il problema che il pitagorismo si pone è questo: « Esiste un particolare regime di vita che, oltre ad offrire un maggior benessere fisico ed intellettuale, possa stimolare alcune facoltà latenti, privilegio di pochi fortunati? » (9). Ecco la « grande questione » dei pitagorici. Tutti i loro sforzi convergono verso il punto essenziale della rigenerazione umana, la nascita di un nuovo tipo di uomo. Gli storici si sono sempre trovati d'accordo nel ritenere che l'educazione impartita da Pitagora avesse lo scopo di formare uomini superiori. Tutte le riforme politiche proposte dalla scuola, pur

(8) E. Rhode, Psiche. Laterza, Bari 1970, pag. 490.

(9) Vincenzo Capparelli op. cit., pag. 14.

aspirando ad un maggior benessere dei cittadini, avevano anche di mira il loro perfezionamento. Ma qual era questo ideale di perfezione? Sappiamo da Aristotele che i pitagorici sostenevano l'esistenza di tre esseri razionali: Dio, l'uomo e l'uomo pitagorico, quest'ultimo intermediario fra Dio e l'uomo. Compito dell'uomo era quelio di tendere verso Dio. Si trattava quindi di un vero e proprio « superamento », ottenibile secondo i pitagorici, attraverso un particolare regime di vita, regime che « mirava a potenziare, trasformare, glorificare corpo ed anima; lo uomo pitagorico era tale se anche fisicamente più bello, più vigoroso, più resistente alle fatiche, alle privazioni, alle malattie, più giovanilmente longevo, era tale solo se possedeva maggiori e più varie attitudini che lo rendessero atto a tutti i bisogni della vita; se possedeva un'intelligenza più vasta, un più ampio orizzonte intellettuale, una più profonda capacità di penetrazione nei segreti della misteriosa natura ». L'uomo pitagorico si distingueva dunque per una certa sua capacità taumaturgica, un dinamismo psichico che faceva di lui un centro di irradiazione, che gli consentiva di dominare la natura spiritualmente, non meccanicamente, di penetrarla e comprenderla non dall'esterno, ma dall'interno (10). Nulla era lasciato al caso in quest'opera di profonda trasformazione.

(10) Ibidem, pag. 14.

Pitagora aveva capito che ognuno può essere l'artefice del proprio destino, e che per ottenere la realizzazione di sé stessi bisogna innanzitutto farsi consapevoli di quel che dipende soltanto da noi. Egli espresse in versi questo concetto: Conoscerai che gli uomini di propria scelta si procacciano i mali, infelici che, stando loro appresso i beni, non li guardano né intendono... (11). « Gli uomini si procacciano i mali ». Ma quando il male colpisce ciecamente? come superare il problema dell'apparentemente arbitraria distribuzione del bene e del male su questa terra? E qui si innesta un altro punto capitale del pensiero pitagorico: la metempsicosi. L'anima, prima di giungere una volta per sempre a Dio, deve sottostare ad un certo

(11) Pitagora, I versi aurei Carabba, Lanciano s. d., pag. 34.

numero di prove, ed ogni vita trasmetterà i suoi effetti ad una vita successiva, che sarà migliore o peggiore a seconda di quel che avremo precedentemente meritato. Ecco perché possono riversarsi tante disgrazie su di un uomo che sembra nascere per la prima volta; è l'effetto di precedenti esistenze vissute nella malvagità e nell'errore. L'avvicinarsi dell'anima a Dio, alla sua forma originaria e propria, da cui un tempo parti, è un processo graduale e lento, pieno di ripensamenti, di ritorni e di dolore. Secondo la metempsicosi la vita è un circolo, nel senso che l'anima è naturalmente protesa al ritorno verso il luogo originario, il pitagorico perciò era sempre teso al superamento della sua personale esistenza: ma vedeva forse questo superamento soltanto in funzione di una beatitudine eterna? Il genuino pensiero pitagorico era ben lontano da una simile impostazione. I pitagorici si impegnavano moltissimo per modificare le condizioni ambientali, sociali e politiche, perché sapevano che tali condizioni sono in ogni tempo determinanti per l'armonioso sviluppo dell'individuo.

Essi volevano che l'uomo « fosse un potenziato su questa terra e per questa terra in cui il destino lo fa nascere» (12); ma erano anche certi che il potenziamento in ogni singola vita favorisce, nelle vite successive, quella crescente assimilazione a Dio che dovrà rompere in ultimo il giro dell'esistenza. Si doveva però sempre vigilare, perché la vita umana scorre in continua lotta tra la spinta al superamento e l'attrattiva della banalità. Alla base di questa lotta sta il dinamismo degli opposti, il pari e il dispari, che sono « l'archetipo di tutta quella sequela di opposti, antinomie fisiche e morali, di cui il mondo è costituito » (13).

(12) Vincenzo Capparelli op. cit., pag. 13.

(13) Rostagni, Il verbo di Pitagora. Bocca, Milano 1920, pag. 30.

I pitagorici sentirono in modo prepotente tale aspetto della realtà: l'inevitabile presenza, in ogni « caso » del vivere, di due opposti non contraddittori, ma destinati alla sintesi per mezzo dell'anima. Questa teoria, appunto perché presuppone una sintesi che armonizza gli opposti trascendentali, si riallaccia alla concezione del divenire continuo di tutte le cose.

In un frammento pitagorico si narra di come un tizio, per liberarsi dal suo creditore, ricorresse ad alcuni argomenti filosofici: « ...così, vedi, sono anche gli uomini. L'uno cresce, l'altro saie: in mutamento siam tutti, per tutto il tempo. Dunque: quello che muta per natura e mai resta nel medesimo stato, mi sembra che sia già per essere diverso dal mutato. Anche tu ed io siamo altri oggi da quelli di ieri, e altri saremo in futuro né mai i medesimi, secondo identica legge... » (14). Il primo sistema filosofico che viene in mente è quello di Eraclito. Ma questa derivazione dall'eraclitismo è stata dimostrata del tutto falsa sia con argomenti filosofici che cronologici, tanto che spetta senz'altro alla scuola pitagorica il merito di aver formulato le prime tesi riguardo al continuo mutare dell'universo e alle categorie ordinatrici di questo mutare. Un suggestivo parallelo potrebbe essere individuato nella concezione dell'I King: lo Yin e lo Yang sono i principi (l'uno femminile, l'altro maschile) centrali e cosmogonici della realtà mutevole, e, al di sopra di essi, sta il Tao. Il Tao non rappresenta la loro somma, ma il Superiore principio che li sintetizza: è una forza regolatrice, ritmica, armonizzatrice.

(14) Antonio Maddalena (a cura di) I Pitagorici. Laterza, Bari 1954, pag. 9.

E veniamo al concetto di numero, pilastro della filosofia pitagorica. Alcuni studiosi ritengono che la teoria del numero sia balenata a Pitagora durante i suoi esperimenti nel campo dell'acustica. Servendosi di un monocordo, egli era giunto a scoprire il rapporto che passava fra l'altezza del suono e la lunghezza della corda: deducendo da tale fenomeno una certa espressione numerica, si accorse che questa, allo stato delle conoscenze di allora, poteva applicarsi a tutti i fenomeni naturali; da ciò concluse che l'elemento primordiale di tutte le cose fisiche, come pure delle entità ideali, fosse il numero che venne cosi a identificarsi con il « principio » lungamente cercato da tutte le filosofie precedenti. L'uno, o monade, è dunque il primo principio. Dall'uno si genera la diade, poi la triade, portentoso simbolo della divinità. Simbolo geometrico della triade è il triangolo. La tetrade era invece ritenuta l'origine della

eterna natura: basti ricordare i quattro elementi, i quattro trimestri dell'anno, i quattro umori, i quattro temperamenti e le quattro facoltà critiche dell' uomo. L'anima stessa, oltre che come un cerchio e una sfera, era considerata come un quadrato. La tetrade aveva inoltre attinenza con le età dello uomo: sappiamo che i pitagorici distinguevano nella vita quattro età, e che ritenevano difficile l'armonizzarle: « Esse infatti, quando una saggia guida non operi fin dalla nascita, tendono ad essere corrotte l'una dall'altra» (15). E vediamo come, secondo il pitagorismo, la vita d'un uomo può essere suddivisa: fanciullo fino a vent'anni adolescente fino ai quaranta; giovane fino ai sessanta; vecchio oltre i sessanta. Tale suddivisione presuppone sempre il concetto dell'armonia, e quindi la problematica dei contrari: «Tener questo conto delle età, vuoi dire metterle in armonia le une con le altre, regolare ed assecondare i trapassi che da esse conseguono, recuperare nel conflitto delle opposte tendenze l'armonia generale della vita; e questo è alla fine il segreto dell'educatore e la specialità dei Pitagorici » (16). Ma la scuola pitagorica, in termini di « armonizzazione », si assunse un altro compito veramente rivoluzionario: la rivalutazione della donna. Nel VI secolo il primo compito della donna era quello di generare figli. Subordinata al marito, aveva soltanto doveri da assolvere, mentre la sua formazione culturale non superava l'orizzonte delle cose domestiche. Pitagora si presenta alla ribalta della storia come il paladino del sesso femminile, ne difende i diritti e rivaluta la missione della donna in seno alla società: « Egli insegna agli uomini che opprimere la donna è colpa. La femmina non deve essere soggetta allo sposo, ma deve stargli a lato dotata di un identico diritto » (17). La donna diventa compagna dell'uomo, e, pur non perdendo le sue virtù tradizionali, viene resa partecipe delle più alte forme di vita spirituale. Pitagora, in uno dei suoi discorsi, sostenne che per i due sessi esistono senz'altro occupazioni diverse e caratterizzanti, ma che le più alte prerogative della vita umana sono ad entrambi accessibili; le donne vedevano

(15) Rostagni, op. cit.,pag. 89.

(16) Rostagni, op. cit. pag. 155.

(17) J. J. Bachofen, Le madri e la virilità olimpica. Bocca, Milano 1949 pag. 237.

così spalancarsi la porta della filosofia, e si trovavano vicine all'uomo nell'apprendimento di verità psicologiche: « Le donne iniziate da Pitagora ricevevano con riti e precetti i principi supremi della loro funzione; egli dava a quelle che ne erano degne la coscienza del loro ufficio. Svelava loro la trasfigurazione dell'amore nel matrimonio perfetto, che è la fusione di due anime, il centro stesso della vita e della verità. L'uomo, nella sua forza, non è il rappresentante del principio e dello spirito creatore? La donna, in tutta la sua potenza, non personifica la natura della sua energia plastica, nelle sue realizzazioni meravigliose, terrestri e divine? Ebbene, che questi due esseri giungano a fondersi interamente, corpo, anima, spirito, e formeranno insieme un compendio dell'universo... C'è una ricerca disperata dell'altro sesso, ricerca che nasce da un divino stimolo inconscio e sarà un punto vitale per la ricostruzione dell'avvenire: perché quando l'uomo e la donna avranno trovato sé stessi e l'uno e l'altro per virtù dell'amore profondo e dell'iniziazione, la loro fusione sarà la forza luminosa e creatrice per eccellenza... » (18). Il motivo ricorrente della problematica pitagorica è la convinzione che l'uomo possa migliorare indefinitamente. Per questo i pitagorici avevano elaborato «il regime di vita pitagorica»: si alzavano molto presto al mattino e, soli, se ne andavano passeggiando in luoghi tranquilli, rallegrati da boschi e da templi: volevano sentirsi ben disposti d'animo prima di venir in contatto con gli altri; più tardi, mediante la ginnastica, si prendevano cura del loro corpo; poi la colazione con pane, miele e decotto di mele; durante il giorno non bevevano mai vino. Dopo la colazione ognuno si dedicava ai propri uffici. A sera riprendevano le passeggiate, non più soli ma in compagnia, richiamando alla mente gli insegnamenti e i precetti della dottrina. Poi mangiavano la carne di quegli animali che era lecito sacrificare, e bevevano del vino. Al termine del pasto il più giovane leggeva dei libri, mentre il più anziano sovraintendeva alla lettura dicendo che cosa e come dovevano leggere. In ultimo il « maestro » impartiva i suoi in-

(18) E. Schurè, I grandi iniziati. Laterza, Bari 1952 pag. 353.

segnamenti e ciascuno se ne tornava a casa. La mattina dopo il pitagorico non si alzava dal letto senza prima aver ricordato le cose avvenute il giorno innanzi: si sforzava di richiamare alla memoria le prime parole dette e ascoltate e i primi ordini dati ai familiari; poi, man mano, tutte le altre cose dette, ascoltate o fatte. Ciò perché la memoria e il suo esercizio erano ritenuti utilissimi per la conoscenza, esperienza e intelligenza. Ora, in chiave psicologica, non è difficile vedere in tale pratica un vero e proprio « esame di coscienza », una volontà di mantenersi vigili ai fatti della vita quotidiana: si trattava non tanto di esercitare la memoria, quanto di acquistare una maggiore consapevolezza. Non ci è dato sapere fino a che punto l'inconscio fosse congetturato dai pitagorici. E' comunque indubbio che la psicologia del profondo ha dei lontani precedenti in alcune religioni misteriche, nelle quali si prestava una certa attenzione alla voce dell'inconscio. Pitagora, stando alla tradizione, era esperto nell'interpretare i sogni, ma non sappiamo in che misura egli adoperasse questa perizia nella sua comunità. Siamo però informati che la fisionomica nasce con Pitagora. Egli osservava per un lungo periodo gli aspiranti discepoli, li guardava nei momenti di maggiore rilassatezza, durante il gioco per esempio, o i pasti, particolare attenzione dedicava al riso, perché aveva intuito che in quei momenti il volto non poteva mentire; Pitagora sapeva dunque che l'espressione emotiva, non soggetta alla forza cosciente, era il mezzo più efficace per la conoscenza dell'uomo.

E' chiaro che non intendo esporre qui tutti gli aspetti del pensiero pitagorico; ne trascurerò ad esempio i contributi propriamente scientifici; desidero solo esaminarne quelle intuizioni che trovano un'eco suggestiva nella psicologia junghiana. A questo proposito non bisogna dimenticare che, se due pensatori giungono a conclusioni analoghe riguardo all'essere umano, da ciò non si deve necessariamente dedurre che uno abbia conosciuto il pensiero dell'altro; si può soltanto affermare che, se si studia l'uomo in

modo genuino e profondo, si incontrano sempre analoghi problemi.

Gli storici, come già detto, si sono sempre trovati d'accordo nel sostenere che tutto l'insegnamento pitagorico, anche quello più propriamente scientifico, tendeva alla trasformazione dell'uomo. I! termine trasformazione ha una diffusa risonanza nel mondo della psicologia analitica; come pure in quello dell'alchimia; quando Jung cominciò a studiare la mitologia e le religioni, si imbattè in simboli alchimistici che subito gli richiamarono alla mente alcune analogie con un misterioso processo trasformativo individuato in vari suoi pazienti; tale processo si svolgeva « attraverso » simboli alchimistici nel senso che, in certo modo, questi ne rappresentavano le tappe e i punti di riferimento; ed erano inoltre dotati di una forza impulsiva in vista di futuri sviluppi (19).

Ma come avviene, secondo Jung, il processo psichico di trasformazione? Mediante l'assorbimento di contenuti inconsci da parte del conscio, così da sviluppare ed accelerare la tendenza verso una personalità più comprensiva e più vicina alla « totale » individualità dell'uomo. Tale personalità più profonda, che com'è ovvio trascende l'« lo », è da Jung definita il « Sé », inteso appunto come globalità di coscienza e inconscio. La « trasformazione » che porta a tale risultato viene definita « processo di individuazione ».

