

Il Simbolo

Jolande Jacobi, Zurigo

Che cos'è un simbolo?

La parola simbolo (**symbolon**), derivata dal verbo greco **symbollo**, 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, *Christliche Symbole*. Freiburg i. B., 1933.

gno dell'essere infinito. Essi destano suggestioni, sono segni dell'ineffabile e inesauribili come questo... » (2). E così pure Creuzer: il simbolo « può, in un certo senso, rendere visibile anche il divino... Con potere irresistibile attira a sé il contemplativo e, con la forza della necessità, come lo spirito stesso del mondo, conquista la nostra anima. È una sorgente esuberante di idee vive che si agita in esso; e ciò che la ragione, unitamente all'intelletto cerca di raggiungere con una successione di inferenze, essa con il simbolismo lo conquista, unitamente al senso, totalmente e in una volta... Chiamiamo simboli queste espressioni supreme della facoltà di formazione d'immagini...; sono loro caratteristiche... l'istantaneità, la totalità, l'impenetrabilità dell'origine, la necessità. Per mezzo di un'unica parola 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. Ciononostante, 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 über die Grabersymbolik der Alteri. Si trova in: Mutterrecht und Urreligion (Kroner 1954, pag 52).

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

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

(5) Il termine simbolo è usato in duplice senso per la rappresentazione figurativa delle idee religiose e per la autorevole formulazione ecclesiastica delle dottrine religiose.

(6) Possiamo citare a: f importanti lavori sull'argomento:
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 Mysticism and Its Symbolism;

h) J. Piaget, La formation du symbole chez l'enfant. Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1945; i) E. Fromm, Il linguaggio dimenticato. Bompiani, Milano 1962; l) W. M. Urban, Language and Reality: the Philosophy 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 **semiotica**. 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 the physical world of **being**; a symbol is a part of the human world of **meaning** », e intende dire che l'uomo invece che « animai rationale » potrebbe essere definito molto meglio come « animal symbolicum ». 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. Così 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 così 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 così 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.

(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.

(14) *Ibid.*, pag. 484.

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

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.

« 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 ».

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,

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, così 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 del simbolo in uso sino a quel momento, il simbolo muore... così che esso diviene un mero segno conven-

(16) C. G. Jung, A Psychological Approach to the Dogma of Trinity and Transformation Symbolism in the 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 the 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 pre-gno di significato, giacché ciò che così 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 così grande confusione, ricordare la definizione che ne dà 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 al suo effetto e potrebbe esprimerne subito il significato... » (23). « C'è

(21) C. G. Jung, *The Philosophical Tree*, cit.

(22) A. Weis. cit.

(23) W. J. Goethe, *Theory*

.27 ibid. par. 920.

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

29 Quando Kant per esempio, nella sua « Critica del Giudizio » (Laterza, Bari 1970, pag. 215) dice che « con uno sguardo di senso interno; e quindi accolgono

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 così 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 precisamente 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 così 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).

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 psicoide 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 retrospiani 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 neppure determinato a priori: è sempre ambiguo e bipolare. Si tratta dello stesso problema già discusso a proposito della concezione del complesso in Freud e in Jung.

La differenza tra la comprensione e interpretazione personalistico-concretistica e quella 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 provocato, per lo stato psichico dell'interessato, tutte le conseguenze osservate e descritte da Freud e dalla sua scuola. Egli però è convinto che nella maggior parte dei casi questo voler comprendere i desideri infantili solo al livello concreto e realistico sia falso, e che quindi debba condurre anche a false conclusioni. Per Jung i desideri incestuosi dei bambini come quelli analoghi degli adulti, vanno intesi in primo luogo simbolicamente, come espressione della brama umana universale, ovunque presente e sempre ricorrente, del ritorno al primordiale stato paradisiaco di incoscienza, a uno stato di sicurezza libero da responsabilità e decisioni per il quale il seno materno è simbolo insuperabile. Questa tendenza regressiva non ha tuttavia solo un aspetto negativo, ma anche un aspetto positivo e cioè quello della possibilità di un superamento 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 persino necessario. L'essere procede su piani diversi, su quello materiale e spirituale, su quello biologico e psicologico ecc, che possono esprimersi reciprocamente in analogie. Soprattutto l'essere e l'accadere immateriale, 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 **semeioticamente**, come suo autoritratto, oppure **simbolicamente**, come significato spirituale dell'istinto naturale. Nel primo caso il processo pulsionale è concepito come ' autentico ', nel secondo caso come ' inautentico '... Ora, nella