A me sembra che anche l'uomo pitagorico fosse coinvolto in un processo simile. Ma qual era il fattore che provocava la metamorfosi e l'ampliamento della personalità? Il regime di vita pitagorico doveva certo avere il suo peso, ma solo come sistema per creare un favorevole « temenos » di condizioni oggettive, dato che sostanziali mutamenti psicologici non possono derivare soltanto da una tecnica; io credo che la trasformazione dell'uomo pitagorico avesse il suo punto focale in una progressiva e particolare assimilazione di un concetto caratteristico di quella dottrina: la metempsicosi. Secondo tale concetto, « le anime passano di generazione in

(19) C. G. Jung ha illustrato nel libro « Ricordi Sogni Riflessioni », p. 232 e segg. (Il Saggiatore, Milano 1965) come sia sorto il suo interesse per l'alchimia. Il lettore desideroso di approfondire il problema dell'alchimia in relazione alla psicologia analitica può consultare i seguenti lavori di Jung: a) II Mistero del fiore d'oro. Laterza, Bari 1936; b) Psicologìa e Alchimia. Astrolabio, Roma 1950; e) Psicologia del Transfert. I* Saggiatore, Milano 1961.

generazione, dall'uno all'altro corpo di uomini, di bestie, di piante, scontando di tanto in tanto nelle regioni dell'Ade i loro peccati, ma sempre rinascendo in esseri migliori o peggiori a seconda dei meriti acquisiti... » (20). Finché l'anima per grazia divina, sarà sottratta al giro di esistenze mediante pratiche e riti iniziatici che le religioni misteriche insegnavano ai loro adepti. Quale significato ha questa dottrina da un punto di vista endopsichico? Il passaggio dell'anima attraverso varie vite — di uomini, bestie, vegetali — configura un'idea importante, quella cioè della parentela psicologica di tutte le forme viventi; non solo, ma per il pitagorico qualsiasi forma vivente, anche la meno nobile, può essere utile ad affinare e comprendere — nell'ambito del susseguirsi delle vite — la dialettica del proprio comportamento psicologico. Ebbene, a me sembra che questo processo sia suggestivamente analogo al processo di assimilazione dell'ombra: assimilare l'ombra, vale a dire i nostri aspetti negativi e rimossi, prenderne coscienza, venire a patti con loro e riconoscerli come aspetti importanti della nostra personalità, rappresenta una vera e propria rinascita spirituale; significa veramente abbandonare uno stato psichico per un altro più profondo addirittura una vita per un'altra, un destino per un altro. Pitagora teneva moltissimo al concetto di continua rinascita dell'anima. Egli cercava sempre di rammentarlo ai suoi allievi e impiegava tecniche particolari per raggiungere il loro intimo e calare in esso quell'idea; in special modo si serviva della musica (l'espressione artistica più vicina all'inconscio). Con la musica, inoltre, egli preparava l'animo dei compagni ai sogni profetici della notte. La Wickes parlando della rinascita psicologica come risultato della volontà di vivere, dice: « Secondo questa concezione, l'uomo non rinasce solo due volte, ma di continuo. Se la vita richiede da noi nuovi compiti e un nuovo orientamento interno, ciò che di vecchio in noi esiste deve perire perché il nuovo possa nascere. Paolo di Tarso, che, convertendosi, subì un enorme mutamento interno e sentiva in sé l'azione di forze mi-

(20) Rostagni, op. cit.

steriose, disse: « Io muoio giornalmente ». Ci sono delle crisi spirituali durante le quali la rinascita porta seco una trasformazione dell'intera personalità. Tutte le cose che erano accumulate vengono allora liberate da una nuova concezione spirituale... Il nuovo atteggiamento porta ad un processo di individuazione superiore, ad una visione più profonda delle cose ed a maggior senso di responsabilità: processo che si ripete sempre di nuovo. Ben presto, il nuovo lo trova ostacoli che deve superare, e da ciò consegue un'altra rinascita. L'energia psichica lotta per conquistare una nuova forma, e ogni qualvolta si giunge ad un simile rinnovamento ha luogo per l'individuo un grande processo interiore... » (21). L'interpretazione della metempsicosi come assimilazione dell'ombra non deve essere considerata un tentativo di psicologismo. Per usare le stesse parole di Jung, tutti gli atteggiamenti e i fenomeni spirituali implicano certe strutture e contenuti psichici dei quali lo psicologo ha il diritto e il dovere di occuparsi. Il passaggio dell'anima da una vita all'altra rappresenta una vera e propria spirale di approfondimento che forse l'uomo pitagorico magari, senza rendersene conto, riusciva ad assimilare da un punto di vista endopsichico. Tale assimilazione provocava in lui quel lento evolversi della sua anima verso il punto di partenza a lei consono, punto che la psicologia analitica chiama « Sé ». In definitiva, per riassumere e concludere, avanzo quest'ipotesi: il pitagorico era sicuro di credere nella trasmigrazione delle anime da una vita all'altra; ma in realtà recepiva in maniera endopsichica tale credenza, e quindi finiva col riferirla, sia pur inconsciamente, al passaggio della propria anima da uno stato a quello successivo più ampio e profondo.

(21) F. G. Wickes, Il mondo psichico dell'infanzia Astrolabio, Roma 1948 pag. 128.

E torniamo a considerare un'altra caratteristica del metodo pitagorico: quale significato poteva avere il ricordare ogni mattina tutti gli avvenimenti del giorno innanzi, le persone e gli animali incontrati, le parole dette? Già ho affermato che per me si trattava non tanto di un modo per esercitare la memoria, quanto di un tentativo per allargare la coscienza. Tentativo

condotto, al fondo, mediante l'esame dei comportamenti altrui e il confronto con i propri: ciò che portava a intuire — inconsciamente — un'anima almeno in parte comune a tutti gli esseri viventi incontrati il giorno prima, comune anche all'osservatore: e in lui ancora operante.

Certo non abbiamo alcuna garanzia che i pitagorici avessero coscienza dei meccanismi psichici così ipotizzati. Ma credo che il processo di trasformazione non avrebbe potuto svilupparsi in loro senza i supposti contenuti e atteggiamenti dell'inconscio. Ricca di significato è poi la rivalutazione della donna, che trova oggi il suo parallelo nella scoperta dell'androginia dell'anima. Quando i pitagorici parlavano di partecipazione della donna, intendevano soprattutto riferirsi al campo spirituale, ai momenti finali e delicati dell'iniziazione, momenti in cui la donna non solo partecipava al mistero, ma contribuiva a che il rito fosse più fecondo per gli stessi uomini.

Quando a Jung facevano notare come la maggioranza dei suoi discepoli fosse composta da donne, egli rispondeva che la psicologia è la scienza dell'anima e che non era colpa sua se l'anima è donna. D'altronde gli studi di Jung sul sentimento e sulla intuizione come strumenti conoscitivi, ci chiariscono i motivi per cui l'anima femminile è cosi attratta da certe discipline: essa, come afferma Baudouin, sembra possedere dei doni particolari che le rendono congeniale la psicologia analitica (22). Un'altra brillante anticipazione della scuola pitagorica sta nella scoperta della mistica numerica e geometrica, la cui validità ha trovato una conferma empirica nell'analisi dei simboli mandalici presenti nel linguaggio inconscio: certi sogni che preludono alla armonia delle funzioni ed al superamento delle proiezioni in vista di un graduale costituirsi del Sé, sono ricchi di simboli geometrici — triangoli, quadrati, cerchi, il cui significato unificatore ed armonizzante Jung non ha mai smesso di evidenziare. E' stato detto testualmente: « La rivoluzione del concetto pitagorico riguardo all'anima, intuita come quadrata, e il

(22) Ch. Baudouin, L'ouvre de Jung, Payot, Paris 1963

riconoscimento di un valore scientifico moderno alla mistica tetrade, quale espressione di un archetipo sotto la specie di mandala, non sfuggirono a Jung medesimo, che dallo studio medico sui nevrotici aveva saputo estendere la ricerca psicologica al corpus delle dottrine iniziatiche d'Oriente come di Occidente... Ma la luce che dalla moderna psicologia degli archetipi torna alla filosofia esoterica e alla mistica numerologica dell'Antico, non si limita al significato psicologico della tetrade, quale proiezione d'un contenuto psichico inconscio che è allusivo della struttura stessa dell'anima; bensì l'intera aritmologia di Pitagora con la simbolistica correlativa viene ad acquistare dal punto di vista della psicologia scientifica il significato di proiezione dell'inconscio, in rapporto a quei processi di svolgimento e perfezionamento della personalità spirituale già suscitati dalla mistica iniziazione... » (23). Dallo sguardo che abbiamo lanciato sul pensiero pitagorico rapportandolo alla psicologia analitica, mi sembra sia emerso un elemento fondamentale: il concetto di trasformazione psicologica, meta principale di entrambe le dottrine. Tale concetto acquisterà un rilievo più plastico e suggestivo dalla concreta indagine sugli stucchi della basilica pitagorica.

(23) B. Disertori, op. cit. pag. 86.

GLI STUCCHI DELLA BASILICA

L'Arimaspe.

Limiterò il mio esame agli stucchi dell'abside e della volta centrale, gli elementi architettonici su cui più facilmente converge l'attenzione del visitatore.

La prima domanda da porsi è questa: da quale punto cominciare? Gli stucchi della volta centrale sono disposti lungo un grande rettangolo nel cui interno è la scena che io ritengo rappresenti il compendio, la conclusione di tutte le altre; questa scena, come vedremo in seguito, farà eco all'altra raffigurata nella

abside. Mi è parso giusto procedere con l'esame dalla periferia verso il centro del rettangolo in modo da convergere verso il motivo dominante: ho voluto cioè adottare lo stesso metodo impiegato da Jung per l'interpretazione onirica, metodo basato sul presupposto che i sogni non derivano in linea retta lo uno dall'altro, ma si situano concentricamente intorno al tema principale (24).

Ai quattro estremi del rettangolo troviamo ripetuto lo stesso motivo mitologico: la lotta dell'arimaspe con il drago.

Gli arimaspi erano un popolo misterioso del l'Asia minore, sempre in lotta per la conquista di un tesoro custodito dal mostro, o per impedire a quest'ultimo di riprendersi il tesoro già conquistato. Il significato endopsichico d'una lotta così incessante mi sembra piuttosto chiaro; ci troviamo innanzitutto di fronte ai modelli della ricerca di un tesoro e della lotta col drago; ricerca e lotta che hanno il loro equivalente nell'indagine alchimistica, la quale com'è ampiamente dimostrato, non mirava certo ad un tesoro di tipo materiale, ma spirituale, quello stesso tesoro, potremmo dire, che Jung denomina « Sé ». Nella lotta dell'arimaspe sono adombrati, a mio giudizio, il concetto pitagorico della continua perfet tibilità umana e la tendenza della psiche verso l'indi viduazione. E questo sforzo è reso ancor più dram matico dal fatto che il tesoro può essere sempre di nuovo perduto: la lotta non ha mai fine, è un mo dello che si ripete senza speranza. Qual è allora, nell'ambito del mitico motivo della lotta per un te soro, l'elemento su cui con maggiore intensità si fer ma l'attenzione dei pitagorici? Proprio questa im possibilità di mantenere senza fatica le posizioni ac quisite, che restano sempre, potenzialmente, alla mercé dell'avversario. E qui bisogna ricordare quan to dice Jung « Il significato ed il disegno di un pro blema sembra essere non nella sua soluzione, ma nel nostro cimentarsi con esso incessantemente » (25). Il tesoro che l'uomo cerca è il « Sé », ma ogni vitto ria in questa direzione comporta una nuova pro spettiva che, nel momento stesso in cui viene alla luce, è già insufficiente perché subito adombra un

(24) Per un'esauriente informazione sulla tecnica dell'interpretazione onirica da un punto di vista junghiano si consulti il saggio di Edmondo D'Alfonso « Lo studio dei sogni in C. G. Jung. Una disamina storica ». Rivista di Psicologia Analitica, voi. II - n 1, Napoli 1971; si consulti anche della J. Jacobi, La psicologia di Jung. Einaudi, Torino 1949, pag. 95 e segg.

(25) C. G. Jung, Simboli della trasformazione. Boringhieri, Torino 1965.

nuovo balzo in avanti. La lotta dell'arimaspe sottolinea appunto, io credo, l'impossibilità di raggiungere in modo stabile la meta finale; e mostra come tutto lo sforzo consista in un processo dinamico il cui termine può trovarsi soltanto in un cambiamento di stato totale, cioè nella morte. Chi potrà mai dire durante la propria esistenza « Ecco! ho finito, sono tranquillo, ho raggiunto quella pace spirituale cui tanto anelavo? ». Nessuna situazione psichica potrà mai considerarsi chiusa in una totalità statica, e ciò che oggi può apparirci come il tesoro conquistato, domani purtroppo non avrà più lo stesso valore. Ed è per questo che il vero senso della vita umana non sta nella ricerca di una felicità astratta, ma nella continua realizzazione del proprio autentico « essere individuale » che man mano si evolve, nella ricerca di una fedeltà sempre adeguantesi a quest'essere individuale che, finché vive, non giunge mai ad una fine: l'individuazione è un processo non una meta.

Vorrei ora notare che, la lotta con il drago per la conquista di un tesoro che può essere sempre perduto e ricuperato, allude anche al mito dell'eterno ritorno e al problema dell'ansia. L'ansia è uno stato primordiale comune a tutti gli esseri viventi: sarà di volta in volta paura di perdere la vita, la salute, i mezzi di sussistenza, la persona amata, una condizione particolarmente felice, il tempo, la stima sociale, il senso di sé stessi. Ma l'ansia ha pure una radice più profonda: all'uomo, come compito, è stato dato lo sviluppo della propria vita: l'ansia può essere allora timore di non realizzare questo sviluppo, e, contemporaneamente, spinta verso tale realizzazione. In genere l'ansia è una caratteristica che appare negli individui nevrotici. I nevrotici sono quasi sempre degli inibiti, che pur sentendo determinati impulsi ad agire in una certa direzione, ne sono impediti dalle loro resistenze interiori. Essi hanno, per dirla in breve, un arresto nel loro sviluppo. Ora « la sola ed unica cosa che davvero conta è lo sviluppo delle proprie potenzialità; ciò significa che perfino l'istinto di conservazione è subordinato ad

una più alta legge di natura che da ogni essere vivente chiede il maggiore possibile sviluppo delle sue facoltà interiori. La vittoria sull'ansia è dunque la premessa fondamentale per la conquista del tesoro, per quell'adattamento alla nostra realtà interna che costituirà la base di ogni ulteriore sviluppo (26). Credo che sia ora giunto il momento di illustrare con un sogno (27) il tema della lotta incessante, del continuo progresso che non avrà mai, finché si vive, una stazione di arrivo; il sogno è di un mio paziente fornito dì un rapporto con l'inconscio insolitamente sviluppato:

(26) A. Jorés, Anxieties about life and death. Spring, New York 1961 pag. 80 e segg. (27), Questo sogno, come altri inseriti nel testo, è presentato **esclusivamente** per mostrare un modello particolare di comunicazione; vale a dire illustra con l'azione in esso insita, una modalità di comportamento. I riferimenti personali, derivanti dalla storia del sognatore, sono stati quasi del tutto esclusi, in quanto esulavano dall'intento del presente saggio.

Sto discutendo con i! mio analista una sua esperienza psichica. E in qualche modo lo aiuto anche a decifrarla. L'esperienza è questa: c'è l'immagine di una scalata, faticosa, roccia dopo roccia, una scalata che alla fine porta sulla luna. Non è la luna REALE — questo nel sogno lo so benissimo — è una luna « psichica ». Ma, pur sapendo ciò, la suggestione è tale che su questa luna io e l'analista CI TROVIAMO DAVVERO. Voglio però ribadire che scalata e luna sono un'esperienza psichica SUA, NON MIA: io mi trovo con lui e lo aiuto a decifrarla. Su questa luna ci sono dei giardini e delle grandi costruzioni: un cinema colossale, un teatro, forse un ospedale; ma sono tutte costruzioni sparse, c'è molto spazio; e c'è una luce diffusa, costante, ma comunque «notturna»: proprio una luce « lunare », anche se più chiara della vera luce lunare.

L'analista mi parla della sua carriera, e mi dice che devo condurmi come lui, cioè darmi da fare, prendere molti contatti, perché a volte le strade si aprono anche casualmente. lo, senza rispondere, gli dico: « Com'è vero che ognuno di noi vive esperienze psichiche diverse, lo, per esempio, sulla luna non ci sono mai stato. E devo anche riconoscere che mi piace molto questo tuo mondo lunare, così calmo e suggestivo ». All'improvviso capisco che, per lui, il trovarsi su questa sua luna psichica, e il maturare quest'esperienza, rappresenta soltanto una tappa in vista del prossimo «salto»: che è quello di lanciarsi nello spazio sideralè. E ora, benché per tutto il sogno sia stata chiara la coscienza, che la luna e l'esperienza appartenevano all'analista (anche se io « c'ero » ed « aiutavo »), ora la « intuizione » finale del sogno (la luna è per lui tappa per il salto nello spazio) diventa valida anche per me: anche per me la prossima tappa è il « salto » nello spazio, e in certo modo sento che in questo salto io e l'analista, se non proprio una cosa sola, saremo insieme.

Calcante ed Ifigenia.

Dedicherò adesso la mia attenzione allo stucco che mostra Calcante nell'atto di recidere le chiome ad Ifigenia, operazione che prelude al sacrificio. Calcante, secondo la tradizione è il più grande indovino dell'antichità greca. Ma cosa rappresenta in tutte le mitologie la figura del « mago »? Un'incarnazione di Dio nell'uomo: incarnazione che non infonde tanto una maggior forza, quanto una conoscenza più ampia, non limitata dallo spazio e dal tempo. Il mago possiede quel tipo di personalità da Jung denominata « mana », termine che riecheggia il modello dello uomo che « sa » e che « può ». Tale immagine è una dominante dello « inconscio collettivo ». E la divinazione non è altro che la capacità di percepire l'inconscio, sia personale che collettivo, capacità preclusa all'uomo normale. Percepire l'inconscio significa dunque conoscere la sorte — e la « realtà globale » — propria e altrui. Potremmo allora dire che l'inconscio, in un certo senso, rappresenta il destino dell'uomo, e chi, o per capacità diretta o affidandosi al « mago », prende coscienza del proprio destino (quindi del proprio inconscio) e lo accetta, trova in tale accettazione un riscatto al destino stesso, quale che questo possa essere. La dolce Ifigenia, come sappiamo dalla tradizione, non si oppone alla sua sorte (28). Lo stucco della basilica la raffigura mentre si offre in olocausto senza apparente timore, la testa inclinata, modesta e bella, Ifigenia incarna la figura di colei che espia. Deve pagare per la colpa del padre, uccisore di un cervo sacro ad Artemide, e attende il sacrificio con dolore, ma con rassegnata serenità.

(28) Questo non opporsi alla sorte non va inteso come rassegnazione cristiana di fronte alle ingiustizie della vita, in attesa di un mondo migliore. Si esprime invece il miglior adattamento possibile ad una data situazione.

Salvata poi dalla stessa Artemide, sarà costretta per lungo tempo a compiere sacrifici umani in Tauride; finché riesce a commuovere il severo Re Taonte che abolisce i sanguinosi riti; Ifigenia salva così il fratello Oreste e dona al popolo di Tauride la possibilità di una epoca civile e umana. La caratteristica essenziale di Ifigenia è quella di vivere la storia accettandola senza chiedersene o contestarne le ra-

gioni, « e appunto in questa ingenuità dolorosamente colpita, in questa purezza che soggiace al male senza esserne offesa, nella naturale devozione con cui ella accetta gli ordini degli Dei e ammette implicitamente in essi giustizia superiore che pur non riesce a comprendere, sta la forza della sua figura » (29). Nell'abbandono di Ifigenia al suo destino è anche la sua salvezza. Artemide la risparmia, evento tanto più interessante quando si sottolinei il carattere violento e vendicativo di questa dea, responsabile di varie morti atroci: quella di Atteone ad esempio divorato dai propri cani, o quella del cacciatore Broteas, reso pazzo e spinto a lanciarsi nel fuoco. La salvezza di Ifigenia è l'unico atto di indulgenza che venga attribuito dai mitologi alla dea. Qual è allora il messaggio di questo stucco? Esso va individuato appunto nell'invito ad abbandonarsi alla voce dell'inconscio, a non contrastare le direttive che provengono dalle dimensioni arcaiche della vita. L'uomo deve fare il possibile per controllare gli eventi esterni, ma deve anche sapere che non può opporsi a certi disegni che lo trascendono: dalla loro accettazione potrà anzi scaturire uno sviluppo salutare. L'accettazione, in effetti, è un venire a patti con l'inconscio e con i suoi modi di procedere; è un riconoscere i complessi da cui siamo condizionati; e ciò porta ovviamente al risultato di sminuire il loro potere autonomo nei confronti della nostra coscienza.

(29) K. A. Villa, Dizionario letterario Bompiani, voce Ifigenia, Bompiani, Milano 1957.

Vorrei a questo punto presentare il sogno di una mia paziente, sogno che mi sembra illustri piuttosto bene il tema dell'accettazione del rischio e quello del riconoscimento delle condizionanti difficoltà interiori:

Scendo per una strada che da casa mia dovrebbe portare al centro. Gli autobus non ci passano più, perché non è più asfaltata. E' tutta scoscesa e accidentata. Mia madre mi accompagna all'inizio di questa strada. Le dico che può lasciarmi e andarsene, perché posso continuare da sola. Lei se ne va, ma io non riesco ad avanzare, incontro molti improvvisi dirupi, e ostacoli che rendono assai difficile il cammino. Vedo allora davanti a me una donna con un bambino

in braccio, e mi accorgo che lei con sicurezza trova subito i punti dove è più facile scendere: la seguo e mi sento più tranquilla. Il suo atteggiamento è sereno ed ispira fiducia.

In questo sogno si possono anche osservare la problematica della madre negativa sostituita da un'immagine positiva della madre, e il prospettarsi di una futura dinamica psicologica non più paralizzata di fronte alle difficoltà.

Èrcole e Minerva.

Passiamo ora allo stucco che rappresenta l'incontro di Èrcole e Minerva, accostamento rarissimo nelle raffigurazioni mitologiche, dato che lo si è reperito in tutto quattro volte.
Èrcole si avvicina solenne alla dea. Pende dalle sue spalle la pelle leonina e in mano ha la clava. Nella mitologia greca egli è per eccellenza l'« eroe ». A noi interessa analizzare non tanto le sue vittorie, quanto le condizioni in cui esse maturano. Èrcole, se vuole conquistare l'immortalità, dovrà subire un processo di trasformazione attraverso le dodici « fatiche », fatiche che dovrà compiere per volontà di Euristeo; e proprio qui sta la chiave per comprendere il profondo dramma psicologico dell'eroe. Euristeo è il tipo mediocre per eccellenza; non ha nulla di eroico, di forte, di intelligente, nulla che possa giustificare la sua posizione sociale. E' la banalità fatta persona, attenta soltanto a! proprio benessere individuale. Negli altri non vede che gli strumenti per la realizzazione dei suoi interessi. E' l'uomo delle convenzioni, l'uomo che difende le strutture sociali a lui favorevoli e che, a ragione del suo mediocre essere, del suo scarso talento e de! suo minimo valore, possiede i beni del mondo ed il potere. Ed Èrcole deve piegarsi di fronte al meschino Euristeo, del quale sente l'indubbia inferiorità. Quando apprende che dovrà compiere le dodici imprese, l'eroe cade nello sconforto: non perché tema la lotta, ma perché è costretto ad una profonda umiliazione. D'altra parte sembra un tratto particolare del destino che gli

uomini grandi siano sempre soggetti a forze negative e prepotenti: mentre essi guardano allo spirito, altri lavorano alla loro distruzione. Si pensi al nazismo: la « cultura », nel senso più ampio del termine, fu il primo nemico ad essere attaccato e sgominato. Ma per quella legge che fa seguire alla degenerazione la generazione, le anime sofferenti sparpagliate per tutta la terra acquistarono capacità di sopravvivenza e rinascita in terre straniere. Alla fine della grande follia ci fu come il ritorno di un'onda da mondi lontani, e quest'onda rese familiari quei mondi: il ponte era gettato proprio da quelli che erano stati costretti alla fuga. Dalia follia sembrerebbe essere nata una consapevolezza dell'appartenenza non alle nazioni ma al mondo intero. Come un motivo ricorrente nelle fiabe, il principio distruttore è anche il principio di salvezza, nella misura in cui spinge il perseguitato ad affinare le sue doti positive.

Tornando ad Èrcole, potremmo affermare che il suo dramma con Euristeo configura, da un punto di vista endopsichico, la necessità dell'eroe di fare i conti con la propria parte oscura, con la propria ombra. E ciò prima di affrontare il processo di trasformazione attraverso le imprese. Per analogia sono condotto a notare che, all'inizio dell'analisi l'elemento « ombra » assume una grande importanza ai fini dello sviluppo psicologico: capita spesso in questa fase che i pazienti sognino un viaggio ne! fondo del mare (simbolo dell'inconscio), dove sono costretti a fronteggiare realtà obbrobriose. E qui propongo il sogno di una mia paziente giunta all'analisi « sull'orlo della disperazione ».

Sto nell'acqua sul fondo del mare e guido un carro da cow-boy. Tutto è calmo intorno a me. Poi arrivo in un paese bruttissimo dove i rifiuti arrivano al primo piano, ed è tutto sporco, ed io comincio a pulire tutta quella spazzatura che sembra un mucchio di cadaveri. A un certo punto vomito.

Poniamoci ora una domanda: oltre al confronto con l'ombra, a cos'altro può alludere lo stucco di Èrcole e Minerva? Èrcole, secondo il mito, è uno dei pochis-

simi mortali che abbia combattuto e sofferto per conquistare l'immortalità. Al grande impulso verso la propria individuazione, che si manifestò per la prima volta nella lotta contro i due serpenti, egli non è mai venuto meno. E colui che affronta la lotta trova anche il protettore. Subito dopo la nascita, Minerva espresse la sua ammirazione per il bambino. Nella battaglia contro l'esercito della città di Orcomeno, Èrcole combattè rivestito della corazza donatagli da Minerva. Durante la pulizia delle stalle di Augia, Minerva appare soccorritrice. Gli interventi della dea stanno dunque a significare che immancabilmente subentrerà un fattore protettivo per coloro che seguono la strada autentica. « L'uomo deve soltanto lottare e aver fiducia, ed i guardiani eterni appariranno » (30). Non c'è storia di eroi o fiaba che non contenga questo particolare insegnamento, il quale, trasferito sul piano psicologico, vuole ammonire che le forze dell'inconscio daranno aiuto a chi subisce le conseguenze di una lotta tesa alla ricerca della personale autenticità. Dal primitivo e coraggioso abbandono alle forze dell'inconscio (Ifigenia), si passa quindi ad una fase in cui l'inconscio diventa soccorritore, sebbene con modalità che spesso appaiono contrastanti con quelli che sono obbiettivi a breve termine.

(30) J. Campbell, L'eroe dai mille volti. Feltrinelli. Milano 1958, pag. 71.

I segni astrali.

E veniamo a considerare gli stucchi relativi a due segni astrali: I Gemelli ed il Toro. Nella costellazione dei Gemelli i Greci riconoscevano due famosi eroi, i fratelli Castore e Polluce, figli del padre mortale Tindaro e del padro divino Zeus. La madre era la famosa Leda, amata da Giove sotto forma di cigno. L'epilogo della vita avventurosa di Castore e Polluce si ebbe nella lotta che essi sostennero con un'altra coppia di gemelli, Linceo e Idas, figli di Aforeo. Dallo scontro il solo Polluce uscì superstite. Egli allora si rivolse a Zeus chiedendogli di poter morire anche lui. Ma il padre degli dei gli rivelò che ciò non era possibile: Polluce

era immortale, mentre Castore era stato generato da seme mortale. Zeus offrì quindi al sopravvissuto due alternative: vivere sempre da solo sull'Olimpo, oppure vivere in compagnia del fratello un giorno sull'Olimpo ed un giorno nell'Ade. Polluce scelse la seconda soluzione.

Il mito di Castore e Polluce simboleggia la vita e la morte, il giorno e la notte, il male ed il bene, la tesi e l'antitesi. L'archetipo dei due gemelli si ritrova in tutte le tradizioni primitive. Abbiamo in precedenza considerato l'importanza che per il pensiero pitagorico riveste il concetto degli opposti. Vorrei qui rammentare che essi erano intesi non in contraddizione, ma in reciproca mediazione e sintesi. Il mito dei due gemelli con diverso destino allude all'aspetto immortale della vita umana. Riecheggia anche il mito dell'arimaspe in lotta spasmodica per il proprio tesoro, che può essere sempre perduto e riconquistato. I gemelli rappresentano lo spirito e la materia non più in antitesi, ma finalmente conciliati; rappresentano quindi una maggiore armonia di inserimento nella vita, una migliore comprensione di quest'ultima: la vita non è luce e non è ombra, ma è invece la coesistenza di questi due opposti; e l'uomo è attratto dall'uno più che dall'altro a seconda del grado di consapevolezza raggiunto. L'« integrazione » è un'esperienza fondamentale dell'analisi junghiana: « il conflitto tra estroversione ed introversione, tra tendenze regressive e progressive, l'opposizione dialettica delle quattro funzioni (l'Io, la persona, l'ombra, l'anima-animus) e del Sé, la loro vicendevole relazione nelle loro innumerevoli manifestazioni, costituiscono il completo dinamismo della teoria e della pratica della psicologia di Jung » (31). li riconoscimento e accettazione dell'ombra è dunque l'aspetto che soprattutto risulta nel mito dei Dioscuri, una volta trasferito tale mito sul piano psicologico. Dice Jung: « L'ombra è un problema morale che sfida tutta la personalità, perché nessuno può diventare conscio dell'ombra senza un considerevole sforzo morale. Diventarne consci significa riconoscere gli aspetti oscuri della

(31) V. White, Kind of opposites. Si trova in: Studien zur analytischen Psychologie. Rascher Verlag Zùrich 1955.

personalità come presenti e reali » (32). Da parte sua la Jacobi rileva: « Se si vuoi rendere cosciente l'ombra mediante il lavoro analitico, bisogna aspettarsi una forte resistenza da parte dell'analizzando, che non tollera affatto di considerare appartenente a sé tutto quel buio e teme sempre di veder crollare sotto il peso di questo riconoscimento l'edificio del suo !o faticosamente costruito e tenuto in piedi... Per quanto amaro, il calice non può venir risparmiato » (33). Tanto l'affermazione di Jung che quella della Jacobi sembrerebbero porre l'accento su un certo modo di condurre l'analisi, modo che consiste nel mettere in risalto gli aspetti negativi dell'analizzando, affinchè questi possa integrarli in una personalità cosciente. Ma io mi domando se tale modo di procedere sia proprio necessario e se, in fin dei conti, sia terapeuticamente efficace. Ognuno di noi è già costretto nella vita di tutti i giorni, in abbondanza, a sorbire il calice amaro. La vita, con le sue strutture sociali, ottiene più che bene lo scopo di far conoscere al singolo le sue manchevolezze, i suoi talloni di Achille. I contatti che si hanno prima in casa, poi a scuoia e quindi nel campo del lavoro, sono quasi sempre contatti che tendono a far risaltare l'ombra piuttosto che la luce. Questa affermazione mi sembra incontrovertibile. Ora, nel momento analitico, il paziente non ha bisogno di ulteriori amarezze: l'ombra, in fondo, non è così ombra come potrebbe sembrare. Essa è una parte caratteristica dell'uomo, sulla quale bisogna far leva affinchè il paziente comprenda non soltanto la propria negatività, ma tutta la globalità del suo essere.

(32) C. G. Jung, Aion. Pantheon, New York 1959.

(33) J. Jacobi, op. cit. pag. 137.

Il paziente nevrotico ha già una vita difficile. La chiarificazione dei complessi può avvenire solo a condizione che egli prenda fiducia nel suo lo e cominci a conoscere le sue potenzialità intrinseche. C'è anche l'ombra, s'intende, in tali potenzialità: ma esse, pur essendo bifronti, costituiscono un tutt'uno: ed è così che vanno prospettate. Accanto allo stucco dei gemelli, osserviamo quello del toro. L'interpretazione simbolica del toro non è

molto chiara, e le ipotesi avanzate sono molteplici. Le popolazioni sumeriche, che tanto si sentirono dominate da una moltitudine di divinità, dettero supremazia assoluta al dio toro. I Sumeri erano convinti della partecipazione del toro al fenomeno della fecondazione. Anche gli antichi abitanti dell'india avevano culti taurini connessi ai riti di fecondazione. Alcune testimonianze persiane mettono in evidenza che il dio degli dei creò un toro addirittura prima di Gaymont, il primo superuomo. In Egitto, fin dalla prima dinastia, si adorava il dio Apis sotto forma di toro. Nella mitologia greca Zeus, trasformato in toro, rapisce Europa, ha una relazione con Antiope, cerca di violentare la sorella Demetra. Eliade riferisce che a Creta si leggeva uno strano epitaffio: « Qui giace il grande bovino che si chiama Zeus » (34). Sempre a Creta, il toro era considerato come una dinamica riserva di energia. Inoltre, secondo una credenza egiziana, la salma di Osiride, era condotta nelle sfere celesti sulle spalle di un toro, che diveniva così simbolo di mediazione fra il cielo e la terra. Nel volume « Mitologia dell'anima », di Baynes, troviamo rappresentato, nel disegno di un paziente, il toro celeste: esso appare in posizione emergente, come un sole che stia per sorgere (35). Secondo Baynes il toro del disegno simboleggia la liberazione dell'energia primordiale, che in quel momento prendeva davvero a funzionare nella vita del paziente. Stando al Frazer, il toro, per i popoli pastori, è un naturale emblema di vigorosa energia riproduttiva (36). Lo stesso significato hanno alcuni reperti archeologici siriani, nei quali è visibile una dea, con gli organi genitali esposti, seduta su di un toro: Neumann ritiene che in questo caso il toro sia simbolo di mascolinità (37).

Nel rito mitriaco l'uccisione del toro è un atto creativo: dalla morte sorge nuova vita. Crediamo quindi che si possa vedere in questo segno astrale il simbolo della forza istintiva, della vitalità che defluisce naturalmente. E' significativo, mi sembra, che assai spesso nelle fiabe una prova dell'eroe consista nella lotta con un toro: la von Franz avanza l'ipotesi che

(34) M. Eliade, Trattato di storia delle religioni. Einaudi, Torino 1955.