(31) Vi sono comunque alcune eccezioni. Per esempio, fra gli Otte-: la pratica dell'incesto serve come prova che la - dte è stata superata e altre parole, che l'u: non è più il figlio e: madre.

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

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

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 contrario, 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, dello stadio di trattamento e della facoltà di comprendere, ossia della maturità di giudizio del paziente.

(33) C. G. Jung, *Sirra della trasformazione*,

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

(35) S. Freud *òicolo l'ia della vita quone*. Astrolabio, H;ma

(36) C. G. Jung, *Tip¹ cologici*, cit. pag. 48

(37) Un esempio molto interessante 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

... " ~ ---g. Synchrono-

- - ; - Schnitt, Arche-:
" ---- zzi Augustin : '■':
z'~e Eranos Jahr: . -
I_ - :- 19^5.

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 dalla sfera animale, di mera esistenza pulsionale, alla sfera umano-divina dell'essere creativo. Così l'intera creazione e ogni sua più piccola parte possono diventare un simbolo, che ne rivela visibilmente e in maniera plastica il senso nascosto. La psiche, come specchio ed espressione del mondo interno ed esterno, crea simboli e li trasmette da anima ad anima. « Habentibus symbolum facilis est transitus », ama citare Jung da un vecchio trattato d'alchimia, intendendo il « passaggio » tra tutti gli opposti psichici, ossia inconscio e coscienza, oscurità e chiarezza, tra illibertà e libertà e così 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'indietro, senza spazio e senza tempo (in proporzione alla distanza dalla coscienza, le categorie di spazio e tempo diventano sempre più relative fino a dissolversi interamente nell'inconscio assoluto, e a far posto a uno **scioglimento** degli eventi da spazio e tempo, in cui vige solo più la legge della sincronicità) e dall'altro sulla sua proprietà di **unificatore di coppie di opposti**, anzitutto quella della coscienza e dell'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

con la prima componente. È facile discernere una congiunzione di elementi maschili (forma) e femminili (materia prima) — poiché si tratta effettivamente di una « coincidentia oppositorum » — per cui è assai chiaro e illuminante anche l'uso degli alchimisti che designavano il simbolo come **coniunctio**, come « matrimonio », a condizione però 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, così 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.

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 specifico. Alla materia prima di immagini, al contenuto dell'inconscio viene a mancare la forza formativa della coscienza e quest'ultima si inaridisce perché non è più irrorata dalla sorgente alimentatrice dell'immagine. Tradotto nella realtà psicologica di un individuo, ciò significa che o niente dell'inesprimibile, del misterioso e del presciente delle profondità inconscie vibra più nel simbolo, in modo che il suo « senso » può essere completamente conosciuto e compreso diventando così un contenuto puramente intellet-

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

(41) C. G. Jung, *Tipiologici*, 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 così dire, dall'area dello psichico, si ritrae e conserva la sua « eterna presenza » nell'ambito psicoide, finché una nuova costellazione non richiami a nuova vita in una nuova veste, o meglio a una nuova manifestazione, e ristabilisca il contatto con la coscienza.

Jung scrive in proposito: « Non basta che un simbolo mostri la sua natura simbolica in modo appariscente, perché esso sia un simbolo vivo. Esso può avere efficacia ad esempio soltanto sulla ragione storica o filosofica... 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 così... 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).