(35) H. G. Baynes, Mythology of thè soul. Routledge and Kegan Paul, London 1954, pag. 200.

(36) J. G. Frazer, The dying God. MacMiilan New York 1951, pag. 72.

(37) E. Neumann, The origins and history of consciousness. Pantheon New York 1954, pag. 76 e segg.

tale lotta, vittoriosa, simboleggi la superiorità della umana consapevolezza sulle emotive forze animali (38). Giustamente però aggiunge che il problema dell'uomo moderno è quello di ritrovare una via alle sue forze originarie istintive. E io credo che, in chiave psicologica, proprio questo sia il messaggio dello stucco ora esaminato: l'uomo non si distacchi mai dalle sue potenzialità inconsce.

(38) M. L. von Franz, Archetypical Patterns in fairy tales. Circolazione privata.

Il ratto delle Leucippidi.

Uno fra gli stucchi più belli rappresenta il ratto delle Leucippidi. Le figlie di Leucippo, Febe ed Maria, erano state promesse in spose ai loro cugini, i gemelli Idas e Linceo. I Dioscuri le rapirono dando vita ad un feroce combattimento fra le due coppie di gemelli. Poniamoci ora una domanda: qual è il valore psicologico del ratto? Il ratto è stato probabilmente la prima forma di rapporto fra uomo e donna. In un clima indifferenziato di minacce, pericoli, lotta per il cibo e probabile amore periodico, la donna è soggetta senza possibilità di difesa alle violenze cicliche del maschio. Il ratto per la donna rappresenta un cambio di stato: vi è la perdita della verginità e la trasformazione in donna generatrice. Ma quest'evoluzione positiva si ha dopo il ratto; al momento in cui esso avviene la donna, come appare in tutte le raffigurazioni antiche, è atrocemente spaventata: nel nostro stucco, ad esempio, una delle Leuccipidi ha il terrore stampato sul viso mentre tende le braccia in un'invocazione di aiuto. Gli aspetti psicologici fondamentali del ratto stanno dunque nel « passaggio » da una fase all'altra della vita e nella decisione forte, vorrei dire nella violenza, nello « strappo », che precede tale passaggio: Vi sono momenti del vivere in cui bisogna « correre il rischio », bisogna cioè sottrarsi agli schemi protettivi di un contesto sociale che basa la sua forza su inevitabili costrizioni individuali; in quei momenti è necessario porre in gioco la propria onorabilità, la reputazione, insomma, tutti quei valori che la società difende e protegge, e che assicurano al singolo il

generale rispetto: un rispetto sempre pagato con la stretta osservanza di certe regole. Nell'attimo in cui si « decide » che il proprio destino individuale è più forte della banalità organizzata, allora non c'è altra soluzione che lo « strappo », la rottura degli schemi. E quando uno di quei momenti giunge a maturare, la decisione va presa subito, con violenza, altrimenti si rischia di rimandare per anni e anni la svolta decisiva della propria vita.

Vorrei ora illustrare questo tipo di liberazione mediante il sogno di un mio paziente, oppresso da una figura paterna tirannica e vincitrice nella vita; una figura accanitamente contestata, ma nello stesso tempo accettata (di qui il compromesso e il conflitto) perché protettiva:

E' notte. Mi trovo in mezzo ad una bella strada larga, asfalto lucido, poco illuminata. Alcuni ragazzi mi invitano ad entrare con loro in una specie di teatro. Li seguo. Più che un teatro mi sembra un locale notturno, vani piccoli, fiocamente illuminati da luci fredde, diffuse, verdi o azzurrastre; in ogni vano personaggi immobili - gli attori - tutti in costume e disposti in gruppi plastici. Ma ecco che i ragazzi entrati con me (nel teatro ci eravamo divisi e ognuno gironzolava per conto suo) mi passano a fianco correndo e mi gridano di scappare: il direttore ci insegue: non so perché, forse siamo entrati abusivamente. D'impulso esco e mi metto a correre con loro. Ma d'un tratto penso: « Io non ho fatto niente, perché devo scappare? », e mi fermo. Gli altri mi incitano a fuggire. Mi sento ancora spinto a seguirli, ma mi trattengo di nuovo. Penso: « Io non ho fatto niente, e questo non può non contare ». Ma sono combattuto, perché penso anche: « Non ci si può fidare della giustizia: errori ne commette tanti. Se mi lascio acchiappare, corro il rischio di dover stare in prigione per anni pur essendo innocente. Dopo rimpiangerei orribilmente di non essere fuggito ». Però, alla fine, decido di aver fiducia nel fatto di essere innocente: vada come vuole, io non scappo. Il direttore mi raggiunge. Sembra disinteressarsi di me. Mi passa accanto e continua ad inseguire gli altri. Sono felice: ho preso la decisione giusta. Riprendo a correre perché voglio vedere come andrà a finire: i ragazzi si infilano in una stazione ferroviaria, e il direttore dietro. Penso rivolto a quei ragazzi: «Avete visto? Non siete stati ancora presi, ma siete braccati, impauriti, Io invece... ». Non entro nella stazione e proseguo libero e tranquillo per la mia strada.

La meraviglia del sognatore fu grande di fronte ai contenuti del suo inconscio. Egli potè ricavarne quel minimo di sicurezza che poi, a livello delle dinamiche inconsce, gli consentì di assumere un diverso atteggiamento nel contrapporsi alla figura del padre, nello staccarsene e rendersene indipendente.

Andiamo ora verso il centro della volta, i cui motivi mitologici si dispongono in un chiaro proseguimento del processo finora illustrato. Intorno al quadro centrale, che mi riservo di analizzare in seguito, vi sono quattro stucchi raffiguranti quattro coppie di personaggi; Orfeo ed Euridice, Ulisse ed Elena, Giasone e Medea, Èrcole ed Esione. L'accostamento di tali personaggi non dev'essere stato casuale; io credo che l'artista, nella creazione dei suoi stucchi abbia seguito alcuni particolari motivi conduttori. La prima cosa che viene in mente a proposito di queste quattro coppie, è che tutte hanno in comune il tema del viaggio nell'altro mondo: Orfeo, dopo la perdita di Euridice, discese negli inferi per tentare la riconquista della donna amata. Giasone salpò verso il misterioso paese di Colchide per impadronirsi del vello d'oro, e questo viaggio, come ci attesta l'arte funeraria, simboleggia una discesa nell'oltretomba; Èrcole compì la sua più dura fatica recandosi nell'Ade per catturare Cerbero; Ulisse come racconta l'undicesimo canto dell'Odissea, incontrò le ombre dei morti nella lontana terra dei Cimmerii, avvolta in un continuo crepuscolo nebbioso. L'ombra di Tiresia diede all'eroe utili consigli contro i pericoli da superare durante il resto del viaggio.

La discesa nel mondo degli inferi rappresenta sul piano psicologico, la discesa nell'inconscio. Nelle storie d'eroi, nelle avventure dei protagonisti di fiabe, si presenta spesso la necessità di penetrare nel fondo della madre terra, alla ricerca di un tesoro, di una donna, di un qualcosa il cui ritrovamento è indispensabile per l'ulteriore sviluppo della vicenda. La discesa nell'inconscio, dunque, è una tappa fondamentale per la conoscenza delle forze oscure e sco-

nosciute che muovono la nostra esistenza e ia spingono verso il suo vero significato. Questo viaggio non è mai senza pericoli: c'è sempre un mostro, un tranello, un gigante, insomma un ostacolo che mira ad atterrire l'eroe e indurlo alla fuga. Due sono allora i possibili atteggiamenti: la rinuncia o il tuffo nell'avventura. Chi sceglie questa seconda via, lo fa perché spinto da un'esigenza insopprimibile: conosce il pericolo, sa che rischia la morte, ma la morte fisica è per lui preferibile a quella psicologica; la rinuncia significherebbe la completa identificazione con i valori vegetativi della natura. Certo, il viaggio incute spavento perché implica la necessità di avventurarsi in un territorio misterioso le cui particolari caratteristiche non hanno quasi risonanza in chi si accinge all'impresa; bisogna avanzare senza sapere se le forze di cui si dispone saranno adeguate, e, per di più, senza una chiara percezione di quel che sta avvenendo, tanto che il senso stesso della avventura sembra sfuggire all'eroe; e tuttavia il viaggio è necessario per la rinascita psicologica: è il peixorso obbligato verso l'individuazione. A volte questo tipo dì percorso si manifesta nelle visioni oniriche come una difficile e penosa immersione marina, e a conferma di ciò riporto il sogno di un mio paziente:

C'è un meraviglioso paesaggio marino, molto accidentato: fiordi, scogli, tratti di mare calmi e stupendamente azzurri limpidi, altri schiumosi e precipitosi come torrenti. Con me ci sono un ragazzo e una ragazza che non conosco: saranno le mie guide. Comincia una difficile traversata: nuotiamo, ci arrampichiamo su scogli scivolosi, guadiamo tratti agitati, insomma superiamo ogni difficoltà. Ma eccoci davanti all'ultimo ostacolo: superato questo, il più difficile, la traversata sarà pienamente riuscita: si tratta di uno sperone roccioso che sprofonda nel mare come una chiglia, bisogna tuffarsi, passarci sotto e riemergere dall'altra parte; le mie guida vanno giù tranquille; mi tuffo dietro di loro e, fin dall'inizio, sento che molto difficilmente ce la farò; ho aspirato poca aria. Lo sperone roccioso scende e non finisce mai; vedo le due guide che mi nuotano davanti, è una bella scena subacquea. Non resisto più, mi sento soffocare, i polmoni stanno per scoppiare. Sono costretto a voltarmi e tornare indietro. Però è

strano: sempre nel sogno, ho una fuggevole sensazione di me riemerso dall'altra parte insieme alle mie due guide.

Domandiamoci ora a cos'altro possono alludere — oltre che alla discesa nell'inconscio — le quattro coppie di personaggi: io credo che Giasone, Orfeo, Ulisse ed Èrcole stiano a rappresentare i quattro tipi psicologici propriamente detti, mentre Medea, Euridice, Elena ed Esione rappresentino le quattro strutture fondamentali della psicologia femminile. Vorrei tentare di dimostrarlo:

Giasone affronta le sue imprese non in maniera violenta, ma cercando come prima cosa di chiarirsi le idee: discute con pacatezza ogni problema, scevera attentamente i fatti e si sforza sempre di giungere ad una soluzione razionale. In Colchide, mentre i compagni tengono consiglio di guerra, Giasone reputa che sia meglio presentarsi prima ad Eete e trattare con lui la restituzione del vello d'oro. Nonostante l'iniziale sgarberia del re, Giasone non perde la sua calma e gentilezza. Continua ad esporre le sue argomentazioni fino a quando Eete non può rifiutarsi di accettare un compromesso. Giasone è un eroe solare, i cui principali attributi sono la bellezza fisica, la lealtà, l'inalterabile limpidezza dei suoi atteggiamenti di fronte ai vari casi della vita. Da come affronta le situazioni, potremmo dire che egli usa soprattutto la funzione del pensiero: non commette azioni impulsive, comprende la realtà esterna e vi si adatta.

La donna che gli è vicina nello stucco è la consorte, Medea, la maga, l'incantatrice. E' l'unica donna che partecipa con i cinquanta eroi alla conquista del vello d'oro, e la sua presenza si rivela indispensabile per la riuscita dell'impresa. Medea non stabilisce mai un rapporto autentico col marito, vive con lui in uno stato di rivalità, e più volte gli fa notare che i troni posseduti da Giasone dipendono dal potere di Medea. Il fatto di essere moglie di un eroe non le basta: ha bisogno di vittorie e conquiste sue personali, che persegue mediante l'arte magica, equivalente della forza maschile nel mondo antico. Fino

all'ultimo non accetta alcuna superiorità o autorità: ella appartiene al tipo di donna Amazzone (39), indipendente, incapace di dar vita ad un'armoniosa relazione psicologica con l'uomo, ma capacissima di diventare per lui un compagno d'avventura, di dividere con lui fatiche ed imprese. Naturalmente il tipo amazzone presenta tutti gli aspetti negativi caratteristici della donna in preda alla protesta virile, che non riconosce alcuna autorità, affronta il mondo soprattutto con strumenti intellettuali, e, se si sposa, considera il matrimonio soltanto come un mezzo per lo sviluppo dei suoi interessi personali. Orfeo era così abile nel cantare e nel suonare la lira che la dolcezza della sua musica e il profondo sentimento della sua poesia riuscirono ad ammansire le bestie feroci, e smuovere le montagne e gli alberi, che lasciarono le loro secolari radici per seguirlo ed ascoltarlo. Orfeo partecipò alla spedizione degli argonauti, e il suo canto fu decisivo nel superamento di alcuni pericoli. Egli è il simbolo della musica e della poesia, è il simbolo del sentimento spinto alla sua espressione più intensa: il rapporto con Euridice fu « sentito » a tal punto che la tradizione vuole addirittura Orfeo sbranato dalle Menadi, rese furiose dal suo completo disinteresse per qualsiasi altra donna. Quando Euridice, cercando di sfuggire ad un atto di violenza, incespicò in un serpente e morì per il morso, Orfeo fu preso dalla disperazione. Osò tutto quel che un mortale poteva osare: scese nel Tartaro e supplicò gli inferi di rendergli la sposa. Persefone si commosse profondamente al dolore di Orfeo, e gli concesse di portar via Euridice ad una condizione; non doveva voltarsi a guardarla in viso prima di uscire alla luce del sole. Ma come Psiche, a causa della sua femminilità piena di sentimento non resiste alla proibizione ed apre la scatola che le farà nuovamente perdere Amore, così Orfeo, legato com'è alla funzione sentimentale, non riesce a trattenere lo impulso di guardare Euridice e perde per sempre la donna amata (40).

Euridice rappresenta la donna madre, piena di carità e di comprensione. Per lei Orfeo è costretto a scen-

(39) T. Wolff, Structurai forms of thè feminine psyche. Zùrich, 155, pag. 7.

(40) Si consulti la bellissima interpretazione di E Neumann: Amor and Psyche. Pantheon, New York 1956, pag. 121.

dere nel Tartaro, ad ampliare quindi le sue dimensioni spirituali. Ella riesce a sviluppare e rendere armoniche tali dimensioni al punto che Orfeo, di ritorno dall'Ade, fonda nuovi misteri a cui accorrono tutti gli uomini di Tracia.
Ulisse ed Elena ebbero diversi contatti. Il loro incontro più importante, quello a cui allude lo stucco, si riferisce ad un episodio narrato nel libro IV dell'Odissea: Troia sarebbe caduta soltanto se i greci fossero riusciti a rubare dalla città il Palladio di Atena; Ulisse si fece ridurre lacero e sanguinante, e potè in tal modo introdursi a Troia fingendosi uno schiavo fuggiasco. Elena fu l'unica a riconoscerlo, ma non lo tradì e Ulisse rivelò i piani della conquista. Lo stucco li rappresenta appunto durante tale colloquio. Più tardi, con l'aiuto di Elena, egli riuscì ad impadronirsi del Palladio.

Ulisse è l'eroe del grande viaggio, l'uomo intrepido e paziente che sa sfruttare le occasioni più labili per raggiungere i suoi obiettivi. Nelle situazioni strane ed insolite, quando le idee e i valori correnti non possono essere d'aiuto, Ulisse, facendo ricorso alla intuizione, è capace di decisioni istantanee. Ora, dice Jung, « l'intuizione è un modo di percepire la realtà non più attraverso la coscienza, ma attraverso l'inconscio. E non è soltanto una mera percezione; è un processo creativo che si impadronisce della realtà esterna e tenta di modificarla » (41). Nel pieno d'un qualunque caso difficile e problematico, insomma, l'intuizione mira per sua natura ad uno sbocco che nessun'altra funzione sarebbe in grado di trovare.

(41) C. G. Jung, Tipi psicologici, Boringhieri, Torino 1969.

La figura di Elena è una delle più interessanti della mitologia greca. La sua bellezza provocò ben due guerre. Quando Afrodite volle convincere Paride a donare il pomo ad Eiena, ne mise in evidenza soprattutto l'aspetto passionale e ardente: « Sono certa che, se ti vedesse, abbandonerebbe !a sua casa e le sue famiglie, tutto insomma, per divenire la tua amante ». Elena infatti fuggì con Paride, e si dette

all'uomo amato nel primo porto dove gettarono l'ancora. I troiani restarono fortemente colpiti dalla bellezza di Elena, e in ultimo tutta Troia era innammorata di lei. Sta scritto in un testo antico: « Elena è la dea sovranamente bella che passa e diffonde intorno a sé il fascino irresistibile della sua persona... La sua figura penetra come un raggio di illuminazione interiore per far comprendere quello di cui, nel pieno empito sentimentale, è capace l'animo umano » (42).

(42) M. Untersteiner, La fisiologia del mito. Bocca Milano 1946, pag. 142.

Da un punto di vista psicologico, mi sembra che Elena rappresenti il tipo di donna interamente impegnata nel rapporto col partner: « Il suo interesse istintivo è diretto verso il contenuto della relazione e verso l'uomo. L'uomo d'altronde tende spesso ad evitare un rapporto totale, vissuto in tutte le sue potenzialità, o comunque il rapporto è per lui meno conscio e meno importante, perché può distrarlo dai suoi impegni. Per questo tipo di donna, invece, il rapporto è decisivo: qualsiasi altra cosa, sicurezza sociale, posizione, rispettabilità, viene da lei considerata secondaria e non importante » (43). E veniamo all'ultima coppia, Èrcole ed Esione. La funzione psicologica dominante in Èrcole è a mio giudizio quella della sensazione. Se osserviamo il semidio nei momenti che precedono le dodici fatiche, notiamo che molte divinità vengono in suo aiuto: Hermes gli dona una spada, Apollo frecce ed archi, Efesto uno scudo d'oro e Minerva una tunica miracolosa. Ma Èrcole rifiuta questi doni, perché li sente al di fuori della sua esperienza: preferisce servirsi soltanto della fida clava e del suo arco. Egli, insomma, resta ancorato a ciò che può con immediatezza — e superficialità — toccare, comprendere, conoscere: « Il tipo sensoriale prende ogni cosa come viene, vive le sue esperienze per quelle che sono, in modo diretto, né il pensiero tenta di indagare in cerca di spiegazioni più profonde. Il pane è il pane; al di là di questo dato evidente non c'è nulla, ciò che conta è la forza e il piacere della sensazione » (44). I poeti comici greci puntarono ben presto sulla figura di Èrcole. Misero

(43) T. Wolff, op. cit. pag. 6.

(44) Per questi problemi di caratterizzazione tipologica si consulti l'opera già

in ridicolo la sua straordinaria capacità di ingurgitare cibi, la sua mancanza di sottigliezza. Quando Èrcole si trovò ad affrontare la città degli uccelli, che minacciava la vita degli dei, venne meno al suo compito per seguire l'odore di pietanze squisite. Consideriamo ora l'incontro di Èrcole ed Esione: egli s'imbattè nella fanciulla completamente nuda, avvinta ad una roccia in attesa di essere divorata da un mostro. Esione, figlia di Leomedonte, doveva essere sacrificata per espiare le colpe del padre. Ma Èrcole la liberò e uccise il drago. Il motivo della vergine esposta al mostro e liberata dall'eroe, è un pattern classico riscontrabile in tutte le mitologie e fiabe del mondo. Tale motivo fu studiato dal Frazer che lo interpretò come il retaggio di un costume arcaico, secondo il quale si dovevano sacrificare vergini agli spiriti delle acque (45). Nel particolare caso di Esione, come vedremo in seguito, l'esposizione al mostro ci servirà per illuminare di luce riflessa la figura di questa donna, dato che su di lei abbiamo pochissime fonti mitologiche dirette. Ma, ripeto, di questo parleremo in seguito. Quello che ora mi interessa esaminare è il modo con cui Èrcole combattè ed uccise il mostro: egli saltò nelle sue immense fauci e trascorse ben tre giorni nel ventre della fiera prima di riemergerne vittorioso; nella lotta però perse completamente la capigliatura. Scrive il Graves: « La leggenda di Èrcole che salva Esione, paragonabile alla leggenda di Perseo che salva Andromaca, deriva senza dubbio da una raffigurazione assai diffusa in Siria e Asia Minore: la vittoria di Marduk sul drago marino Tiemat.

citata di Jung «Tipi psicologici ».

(45) J. Frazer, op. cit.

Èrcole, come Marduk, viene inghiottito dal mostro e sparisce per tre giorni prima di riemergerne vittorioso dalla sua bocca. Cosi pure, secondo il racconto morale ebraico che a quanto pare si ispira alla medesima fonte, Giona passò tre giorni nel ventre della balena. E il re di Babilonia, rappresentante di Marduk, trascorreva ogni anno tre giorni di ritiro, come se dovesse simbolicamente lottare contro Tiemat... La calvizie di Èrcole accentua il suo

carattere di Dio solare: una ciocca di capelli recisa quando l'anno volgeva al termine, simboleggiava infatti un affievolirsi della magica forza del re sacro, come d'altronde accade nella leggenda di Sansone. Quando il re riappariva, aveva il cranio liscio come quello di un neonato... » (46). Ora mi sembra che Graves non faccia altro che porre l'accento sul tema dell'inghiottimento da parte del mostro, ma senza metterne in luce il vero significato; c'è poi da dire che, valutando il particolare dei capelli perduti come un « affievolirsi della forza » Graves ne da un'interpretazione troppo ri-duttiva. Più acutamente Propp individua nel tema inghiottimento - eruttazione un complesso rito di tipo iniziatico: « Le forme di questo rito mutano, ma hanno pur sempre caratteri costanti. Noi lo conosciamo attraverso il racconto di coloro che lo hanno subito, e ne hanno violato il segreto, attraverso testimoni oculari, miti, informazioni ricavate dalle arti figurative. Una di queste forme consiste nel far passare l'iniziando attraverso un congegno che rappresenta un animale mostruoso. Là dove già si costruivano edifici, quest'animale era rappresentato da una capanna o da una casa di forma speciale. S'immaginava che l'iniziando venisse digerito e quindi vomitato come un uomo nuovo. Dove ancora non esistevano edifici, si ricorreva ad altri mezzi. Cosi in Australia il drago era raffigurato da una cavità sinuosa nella terra; altre volte nell'alveo asciutto d'un fiume si erigeva una tettoia, e davanti a questa si collocava un pezzo di albero spaccato raffigurante le fauci » (47).

(46) R. Graves, I miti greci. Longanesi, Milano 1963, pag. 672-673.

(47) la. V. Propp, Le radici storiche dei racconti di fate. Einaudi Torino 1949, pag. 359.

Potremmo dunque dire che nella lotta con il mostro Èrcole viene sottoposto ad una rigenerazione completa, ad una vera e propria rinascita. Questo è il senso, io credo, della perdita dei capelli, della riapparizione al terzo giorno « con il cranio liscio come quello di un neonato ». Graves non accenna questa interpretazione, suppongo, a causa della sua resistenza emotiva verso tutto ciò che suona di psicologia analitica. Più volte egli ha attaccato, in un modo che mi sembra legittimo definire gra-

tuito, le scoperte di Jung. Dice Graves che la mitologia non va studiata in un gabinetto psichiatrico, ma nei contesti della storia, dell'archeologia e delle religioni comparate (48). Ebbene, in una nota su ciò che si deve intendere per fenomenologia dello spirito nell'ambito della favola, Jung dice testualmente: « ... la teoria della struttura della psiche non fu dedotta dalle favole e dai miti, ma si fonda su esperienze e osservazioni appartenenti alla sfera della ricerca medico-psicologica; e solo in una seconda fase questa teoria ha trovato conferma nello studio comparativo dei simboli, in campi prima lontanissimi per il medico » (49). Nessun psicologo analista ha mai affermato di studiare la mitologia attraverso i sogni dei pazienti. Quel che invece si può sostenere è che la presenza di temi mitologici nel materiale onirico di un qualunque analizzando — temi a volte del tutto ignoti alla coscienza del sognatore — indica l'esistenza di un inconscio al di là delle esperienze del singolo individuo, quindi un inconscio collettivo, comune a tutti. Ed allora lo psicologo deve chiedersi che significato ha quel mito, prima nel suo contesto storico, archeologico ed antropologico, e poi nella psicologia stessa del paziente (50).

Ad esempio di ciò riporto un sogno di un mio giovane paziente, in analisi da 3 mesi circa. Vorrei comunque premettere che il mito si esprime attraverso simboli. I simboli sono, per cosi dire, il modo con il quale lo psicologo si accorge d'essere di fronte ad una modalità non del tutto personale, vale a dire legata alla storia del soggetto: questa modalità, tanto per dare un nome, viene chiamata da Jung archetipo. Quella dell'archetipo è una espressione innocente che ha suscitato ansie ed improperi specialmente fra gli incompetenti che non hanno mai consultato un testo di Jung, documentandosi soltanto sull'ormai famigerato falso scientifico del signor Glover! (A questo proposito si consulti un esame onesto — qualche volta capita — da parte di un freudiano dell'opera di Jung, The Psychotherapy of C. G. Jung, by W. Hochheimer.

(48) R. Graves, op. cit. pag. 24.

(49) C. G. Jung, La simbolica dello spirito. Einaudi, Torino 1959, pag. 299 nota n. 46.

(50) Ho cercato di chiarire questa modalità operativa nei confronti dell'inconscio nel mio saggio « Empirismo, intuizioni e rigore scientifico nel metodo di C. G. Jung ». Il saggio è pubblicato come introduzione a: C. G. Jung Inconscio Occultismo e Magia. Newton Compton italiana, Roma 1971.

Putnam's Sons, New York 1969. Viene detto a pagina 139 « La sua (Glover) presentazione della psicologia junghiana **è estremamente distorta** ». Su Glover ci è cascato perfino il teorico della rivoluzione (!) Marcuse). Dice Jung: « Gli archetipi si possono definire fattori e motivi, che ordinano gli elementi psichici in certe immagini... e in modo tale che si possono riconoscere soltanto dal loro effetto. Esse sono preconsce e formano presumibilmente le dominanti strutturali della psiche in genere... Come condizioni a priori, gli archetipi rappresentano il caso psichico del ' pattern of behaviour' — modello di comportamento — familiare al biologo, che presta ad ogni essere vivente il suo modo psichico » (La Simbolica dello spirito. Einaudi, Torino 1959, pagg. 345-346). E' più oltre « L'attivarsi di un archetipo è assai probabilmente dovuto a un mutamento dello stato di coscienza che esige una nuova forma di compensazione » (ibidem, pag. 346).

Per tornare al sogno del nostro paziente, è interessante notare come la lotta con la strega emerga con una vivezza che raramente ho incontrato nel trattamento di altri pazienti. Vorrei ricordare anche le parole di Neumann: « ... e se ad esempio per un bambino... è giunto il tempo di staccarsi dalla madre... costei si trasforma in strega » (E. Neumann, Il mondo archetipico di Henry Moore. Boringhieri, Torino 1962, pag. 78). Il nostro paziente non è un bambino ma, come dice Jung, l'attivarsi di un archetipo è dovuto ad un mutamento dello stato di coscienza. Di questo mutamento dovrebbe rendersi conto il paziente.

Ed ecco il sogno:

Mi trovavo nella camera da letto dei miei genitori, in compagnia di mìo padre, mia madre e mia nonna. Era presumìbilmente sera o notte, sentivamo dei rumori, scorgevamo delle ombre scure nel corridoio: erano certo delle streghe nascoste, di cui si profilava a terra la sagoma. Mio padre ed io chiudevamo l'ingresso della scala che va al piano superiore; dopo un po', terrorizzato, scoprivo che la porta era stata

aperta: mio padre intrepidamente entrava nelle scale, io esitavo sulla porta raccomandandogli di non esporsi, lui notava la luce accesa nel ripostiglio, vi entrava, vedeva che non c'era nessuno, spegneva la luce ed usciva: di nuovo chiudevamo la porta. Tornati in camera, vedevo di nuovo profilarsi quelle ombre: erano certo delle streghe che si nascondevano, non viste, nel corridoio. Ero letteralmente terrorizzato. Poiché in realtà dormo in una camera appartata dal resto della casa, pregavo mia madre (la quale mi pare fosse sdraiata o a letto, non ricordo bene) di farmi dormire per quella notte nella camera di mia nonna; mia madre rifiutava, adducendo dei motivi, per così dire, tecnici: l'impossibilità di rifarmi il letto, spostare i materassi ecc. Intanto, con una pistola in pugno, mi affacciavo sulla soglia della camera: le streghe si erano avvicinate, ora occupavano la stanza attigua alla nostra, cioè quella dove dorme mia nonna e prima dormivo anch'io. Sparavo alcuni colpi di pistola, che non ricordo se andarono o meno a segno. Ero, però, intralciato dai miei, che, sporgendosi anch'essi dalla camera, si esponevano al pericolo e mi impedivano di sparare con precisione. Li invitavo a rientrare, usavo anche mezzi coercitivi, li spingevo indietro con braccia e gambe, giungevo perfino (ma il ricordo non è chiaro) a chiamare mio padre « un imbecille ». Ora accade qualcosa di incredibile: mia madre si sporge al mio fianco, la sua ombra si proietta davanti a me, cioè proprio dalla parte dove io sparo, sicché io, continuando a sparare, la colpisco (a rigor di logica colpisco la sua ombra, ma nel sogno era come se colpissi la sua persona fisica). Mia madre viene portata dentro la camera: saprò poi che è solo ferita. Intanto mio padre ed io tentiamo una sortita: io salto giù dalla finestra della camera e, sceso nel cortile, mi avvicino dall'esterno alla finestra della camera di mia nonna, dove sono le streghe, per coglierle di sorpresa; mio padre, invece, entra nella stessa camera dalla porta, lo per primo giungo vicino alla finestra: la camera di mia nonna sembra tranquilla, non si vede nessuno, ma sento delle voci; infine, quando mio padre apre la porta ed entra, sbucano due giovani donne, belle e con un sorriso cordiale, che non hanno affatto l'aria d'essere streghe, lo rimango esterrefatto, mio padre se ne va; ma, poco dopo che lui si è allontanato, il sorriso di una delle due donne si trasforma, da cordiale che era, in satanico, diabolico: esse sono vere streghe e, ingannato mio padre, forse ora mi prenderanno. Fuggo via terrorizzato e, con un balzo attraverso la finestra (somigliava stranamente a uno sportello d'auto), rientro nella camera dove sono barricati i miei, proprio mentre una terza strega, sempre con l'apparenza d'una giovane donna, entra nel cortile di casa. Giunto in camera, chiudo a chiave la serratura dell'uscio: ormai siamo barricati. Mia madre è ferita, ha bisogno di un medico, qualcuno deve accompagnarla fuori di lì: questo «qualcuno», accompagnando lon-

tano mia madre, avrà cosi anche l'opportunità di salvare se stesso. Per un momento penso egoisticamente di essere io quel «qualcuno»; poi mi convinco che mio padre è più adatto di me a compiere quella missione e quindi tocca a me rimanere. Più o meno a questo punto del sogno mi sveglio terribilmente terrorizzato.

Ed eccoci a parlare di Esione. Le fonti mitologiche riportano di questa fanciulla pochi ed insignificanti particolari. Sembrerebbe quasi che la sua figura serva da stimolo e veicolo per le imprese altrui: nel nostro caso, ad esempio, ella provoca sia pur indirettamente la rigenerazione di Èrcole. Credo quindi si possa affermare che Esione rappresenti il tipo psicologico della donna mediatrice, la cui prima caratteristica è lo spirito di sacrificio: in tutti i racconti mitologici in cui una vergine viene offerta in olocausto al mostro, è ella stessa che si reca impavida sul luogo. Inoltre, aspetto più importante, questo tipo di donna rappresenta uno strumento attivatore dei processi archetipici maschili: Èrcole, che era stato schiavo di una donna, si riscatta salvando una donna attraverso la lotta che, come abbiamo visto, allude ad un processo. Esione evidenziò il suo ruolo di mediatrice anche in un'altra significativa circostanza: Troia era stata distrutta da Èrcole e Telemone, che avevano annientato quasi tutta la famiglia reale: sopravvissuti erano soltanto Esione ed il più piccolo dei suoi fratelli, Priamo; la fanciulla implorò Èrcole, di risparmiare almeno il bambino, e l'eroe esaudì la preghiera. I discendenti di Priamo dovevano poi sostenere una parte molto incisiva nella storia del mondo antico. Vorrei ora soffermarmi sul fatto che Esione ottenne la salvezza del fratello non solo supplicando, ma anche facendo dono ad Èrcole di un velo ricamato in oro: il velo, da un lato è simbolo di protezione femminile, dall'altro rappresenta l'« invisibile », quindi lo spirito; Esione impegna tutto il suo spirito — tutto il suo inconscio — per salvare il piccolo Priamo: « la donna mediatrice è quasi schiacciata dagli effetti dell'inconscio; essa è as-

sorbita e formata da esso e qualche volta quasi lo rappresenta» (51).

(51) T. Wolff, op. cit., p. 9

Riassumiamo ora il significato dei quattro quadri mitologici. Il motivo comune è il viaggio nel mondo sotterraneo, che quasi sempre è l'ultima fatica o l'ultimo obbligo che viene assegnato all'eroe. Ed è un'avventura che simboleggia lo sforzo verso l'individuazione.

Il ritorno prelude ad un completo rinnovamento dell'eroe che è riuscito a superare la più difficile delle imprese. (Si ricordi ad esempio la discesa di Enea nell'oltretomba, e come egli ne ritorni più forte e più coraggioso). Il mito di tale viaggio trova il suo equivalente psicologico nell'indagine analitica dell'inconscio. Che tale indagine sia pericolosa e richieda molto coraggio, è inutile sottolineare. Quest'indagine tende all'individuazione che è, nel senso pitagorico, armonia e bellezza. I quattro quadri stanno inoltre a simboleggiare le funzioni e le strutture psicologiche femminili. Ma non dobbiamo intendere tali funzioni e strutture come rigidamente separate, vale a dire come rigidamente caratteristiche dell'uno o dell'altro sesso: la contrapposizione maschio-femmina mette anzi in luce il rapporto anima-animus all'interno dello stesso individuo, uomo o donna che sia.

Nel momento in cui Pitagora, primo nell'antichità, riabilitava la funzione della donna, intuiva profondamente il rapporto psicologico fra le componenti maschili e femminili nella personalità di qualsiasi essere umano.

Vorrei a questo punto ricapitolare brevemente tutto quanto finora esposto, aggiungendovi magari qualche altra considerazione: l'uomo deve conquistare e mantenere il suo tesoro più intimo con una lotta che non ha mai fine, lotta che in sostanza è un perenne confronto con l'inconscio: la situazione inconscia è infatti uno stato naturale. Dice Neumann: « non si può desiderare di rimanere inconsci, perché di fatto si è inconsci » (52). Il desiderio della consapevolezza è un tentativo di violenza alla stessa natura. Fra tutte le specie viventi, soltanto

(52) E. Neumann, The origins and thè history of consciousness, op. cit. pag. 16.

l'uomo manifesta questo tipo di ansia. Ma la lotta per la consapevolezza non può avere successo senza l'aiuto degli aspetti inconsci della personalità, i quali non controllati criticamente dalla censura che mira ad inserire ogni cosa nell'ambiente in cui viviamo, sono spesso più saggi e lungimiranti degli atteggiamenti consci. Si ricordi però l'affermazione di Jung: « la presunta onniscenza delle parti funzionali inconsce è naturalmente una esagerazione. Di fatto esse dispongono — e ne subiscono l'influenza — delle percezioni e dei ricordi subliminari, così come dei contenuti istintivi dell'inconscio con carattere di archetipo. Questi appunto procurano all'attività inconsce informazioni di insperata esattezza » (53). I miti e le fiabe ci parlano spesso di aiuti soprannaturali: tali aiuti sul piano psicologico, rappresentano il benefico influsso dell'inconscio. Il fatto straordinario e stupefacente è che, in concreto, l'uomo sulla via dell'individuazione, l'uomo cioè che vive in un continuo e vitale confronto col proprio inconscio riesce a fronteggiare e risolvere situazioni apparentemente senza via d'uscita: egli si affida soprattutto alla comprensione e assimilazione del concetto di sintesi degli opposti, per cui riesce spesso ad avere visioni per così dire « globali » delle varie circostanze e problemi, egli inoltre, non dimentica mai la presenza e l'indissolubile simultaneità di luce e ombra nella vita personale di qualsiasi individuo. Quella che Jung chiama « la più meravigliosa di tutte le leggi psicologiche, cioè la funzione regolatrice degli opposti », non fu, come già abbiamo visto, una scoperta di Eraclito, ma una formidabile intuizione pitagorica.

(53) C. G. Jung, La simbolica dello spirito. Op. cit., pag. 299, nota n. 49

Ricordiamo poi il valore del ratto, che, sul piano psicologico, va inteso come « rottura degli schemi » rifiuto della banalità organizzata, ricerca di una soluzione individuale al dramma dell'esistenza. E mi sembra che, oltre a ciò, il ratto possa anche alludere al rapporto anima-animus, rappresentando una volontà di unione mistica tra le componenti maschili e femminili dell'individuo. La strada verso

l'armonia e la realizzazione del Sé, si snoda poi attraverso la presa di coscienza delle varie funzioni atte ad affrontare e risolvere i problemi del vivere, ma la discesa nell'inconscio è l'elemento decisivo, la condizione imprescindibile per la completa rinascita e trasformazione dell'uomo. Questa rinascita è illustrata dal ratto di Ganimede e dall'ultimo episodio della vita di Saffo.

Ganimede e Saffo

Il quadro centrale della basilica ci mostra la elevazione di Ganimede all'Olimpo. Come narra Omero nell'Iliade, Ganimede era un bellissimo fanciullo, che, a causa delle sue attrattive, fu rapito direttamente in cielo per fare da coppiere agli dei. Ganimede è uno dei pochissimi esseri umani innalzati alla immortalità. Il fatto che questo quadro occupi la posizione centrale non è certo un caso: esso doveva, in un certo senso, raccogliere e sintetizzare il significato di tutte le altre illustrazioni. Tale compito va naturalmente attribuito anche agli stucchi dell'abside, che, come nelle chiese cristiane, aveva la funzione di riassumere i concetti più alti da ispirare ai fedeli. In quest'abside appare una figura femminile sul ciglio di un promontorio. Sulla testa ha un velo gonfiato dalla brezza marina. Sembra che la fanciulla stia per tuffarsi nelle onde lievemente agitate del mare. Nella mano sinistra ha una cedra. Eros la spinge premendole col braccio le spalle. Nel mare un tritone stende un velo per riceverla, mentre un altro tritone suona la buccina. Su uno scoglio siede un giovane pensoso, con la guancia al palmo della mano. In alto si vede Apollo che impugna l'arco rituale. Lo stucco si riferisce all'ultimo episodio della vita di Saffo, così come è stato tramandato dalla leggenda: respinta da Faone per la sua bruttezza fisica, Saffo si uccide lanciandosi in mare dalla rupe di Leucade. Viene subito in mente una considerazione: suscita meraviglia il fatto che i pitagorici abbiano posto in risalto un episodio tanto in contrasto col loro ideale di vita:

il pitagorismo, analogamente all'idealismo cristiano, interpreta la vita umana come un perfezionamento in vista dell'immortalità, per cui non è consentito all'uomo di accorciare la durata della prova e scrollarsi di dosso il fardello. L'episodio di Saffo può essere compreso soltanto se non lo si valuta come il dramma di una morte volontaria, ma come un rito di rigenerazione che Saffo affronta con grande fede: il salto nel mare è simbolo di rinnovamento, e in questo senso si ritrova in altri racconti mitologici. Negli inni di Callimaco, ad esempio, leggiamo che Britomarte, inseguita da Minosse, riuscì a sfuggirli gettandosi in mare, e che, dopo quell'atto fu trasformata in Dea da Minerva. Apollodoro mitografo ci parla di Ino, resa folle da Giunone: dopo aver ucciso il proprio figlioletto, si lanciò in mare e divenne una divinità marina. Quando Teseo arrivò a Creta, dovette dimostrare di essere figlio di Posydone: Minosse buttò in mare un anello e gli chiese di ripescarlo. « Senza esitare Teseo si tuffò allora nel mare; un branco di delfini lo scortò fino al palazzo delle Nereidi, dove Teti gli regalò una corona ingioiellata, dono nuziale di Afrodite che più tardi cinse il capo di Arianna; altri dicono che Anfitrite, la dea del mare, gli consegnò la corona e ordinò alle Nereidi di nuotare tutt'attorno per trovarle l'anello. In ogni caso Teseo emerse dal fondo del mare reggendo sia l'anello che la corona » (54).

(54) R. Graves, op. cit. pag. 421.

Ora è senza dubbio interessante il fatto che Teseo dopo l'immersione nel mare, riporta non solo l'anello, ma anche una splendida corona. Jung ha rilevato che la corona è per eccellenza il simbolo dell'avvenuto raggiungimento di qualche alto obiettivo: chi conquista sé stesso, ottiene la corona della vita eterna. Mi sembra utile a questo punto ricordare una recente scoperta archeologica di Mario Napoli: la «Tomba del tuffatore», rinvenuta a Paestum il 3 giugno 1968. Una pregevole e plastica pittura, raffigurante un giovane teso nel tuffo, adorna la quinta lastra di questa tomba. Tra le varie interpretazioni proposte, la più convincente appare

quella che si richiama ai riti di purificazione connessi alla conquista dell'immortalità. Dice Napoli: « Da quanto si è detto, apparirà chiaro che siamo presi dal forte sospetto che la Tomba del tuffatore possa essere compresa solo in chiave pitagorica. L'argomento meriterebbe una più approfondita indagine... Ma è certo che il tuffo può essere spiegato solo come allegoria della liberazione dell'anima dal peso del corruttibile corpo, per la sopravvivenza della purificata anima al di là della morte» (55).

(55) Mario Napoli, La tomba del tuffatore. De Donato, Bari 1970, pag. 165.

E' anche da riferire l'autorevole testimonianza di Carcopino: « Se noi guardiamo attentamente la Saffo della basilica, non possiamo scorgere nessuna agitazione nel suo atteggiamento; Saffo è l'esempio classico di una rigenerazione sacramentale e morale che trasforma gli iniziati » (56). Ma che cosa significa tutto questo in termini psicologici? Jung afferma che ogni vita, in fondo, è un processo che tende alla realizzazione della totalità, del Sé, tende insomma all'« individuazione »; e questo processo implica un rinnovamento, una « trasformazione ». Si può affermare che il vero scopo della psicologia analitica è appunto quello di provocare, in un modo o nell'altro a seconda del livello del paziente, un processo che conduce a irreversibili trasformazioni della personalità. Dice Jung: Le collettività sono somme di individui e i loro problemi somme di problemi individuali... Tali problemi non sono mai risolvibili con artifici legislativi. Per risolverli occorre un generale mutamento nei modi di concepire e affrontare i problemi dell'esistenza, mutamento che non comincia con la propaganda, coi raduni di massa o con la violenza: esso deve cominciare nei singoli, e deve consistere in una trasformazione delle loro tendenze e avversioni personali, dei loro modi di vedere le cose, dei loro valori; soltanto la somma di tali trasformazioni individuali condurrà ad una soluzione collettiva » (57). In un altro scritto Jung è ancora più esplicito, coinvolgendo nel processo di trasformazione anche la personalità dello psicoterapista: « Le personalità del

(56) J. Carcopino, La basilique pythagoricienne de la Porte Majeure. Op. cit. pag. 383.

(57) C. G. Jung, Psicologia e religione. Comunità Milano 1963, pag. 119.

medico e del paziente valutate « insieme » sono spesso molto più importanti — per una buona riuscita della terapia — di quanto il medico dica e pensi... L'incontro di due personalità è come l'unione di due differenti sostanze chimiche: se c'è qualche combinazione, ambedue sono trasformate. In ogni reale trattamento psicologico il medico è impegnato a influenzare il paziente; ma questa influenza può soltanto aver luogo se il paziente ha una reciproca influenza sul medico. Non si può influenzare se non si è influenzabili » (58). E qui riporto la bellissima immagine con cui, nel sogno di una mia paziente, viene espressa la realtà di questo reciproco coinvolgimento:

(58) C. G. Jung, I problemi della psicoterapia moderna. Si trova in: « Il problema dell'inconscio nella psicologia moderna ». Einaudi, Torino 1964, pag 24.

« L'analista mi prende in braccio per aiutarmi a passare a guado un torrente tempestoso. Io ho addosso una lama tagliente che gli fa male proprio mentre mi porta in braccio e mi stringe a sé ».

La conclusione del lungo iter pitagorico è dunque rappresentata dall'immortalità a cui viene elevato Ganimede, e dal rito di « rinascita » vissuto da Saffo. Mi sembrano a questo punto evidenti le notevoli convergenze tra il concetto di trasformazione insito nelle teorie pitagoriche e lo stesso concetto cosi come viene illustrato da Jung. Si pensi soprattutto all'importanza che i circoli pitagorici dettero alla realizzazione pratica e terrena dei precetti psicologici che essi venivano imparando dalle testimonianze del maestro. E qui vale forse la pena rammentare che anche la psicologia analitica, secondo noi, non può prescindere dall'esperimentazione dell'archetipo nella vita di tutti i giorni. Non è sufficiente a parer nostro ciò che dice la Jacobi, quando afferma che la individuazione porta al singolo quella tolleranza e quella bontà di cui è capace soltanto chi ha indagato le proprie oscure profondità e le ha consciamente vissute (59). Bontà e tolleranza sono soltanto tali quando si è nella mischia sino al collo e non nel ritiro di previlegiate situazioni.

(59) Dice Freud: « Non è affatto raro, poi, che l'interesse attivo per la psicoanalisi, se non è corretto da un'analisi personale, possa suscitare di-

Nell'espressione di Jung « L'individuazione è un migliore e più completo adempimento delle finalità collettive dell'uomo », noi intravediamo quanto a cuore stesse a Jung che l'analisi ed il lavoro psicologico non estraniassero l'individuo dalle sue responsabilità verso l'ambiente di cui, volente o nolente, è partecipe.

L'uomo ha un unico scopo nella vita, la fedeltà a sé stesso (60). Ma tale fedeltà si realizza sempre e solo su due fronti, interno ed esterno. Nel momento della trasformazione interiore, prima o poi ci si scontra con un ordine sociale collettivo che vede le innovazioni come elementi di estrema rovina.

A noi sembra evidente che il contrasto individuo-collettivo sia risolvibile prendendo in considerazione ambedue le modalità, mentre ci appare del tutto irrisoria l'enfasi che generalmente viene data all'uno 0 all'altro aspetto dagli psicologi o dai sociologi. I due momenti sono talmente intricati da essere, in pratica, inseparabili. Ed a questo proposito è iiluminante quanto scritto da Ernst Bernhard: « Una delle mie idee essenziali, che voglio realizzare con la mia mitobiografia, è quella della così detta presa di coscienza collettiva. Sono oggi del parere che la presa di coscienza collettiva individuale non è affatto possibile e non dovrebbe essere possibile senza una simultanea presa di coscienza collettiva. Poiché esse devono integrarsi reciprocamente... (in fatti) in ogni analisi, in ogni situazione di presa di coscienza, deve sempre venire insieme elabo rato il collettivo, e si dovrebbe sempre fare il ten tativo di una presa di coscienza collettiva poiché questo risparmia una fatica immensa al singolo. Se 1 genitori restano inconsci, tocca ai figli far tutto, e così se il collettivo resta inconscio, devono far tutto i singoli. Naturalmente i singoli influenzano per così dire il collettivo, ma ciò che avviene nel singolo è già il collettivo » (61).

D'altra parte ci sembra anche che l'umanità abbia di continuo oscillato fra i poli opposti del rifiuto assoluto della vita in terra ed il desiderio di creare

sposizioni patologiche, così come d'altro canto, può sviluppare gli aspetti cattivi del carattere » (E Weiss, Sigmund Freud come consulente. Astrolabio, Roma 1971, pag. 60)

(60) Si consulti la nota n. 6. Mi irritano particolarmente quei dilettanti, falsi marxisti e quindi fondamentalmente reazionari che dalla accentuazione dell'interesse per il singolo individuo, deducono (non si sa con quale logica) che si voglia misconoscere il valore delle trasformazioni sociali. I « veri » psicologi sanno invece che non si possono sostituire le rivoluzioni sociali con la guarigione del singolo ma sono anche al corrente che, mi si scusi l'ingenuità, i fatti sociali sono determinati dagli individui. Da che parte cominciare? Jung risponde: « Non si comprende una buona volta che tutti i cambiamenti e i miglioramenti esterni non toccano l'intima natura dell'uomo, e che infine tutto dipende dallo stabilire se l'uomo, padrone della scienza e della tecnica, sia o no responsabile? » (La Simbolica dello spirito, op. cit., pag 58). Mi pare che ci si possa muovere in questa direzione, cioè rendendo cosciente l'individuo d'essere il padrone delle cose e non il loro schiavo. Mi sembrano interessanti a questo proposito gli esperimenti delle fabbriche socialiste dove, una volta tanto, il profitto non è il « primum movens ». Naturalmente ciò può accadere perché, come diceva William Blake « la ragione, ovvero il rapporto di

tutto ciò che già sappiamo, non sarà la stessa quando sapremo di più » (citato da P. A. Baran in Monthly Review, anno III, numero 1/2, gennaio febbraio 1970, pag. 41). E' anche vero però che, come dice Baran nel già citato articolo, pag. 40, molte volte « la disoccupazione, un lavoro particolarmente nocivo, la morte o la mutilazione in guerra, ogni cosa si presenta alla gente come disastro **personale,** come manifestazione di sfortuna **individuale,** piuttosto che come il destino di una classe sfruttata in un ordine sociale rovinoso e irrazionale ». Allora io mi domando: « E' mai possibile che esistano degli analisti talmente ciechi da considerare questi tormenti oggetto d'analisi? » Forse si tratterà degli analisti autoelettisi...

(61) Ernst Bernhard, Mitobiografia. Adelphi, Milano II edizione 1971, pag. 224-225

in questo mondo un'esistenza più sopportabile e degna di questo nome. Ambedue le posizioni, comunque, offrono all'individuo una soluzione metafisica del proprio problema individuale rimandando a Dio o alla società le responsabilità dei propri destini. Possiamo definire queste posizioni come dei tentativi « paranoici » di comprensione della realtà. Di fatti l'individuo viene privato, nell'uno o nell'altro caso (Dio o società) delle sue capacità introspettive per cui, come ha notato Jung in un commento al Briccone divino (Bompiani, Milano 1965, pag. 114) l'etica di un tale individuo « è soppiantata dalla conoscenza di ciò che è permesso o proibito o comandato ». E' preoccupante notare lo sforzo demagogico corrente perché si dimentichi l'importanza dell'impegno individuale. Ciò è tanto più sconfortante se si pensa che una corretta interpretazione del marxismo evidenzia la **necessità** di modificare i rapporti fra gli uomini proprio perché i singoli si realizzino con maggiore « interezza » e responsabilità.

Elementi distruttivi nell'analisi()

Adolf Guggenbiihl - Craig, Zurigo

Altrove, in una serie di brevi pubblicazioni e conferenze (1), ho tentato di circoscrivere alcune manifestazioni dell'ombra archetipica. Per ombra archetipica intendo quel nucleo irriducibile di distruttività che agisce contro noi stessi e gli altri e che deve essere distinto dall'ombra personale e collettiva. L'ombra impone il suo tributo a tutti fin dalla giovane età: sempre e continuamente persone normali e sane cadono vittime delle proprie tendenze aggressive e autodistruttive. Abbattono ciò che hanno costruito, sabotano le relazioni più intime, opprimono i familiari o gli amici, oppure esternalizzano la distruttività, attraverso le proiezioni, su tutto ciò che li circonda. Ma il problema dell'ombra archetipica colpisce lo psicoterapeuta in maniera particolare.

In un capitolo precedente ho formulato una « legge psicologica »: quanto più lottiamo verso la luce tanta più oscurità viene costellata e ho espresso la convinzione che nell'analista, il quale compie il

(1) « Sozialarbeit und Macht », Soziale Arbeit, 39, 5, 1967;
« The Psychotherapist's Shadow » in The Reality of thè Psyche, New York 1968;
« Medicine and Power: The Wounded Healer » Harwest 14, London 1969;
« Youth in Trouble and thè Problem of Evil » Andower Newton Quarterly, January 1965; Lectures on « Ppy/er and Medicine » « Shadow Pro-blems in Psychotherapy », « Pseudo-Reliigous Phenomena in Psychotera-pv», C. G. Jung Institute, Zurich.

proprio sforzo per diventare cosciente e per aiutare il paziente nello stesso senso, l'inconscio viene costellato in maniera più decisa rispetto ad un'altra qualunque persona. Paradossalmente si può affermare che quanto più il terapeuta diviene conscio, tanto più diventa inconscio. Ciò non è causato solo dal fatto che in lui si fa sentire in modo particolare il peso dell'inconscio provocandogli una maggiore suscettibilità all'ombra archetipica, ma proprio dalla sua attività rivolta ad aiutare la gente a diventare più libera dalla propria distruttività. Egli lavora otto ore al giorno allo scopo di aiutare la gente a trovare una via d'uscita dai propri atteggiamenti distruttivi, un'aspettativa piuttosto opprimente. Una tale buona volontà, a livello cosciente, deve essere compensata da una eguaie cattiva volontà, dalla costellazione, a fini compensatori, di una eguale distruttività.

Oltre al paradosso del!'« inconscio analitico », c'è un altro fattore che si combina con le difficoltà dell'analista a proposito dell'ombra: è ciò che io ho definito la scissione dell'archetipo. In breve, ho suggerito che noi saremmo molto più precisi se parlassimo del Medico-Ferito, piuttosto che di un archetipo del Medico e della Terapia, e di un archetipo del Malato e della Malattia. L'Io ha la tendenza a scindere la polarità degli archetipi. Allo stesso modo, noi a volte parliamo, senza porci troppi problemi, della Grande Madre, di Kore, del Fanciullo, del Vecchio Saggio. Al contrario la Madre-Fanciulla rappresenta una sola configurazione, e cosi pure il Puer-Senex. Prendere in considerazione un solo aspetto di questa polarità significa perdere di vista tutto il complesso psicologico e la sua ambivalenza. Significa fare della psicologia solo dal punto di vista della coscienza. Un medico che ha operato questa scissione dell'archetipo del « Medico-Ferito » non riesce più a costellare il fattore terapeutico nel paziente. Diventa unicamente il medico, sano e forte, mentre il paziente può sostenere solo la parte del debole e del ferito.

Nella misura in cui l'analista adotta il modello del medico anche egli è soggetto alla tentazione di reprimere un polo dell'archetipo del Medico-Ferito e di proiettare il fattore represso sul paziente. Come medico, allora, egli tenterà, per ragioni che ho già espresso altrove, di colmare la separazione attraverso tentativi di dominio: tenterà di ricomporre la scissione dell'archetipo dominando il paziente, portatore della proiezione della polarità scissa. Durante il processo analitico la polarità dell'archetipo del Medico-Ferito viene accentuata dalla polarità conscio-inconscio, cosicché l'analista viene a rappresentare la coscienza e il paziente l'inconscio. Per il fatto che deve rappresentare la coscienza per il paziente, l'analista appare estremamente cosciente, mentre la sua inconsapevolezza deve essere dislocata altrove, soprattutto sul paziente. E anche se, per caso, l'analista subisse un'autentica presa di coscienza, ciò non farebbe altro che rendere più oscuro l'inconscio proiettato. Più c'è luce, più c'è ombra. In questa oscurità il falso profeta e il ciarlatano, oscuri compagni del sacerdote, del medico e di tutti quelli che esercitano una professione terapeutica ed educativa, trovano il loro campo di espansione. È una situazione psicologica ideale per l'ombra archetipica. La distruttività archetipica, attraverso le oscure figure del ciarlatano e del falso profeta, approfitta cosi della scissione dell'archetipo. L'analista allora viene ad essere minacciato.

L'elaborazione che ho fatto di questo argomento nei capitoli precedenti presenta un quadro pessimista. Eppure tale quadro sembra venir confermato dalle innumerevoli aspre battaglie tra gli analisi. Raramente le dispute professionali tra colleghi vengono combattute con tanta slealtà e tanta distruttiva inconsapevolezza. Eppure questi stessi contendenti vengono ritenuti ufficialmente depositari della coscienza e della guarigione.

La mia domanda è allora questa: La psicoterapia, cioè l'analisi dei livelli più profondi dell'anima umana, diventa un'impresa impossibile proprio a

causa di questo problema d'ombra? Il nostro grandioso esperimento deve considerarsi fallito? L'analisi e gli analisti verranno distrutti dalla distruttività implicita nell'ombra analitica?

II. - **L'inflazione analitica.**

L'isolamento è la grande maledizione dell'analista. Anche se la maggior parte delle scuole psicoterapeutiche hanno un regolamento molto rigido a proposito dell'analisi didattica e dell'analisi di controllo, l'analista in effetti è lasciato completamente solo con sé stesso. Soltanto lui e i suoi pazienti sanno quello che succede durante le sedute. Egli vive sempre più solo nella sua torre. Molti analisti sono soli perfino in presenza dei pazienti: ogni tentativo del paziente di penetrare al di là della maschera analitica e di raggiungere la personalità dell'analista viene sviato e interpretato come un problema del paziente. Un cliché comune alla teoria e alla prassi psicoanalitica presenta gli analisti come persone non sottoponibili ad obiezioni da parte dei pazienti.

Jung ha sottolineato molto chiaramente, a questo proposito, che il processo analitico deve essere reciproco: l'analista produce degli effetti sul paziente e il paziente sull'analista. Cionondimeno, anche la scuola junghiana non può sfuggire al dato di fatto che l'analisi è una relazione asimmetrica. Per di più, quanto più l'analista è anziano ed esperto, tanto più asimmetrica è la relazione. Le obiezioni che il paziente può presentare al processo psichico dell'analista diventano sempre più esigue. Il dialogo è in ogni caso appesantito dalla scissione dell'archetipo tra il medico sano e il paziente malato. Certamente ci saranno tra gli analisti alcuni in cui l'archetipo del medico-ferito non è stato scisso, i quali vivono in stretto contatto con la loro propria debolezza e malattia, e permettono in tal modo al paziente di poter sviluppare il proprio aspetto curativo. Il medico-ferito tende, in questo caso, a lasciarsi continuamente esaminare e lasciare che il

paziente lo sottoponga continuamente a sollecitazioni e pressioni: in tal modo può rendersi conto sempre e continuamente di come i problemi del paziente costellino i suoi propri, e viceversa. Così non lavora soltanto sul suo paziente ma anche su sé stesso. Continua a rimanere lui stesso un paziente. Sfortunatamente tuttavia, succede fin troppo spesso che l'analista si identifichi sempre di più esclusivamente col suo ruolo di Medico, di falso Profeta e di inconsapevole ciarlatano. A questo punto è stata proposta la soluzione che l'analista venga controllato nel suo lavoro da un collega. Ma la parola « controllo » è tra le più inappropriate; perfino le sedute di controllo dei candidati analisti sono discutibili. Chi può « controllare >> l'umore, l'atteggiamento, l'intonazione anche se riferiti assiduamente? Si finisce sempre col fare una selezione — anche se si usa il registratore o gli specchi unidirezionali. C'è sempre l'equazione personale del candidato e dell'analista di controllo con la sua specifica asimmetria. Per di più, i sogni del paziente risultano spesso incomprensibili all'analista di controllo dal momento che presentano un messaggio che forse può essere comprensibile al paziente e al suo analista, ma non all'analista di controllo. L'analisi è qualcosa di cosi personale che qualunque consiglio, anche se competente, è spesso solo fuorviante e a volte perfino sbagliato. Fondamentalmente i problemi dell'analista riguardano il controllo non del suo lavoro, ma della sua psiche. Sebbene i pericoli che ho descritti si riferiscano alla distruzione che può presentarsi nel lavoro analitico, nondimeno essi sono parte dell'intero sviluppo della personalità del terapeuta. Allora il problema diventa quello di trovare la strada e i mezzi per scuotere ed esaminare l'analista in una maniera profondamente personale. Per risolvere questo problema è stato adottato il postulato che l'analista debba sottoporsi ad una specie di analisi didattica con una certa frequenza stabilita. Ma c'è molto da obiettare ad un simile regolamento. Generalmente succede, a meno che la società ana-

litica non sia molto grande, che un analista riesce a trovare difficilmente qualcuno col quale non abbia qualche sorta di interesse comune, principalmente politico, o nell'organizzazione professionale, in quella clinica o in quella accademica. Un analista di un certo grado e con una certa posizione difficilmente si aprirà ad un collega dello stesso grado e con la stessa posizione. Ci sono troppe rivalità e troppe cose in gioco per permettere un rapporto franco ed onesto. Un analista anziano difficilmente deciderà di andare da uno più giovane che si trovi all'inizio della sua professione. D'altro canto, un giovane analista che ha finalmente concluso la sua esperienza didattica e si trova all'inizio di una sua carriera indipendente, non è molto sollecitato a continuare a recarsi regolarmente per l'analisi da un collega più anziano. Corre il rischio di rimanere sempre fissato alla sua condizione di studente.

Di valore limitato è anche la discussione collegiale dei casi. Ognuno che abbia preso parte a una riunione del genere sa che non ci si avvicina quasi mai al nucleo del lavoro analitico. Ogni partecipante infatti cerca di mostrarsi, in una maniera o nell'altra, in una luce favorevole. Ancora una volta, la situazione di gruppo costella la rivalità di gruppo; la propria incertezza fondamentale a proposito di sé stessi che appartiene alla propria condizione di feriti inerente alla professione terapeutica, viene ad essere ancora più mascherata. È una maschera che può prendere le più strane forme. Un collega può sentire l'esigenza di conformarsi all'ideale di analista brillante e sceglierà quindi il materiale più complesso o il caso più difficile in modo da presentarsi sotto l'aspetto desiderato. Un altro può desiderare di mostrarsi onesto; egli lascerà allora che gli altri gli « guardino dentro » senza che lui nasconda nulla. Egli si rivela ingenuo, dando l'impressione di essere vittima dell'inconscio e dell'ombra durante il suo lavoro analitico più di quello che realmente non sia. Nella discussione dei casi si può parlare solo di questioni molto generiche, men-

tre lo sviluppo personale dell'analista rimane un argomento periferico.

Un'altra proposta è la psicoterapia di gruppo che è veramente molto utile e stimolante. Tuttavia anche qui, l'analista conosce il gioco, ha una corazza solida e sa difendersi perfettamente. Le profondità del suo animo non possono essere nemmeno scalfite; il gruppo e i suoi membri non sono cosi importanti per lui da poter penetrare nell'armatura di un serio e solido training analitico e da poter infrangere la sua corazza fatta di conoscenze scientifiche a proposito della psicodinamica individuale e di gruppo. Le mie perplessità circa questi tentativi di far fronte ai pericoli della professione analitica attraverso ogni genere di ulteriore analisi, sono molto forti. Le manifestazioni dell'ombra di cui ho già parlato riappariranno naturalmente nella nuova analisi e condurranno alle stesse complicazioni.

Forse siamo arrivati al punto in cui l'analista è costretto in tutta modestia a cercare al di là della sua professione la possibilità di proteggersi dalle tragiche conseguenze che essa porta con sé. Io penso che alla radice dell'idea che l'analista può essere aiutato nel modo migliore proprio dall'analisi, ci sia una sorta di inflazione analitica, come se l'analisi fosse il non plus ultra per lo sviluppo della psiche. E qui noi stiamo parlando dello sviluppo psichico e non della nevrosi e della terapia. L'analista che si impiglia nella propria ombra non è ammalato; non ne soffre direttamente e necessariamente come se si trattasse di una malattia. Probabilmente il suo problema d'ombra si risolve in una minore capacità di aiutare il paziente e in un difetto della sua personalità globale. Nel linguaggio psicanalitico freudiano si potrebbe anche dire che il coinvolgimento dell'analista nell'ombra è nello stesso tempo un magnifico meccanismo di difesa che protegge l'analista da un eccesso di dolore e difficoltà. Gli elementi nevrotici, distruttivi e inconsci dell'ombra archetipica non appartengono più allo psicoterapeuta. A causa della scissione

dell'archetipo egli ha scostato l'albatross dal proprio collo per appenderlo tramite una proiezione su quello degli altri, i pazienti, guadagnandone in tranquillità personale.

Dalle opere di Jung, ma specialmente dagli scritti e dagli orientamenti dei suoi discepoli, si ricava l'impressione che l'analisi sia, per eccellenza, lo strumento atto a promuovere l'individuazione. La comprensione dei processi psichici attraverso le scoperte e il linguaggio della psicologia analitica, acquista quindi una importanza decisiva. Cosi non è una gran fatica per un analista di una certa età, che ha dedicato tanti anni della sua vita all'analisi e ha lavorato tanto a lungo per comprendere sé stesso in base alle categorie della psicologia analitica, diventare, per così dire, uno « specialista nell'individuazione ». I pazienti poi rinforzano questa inflazione perché, per molte ragioni, desiderano vedere in lui una persona non solo psichicamente sana, ma anche molto avanti nel suo processo di individuazione. Desiderano cioè avere come terapeuta un mago onnisciente, o un Vecchio Saggio. Horribile dictu, questa situazione in cui l'analista viene lentamente divorato dall'ombra archetipica dell'analisi, si verifica senza che nessuno se ne accorga. L'analista sembra fare dei progressi: una parte sempre più grande del mondo, fatto di rapporti personali, di arte, della famiglia, di avvenimenti politici, si integra nella sua prospettiva analitica. Tutto diventa sempre più comprensibile. Il mandala del suo processo ha incorporato il mondo di modo che egli sente di aver realizzato in sé stesso l'unus mundus. Invece questo mandala è diventato molto simile agli antichi scudi greci, un sistema di difesa paranoico fatto di simboli dietro i quali egli si protegge dall'esistenza, o attraverso i quali l'esistenza deve passare prima di potere essere integrata. Il mondo continua a non accorgersi di nulla poiché a misura che egli diventa anziano viene sempre più rispettato come un esperto. Sebbene la sua presa sulla realtà psichica cominci a venir meno a causa di questo scudo costituito dal-

la comprensione analitica, egli crede di essere sempre più efficiente e comprensivo. Cosi non c'è pericolo che diventi nevrotico, psicotico o infelice. Appare come una persona mentalmente sana, socialmente ben adattata, ' individuata ' e di successo. In contrasto con questa pace interiore e con questa vasta comprensione, si verificano tuttavia molto spesso degli avvenimenti stranamente distruttivi proprio nella cerchia del suo mondo familiare e della sua associazione professionale. La sua interna armonia può essere stranamente accoppiata ad una rovina esteriore.

L'analista dominato dall'ombra archetipica dell'analisi ha trovato una via per venire a patti con le forze demoniache che gli hanno lasciato condurre una vita in cui i suoi propri conflitti si sono stabilizzati. In tal modo egli può entro certi limiti aiutare i suoi pazienti a raggiungere la stessa stabilità. Se si tratta di un analista didatta, i suoi risultati con i candidati evidenziano le stesse forme di stabilità. Dopo il processo dell'analisi i suoi pazienti vengono spesso ad essere liberati dai sintomi nevrotici, ma spesso diventano un po' più insensibili e più egoisti e cattivi di prima. In qualche strano modo questa ombra agisce per l'analista alla guisa di un patto col diavolo: il suo sistema analitico è stato sottoposto ad una verifica positiva perché ha liberato sé stesso e gli altri dai sintomi nevrotici, ha curato le sue ferite e sembra persino garantirgli una lunga vita. Cosi gli analisti continuano spesso a lavorare fino a tarda età, molto più tardi rispetto alle altre persone che esercitano un'altra professione. E non sono soltanto ragioni finanziarie a spingerli a continuare a lavorare, né è il desiderio di continuare a dispensare la loro saggezza agli altri. Continuano, perché, se si fermassero, l'archetipo non sarebbe più scisso. Le ferite e la malattia dei pazienti ricadrebbero su di loro diventando di nuovo parte della propria vita. Un ritorno della malattia ad una età cosi tarda potrebbe essere troppo distruttivo. Cosi, continuare a lavorare diventa una questione di vita o di morte.

Ora, la risoluzione del problema dell'ombra dell'analista non può venire « dall'interno ». Potremmo sperare che l'auto-correzione necessaria si presentasse direttamente da parte dell'inconscio attraverso del materiale compensatorio. Ma più l'analista analizza, scruta e segue le manifestazioni del suo inconscio, più cieco diventa. Tende a confermare ciò che già conosce, perché si trova immesso in un feed-back positivo. La pagliuzza del suo occhio gli impedisce di percepire le zone oscure del suo essere. Ed anche se riuscisse ad averne un barlume, le razionalizzazioni dell'autoanalisi riuscirebbero a neutralizzare queste fugaci percezioni: il suo sapere non incide in maniera da trasformarlo.

III. - **Il confronto con relazioni non-analitiche.**

Per districare l'analista da questo circolo vizioso, ritorniamo al concetto di analisi. Come abbiamo detto essa è innanzitutto una relazione, importantissima per lo sviluppo psicologico, ma non la sola. Se la relazione è cosi importante non potremmo trovare per l'analista qualcosa che conservi le caratteristiche umane delia relazione escludendone però l'aspetto analitico? In altre parole, l'analista ha bisogno di una relazione in cui il metodo analitico, o i ' meccanismi di difesa ', non possano più essere utilizzati, in cui venga posto sempre e continuamente nell'incertezza, provocato e scosso, una relazione che possa rivelargli chi egli veramente è, fargli manifestare la sua ombra, la sua debolezza, la sua ostentazione, la sua inflazione e i suoi limiti. Nella nostra tradizione etica, relazioni di questo tipo hanno avuto sempre un grande valore. Sono state chiamate amicizie. Il fatto che Socrate, Aristotele e Plutarco abbiano tanto apprezzato l'amicizia non costituisce un riconoscimento occasionale ed emotivo del sentimento. Appartiene invece al loro livello di sviluppo psicologico parallelo a quello delle loro filosofie. In base alla mia esperienza credo di poter affermare che l'amicizia pos-

sa alleviare e perfino risolvere il dilemma inerente alla vocazione analitica.

Sebbene questa soluzione possa apparire banale, è straordinario come questa « banalità » venga trascurata dagli analisti e dalla letteratura analitica. L'analista ha bisogno di una relazione simmetrica in cui possa confrontarsi su un piano di parità emotiva. Ha bisogno di avere la libertà di attaccare e di essere attaccato, di insultare e di essere insultato. Ha bisogno di partner che siano al di sopra di lui e non di persone che lui debba per forza proteggere o considerare in termini terapeutici e di cui si senta responsabile. Ha bisogno di amici che osino entrare nella sua intimità mettendo in rilievo i suoi pregi e i suoi difetti, in modo che ambedue arrivino al fondo di sé stessi. Le persone che non hanno avuto una formazione analitica generalmente si sviluppano proprio in questa maniera — cioè attraverso intense relazioni personali. L'analista potrà imparare molto dalla vita ordinaria e lasciarsi guidare da essa.

Desta meraviglia vedere quanto ciò possa risultare difficile per gli analisti. Perfino quando essi cercano di sviluppare una amicizia con un ex-paziente, la situazione, anche ad analisi conclusa, conserva sempre una certa unilateralità ed asimmetria. Gli ex pazienti, diventati ' amici ', difficilmente possono distogliere interamente l'analista dalla sua posizione difensiva. Anche i colleghi non sono necessariamente degli amici. E d'altra parte mischiare queste categorie serve solo a perpetuare l'ombra. Di fatto le relazioni tra colleghi che molti analisti mantengono, sembrano funzionare in virtù di ciò che viene omesso: non costituiscono una minaccia l'uno per l'altro dal momento che accettano le stesse premesse analitiche alla base della relazione. Gli analisti-amici spesso non sono altro che compagni, colleghi in collusione contro un vero scambio reciproco, che parlano uno stesso linguaggio fatto di scherzi e pettegolezzi che nulla hanno a che fare con l'individuazione. Non ci si confronta con l'altro per evitare di confrontarsi con

sé stessi. Ognuno dei due agisce da scudo per l'altro, mentre ambedue illudono sé stessi e gli altri sulla grande profondità e consapevolezza del rapporto, dal momento che ambedue sono analisti molto qualificati e rispettati.

Alcuni analisti sembrano mantenere delle forti amicizie che poi si rivelano in realtà delle relazioni sul tipo maestro-discepolo. Gli amici si rivelano nient'altro che dei seguaci e degli ammiratori. Perfino la vita familiare può essere trasformata da potenziale minaccia alle difese emotive dell'analista, in un altro tipo di relazione analitica. L'analista allora comincia a fare dello psicologismo e a vedere sua moglie e i suoi figli più o meno come degli analizzandi e a reagire di conseguenza. Quando anche le mogli sono state lungamente analizzate, allora il genere di relazione emotiva intesa come confronto che sto proponendo, viene inibita da ambedue le parti a causa della tendenza di tutti e due ad usare le difese analitiche. Probabilmente è proprio sulle reali amicizie che si fanno sentire gli effetti dannosi di queste distorsioni analitiche. Gli analisti infatti possono distruggere una vera amicizia trasformandola in una relazione analitica. Evadono dai problemi in essa impliciti attraverso delle formulazioni psicodinamiche. La relazione comincia ad essere analizzata e ad avere uno scopo: diventare coscienti del proprio sviluppo interiore. Comincia ad essere strumentalizzata, non viene più considerata come un fine in sé stesso. Alcune amicizie, cosi come alcuni matrimoni o altri tipi di legami, vengono profondamente disturbati quando uno dei due partner va in analisi. Sebbene questo distacco dal profondo coinvolgimento precedente possa far parte del processo di presa di coscienza, potrebbe anche essere il risultato dell'ombra distruttiva dell'analisi, la sua esclusività che inaridisce tutti gli altri legami al di fuori dell'impegno analitico.

Un'intensa amicizia può salvare l'analista dalle difficoltà irrisolte nei confronti non solo dei pazienti e dell'analisi, ma anche della sua propria oscura

distruttività. Tra amici, amore e odio fluiscono alternativamente e in maniera reciproca. L'amore riflette e da la possibilità di espressione ai pregi dell'amico, e l'odio fa lo stesso con i difetti. In questo modo possono essere raggiunti certi livelli dell'ombra in maniera altrimenti difficile. Il genere di amicizia che sto descrivendo può avere luogo al di dentro o al di fuori della famiglia. La moglie, i figli, fratelli e sorelle dell'analista possono arrivare alla sua ombra e rivelarlo in un'altra luce. La tragedia dell'analista senza bambini — e ce ne sono molti — ha molti aspetti. Uno di questi, quasi mai menzionato, è che l'analista perde un'altra possibilità di essere aiutato a venire fuori dal suo isolamento analitico, un'altra possibilità di incontrare la sua ombra.

Forse la parola amicizia è troppo ristretta. (Dal momento che il genere di relazione che intendo può ritrovarsi anche nel matrimonio o nel rapporto con i propri figli). Forse sarebbe meglio affermare in via più generica: l'analista ha bisogno di essere coinvolto e di confrontarsi in situazioni distinte dal suo lavoro analitico. Il confronto non-analitico può verificarsi sotto molto aspetti: l'arte e la musica possono sconvolgere, lo studio della storia può ispirare, un interesse verso le scienze naturali può condurre a problemi tormentosi. Ma anche qui l'analista esperto e ben difeso può costringere queste esperienze di nuovo nello schema analitico e per mezzo di una introspezione psicologica o perfino di dialoghi interiori o dell'immaginazione attiva, e in tal modo evitare il confronto che gli viene prospettato da queste esperienze. Perciò vorrei che ritornassimo alla relazione erotica in senso non analitico, come ultimo mezzo per uscire da questo vicolo cieco. Col termine « erotico » intendo riferirmi in senso generale a qualche rapporto che coinvolge intensamente. Una relazione intima confronta la personalità dell'analista con una prospettiva completamente differente e con richieste altrettanto differenti. Il confronto che una tale relazione profonda ma non sentimentale può offrirgli

è proficuo perché solo allora egli diventa vulnerabile. Inoltre è proprio in queste intense relazioni che vengono costellati i livelli più profondi dell'ombra archetipica, prova ne sia il fatto che la maggior parte di assassini, delitti passionali e tradimenti si verificano all'interno delle famiglie e tra amici intimi.

La posta in gioco è il processo di individuazione. Un analista che si sia chiuso in sé stesso, che abbia magistralmente « integrato la sua ombra » in parte vivendola, in parte proiettandola, non è più capace di stimolare nel suo paziente lo sviluppo di un significato inerente alla sua vita. Jung ha sottolineato molte volte che noi non possiamo spingerci, con un paziente, più in là di quanto noi stessi non siamo andati. Naturalmente con questo non intendeva riferirsi semplicisticamente ai sintomi nevrotici. Un analista può anche soffrire di un grave sintomo ossessivo, per esempio, ed essere capace di liberare il suo paziente da un peso dello stesso genere. Tuttavia, raramente potrà stimolare un ulteriore sviluppo nel processo di individuazione in una persona dalla quale ha fatto in modo da tenersi sostanzialmente lontano e separato. Una parte del processo di individuazione caratte-ristico dell'analista è costituita da una discussione e un confronto con l'ombra analitica. È inconcepibile che un analista si avvicini al Self o ai nucleo della sua personalità senza venire a confronto diretto con l'ombra implicita nella sua professione; poiché il compito della sua vita, la sua vocazione e la sua via verso l'individuazione risiedono solo in parte nella sua professione, nella sua attività giornaliera, proprio come accade per ogni altra persona. A questo punto sfociamo ancora una volta in un vicolo cieco; come ho cercato di dimostrare, quanto più l'analista si dedica al suo lavoro e ci si immerge, tanto più difficilmente riesce a sfuggire alla sua ombra. Il suo lo padroneggia cosi bene gli strumenti analitici, che niente può sloggiarlo; egli diventa irremovibile. Allora l'anima interrompe il suo viaggio, non più in cerca della città

d'oro. Si ritira nella sicurezza di una fortezza d'aita montagna. Ma le mura devono essere rotte e l'anima deve esserne portata fuori per riprendere il suo cammino. Il popolo di Israele non poteva rimanere a riposarsi in un campo sicuro, ma doveva continuare il suo viaggio verso la terra promessa. Solo ciò che è estraneo all'analisi offre la possibilità, di tanto in tanto, di penetrare al di là delle difese analitiche. **L'analista deve essere confrontato da qualcosa che non possa essere padroneggiato né possa resistere alla sua sottigliezza analitica.** Dal momento che l'individuazione è **un processo,** l **attivazione** dell'ombra mette di nuovo in moto tale processo. L'anima si apre nuovamente. Il processo di individuazione a questo punto non è necessariamente ricominciato, ma almeno ci sono le premesse perché ricominci.

IV. - Conclusione.

Mi rendo conto che le mie argomentazioni risultano goffe: quello che volevo dire avrebbe potuto essere espresso solo da un poeta. Il cammino psicologico dell'analista non può essere stimolato attraverso delle semplici critiche rivoltegli da chi lo circonda. Al contrario, richiede un coinvolgimento profondo in cui si alternino gioia e dolore, sorpresa e disappunto, e tutto ciò che si verifica tra due persone che sono in intimo contatto. Questi processi dell'eros e i loro effetti fecondi sulla psiche non possono essere descritti dalla scarna terminologia psicologica. Soltanto più tardi, quando tutto è già successo, tali avvenimenti possono essere formulati nel linguaggio psicologico. Ma il linguaggio analitico deve essere continuamente dissolto dall'immediatezza dell'eros. Naturalmente ciò è possibile soltanto quando ciò si verifica tra partner che si coinvolgono reciprocamente e non tra un Medico e un Paziente, un Analista e un Analizzando, un Maestro e un Allievo.

In molte professioni la specializzazione richiede che si rimanga continuamente aggiornati sulle nuo-

ve ricerche che vengono condotte nel proprio campo di studi. Ciò è particolarmente evidente nelle branche tecnico-scientifiche. Anche un medico deve « tenersi aggiornato » sui nuovi sviluppi nel campo della tecnica. Ma la scissione dell'archetipo del Medico e la sua conseguente inefficienza come terapeuta, non possono essere risolti attraverso un aggiornamento scientifico. A confronto del tecnico e del medico che cura le malattie organiche, lo psicoterapeuta si trova in una situazione ancora più difficile. La sua efficienza come stimolatore del processo psichico dipende soprattutto dagli sviluppi della sua propria personalità. A questo proposito la letteratura psicologica non può offrirgli nessun aiuto. A meno che egli non sia eccezionalmente dotato, la sua efficienza dipende dal fatto se egli abbia o no il coraggio, l'onestà e la fortuna di non sedersi confortevolmente sul trono analitico, esponendosi invece ad una intensa relazione col mondo intero.

Al momento, non conosco altre possibilità oltre l'amicizia che possano salvare l'analista dall'ombra della psicoterapia. Se ve ne sono, una cosa è certa: debbono essere estranee al lavoro analitico. Qualcuno potrebbe avanzare l'ipotesi delia meditazione. Ma anche in questa attività di genere contemplativo l'analista cade vittima della stessa ombra analitica. Forse vi possono essere delle forme di meditazione relazionate a Dio che possono rompere il circolo vizioso. Certamente, l'esperienza religiosa potrebbe essergli di aiuto, ma generalmente l'analista coscienzioso ha già approfondito il tema religioso e ha costruito la sua religione nel proprio mondo analitico; o almeno si è già costruito la sua corazza analitica, anche se poi proromperà in un sintomo. I Vangeli, l'I-Ching, Lao Tse, La Cabbala, lo Zen e perfino i riti Indio-americani sono diventati parte di questa corazza.

Per concludere, vorrei chiarire il fatto che l'atto con cui l'analista depone la sua maschera in una relazione erotica col suo ambiente non significa semplicisticamente una stimolazione della sua vita

affettiva. Non sto parlando di un contrasto tra comprensione intellettuale e esperienza affettiva. Né tutto ciò ha a che fare con il suscitare delle emozioni nell'analista in modo da stimolare lo sviluppo della sua anima. Al contrario, a me interessa curare la scissione dell'archetipo che produce un isolamento nella vita del terapeuta. È qualcosa che ha a che fare con un'apertura, attiva e appassionata, verso tutto ciò che gli viene incontro. Deve trovare un modo per esporsi al confronto della sua esistenza, il confronto psicologico più difficile. Deve essere scosso. Dalla superiore comprensione del vecchio che tutto conosce deve arrivare al socratico « non so ».

(Trad. di BIANCA JACCARINO)

* Tratto da: Spring 1970. Per gentile concessione dell'autore.