Il simbolo è quindi una specie di istanza mediatrice dell'incompatibilità tra la coscienza e l'inconscio, un vero « mediatore » tra ciò che è nascosto e ciò che è manifesto (44). « Esso non è né astratto né concreto, né razionale né irrazionale, né reale né irreale: è sempre entrambi. » (45). Appartiene 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. Kjelrhaus (Urzahl und Ge-
oärde, 1934, pag. 58). ■
45) C. G. Jung, Psicologia-

« 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 così 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 rigidità, stasi, esso mantiene la vita psichica in continuo flusso e la trasporta verso la meta destinata. Tensione e liberazione — in quanto espressione di viva mobilità del decorso psichico — possono succedersi in ritmo costante. « Ciò che accade tra luce e oscurità — scrive Jung — ciò che unisce gli opposti partecipa a entrambi i termini e può essere 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, *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.

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

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

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 atteggiamento a un altro (48).

Simbolo come trasformatore di energia.

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

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

Jung scrive in proposito: « Non basta che un simbolo mostri la sua natura simbolica in modo appariscente, perché esso sia un simbolo vivo. Esso può avere efficacia ad esempio soltanto sulla ragione storica o filosofica... 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 così... 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).

Il simbolo è quindi una specie di istanza mediatrice dell'incompatibilità tra la coscienza e l'inconscio, un vero « mediatore » tra ciò che è nascosto e ciò che è manifesto (44). « Esso non è né astratto né concreto, né razionale né irrazionale, né reale né irreal: è sempre entrambi. » (45). Appartiene 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. KQ-
kelrhaus (Urzahl und Ge-
bärde, 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 così 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 rigidità, stasi, esso mantiene la vita psichica in continuo flusso e la trasporta verso la meta destinata. Tensione e liberazione — in quanto espressione di viva mobilità del decorso psichico — possono succedersi in ritmo costante. « Ciò che accade tra luce e oscurità — scrive Jung — ciò che unisce gli opposti partecipa a entrambi i termini e può essere 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, *Paraisus as a Spiritual Phenomenon*. 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 atteggiamento 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.

(49) C. G. Jung, *Tipi psicologici*, cit. pag. 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 così 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'accadimento 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-

:- Per libido, Jung, a
: "eranza 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).

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'interpretazione 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 così via. Gli esempi potrebbero moltiplicarsi all'infinito.

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

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

(51) C. G. Jung, Simbologia della trasformazione, cit. pag. 225-226.

(52) S. Freud, Materie fiabesche dei sogni. Si trova in: Sogno ipnosi suggestione. Newton Compton Italiana, Roma 1971 pag. 216.

metodo junghiano di interpretare i sogni al « livello del soggetto » ha così 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 così 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 riporta 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 della 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.

(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.

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

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 Psychic Energy. C. W. n. 1 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 psicologici, cit. pag. 486-48

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

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 di espressione, quanto di fonderla con quella del modello simbolico collettivo, universalmente umano.

Quando un simbolo emerge dall'oscurità della psiche, possiede sempre un certo carattere di illuminazione, spesso anzi può essere carico di tutta la numinosità dell'archetipo in esso divenuto visibile, e agire come 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 « simboli religiosi ». Essi non sono frutto di meditazione ma « prodotti spontanei » dell'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 the 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.

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 delle 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.

(61) Ibid.

(62) C. G. Jung, The Site of Psychotherapy Today. C. W. n. 10. pag. 17

(63) Si confronti il simbolismo trasformativo nella Messa Cattolica e nei mitologemi e sogni degli uomini moderni, il modello base è spesso 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 così anche oggetto dei più vari possibili tentativi d'interpretazione razionalistica » (64). L'« 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: « Il 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 ärztlichen 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 antropomorfe che in quanto tali non possono mai tener testa a una critica razionale, non si deve però dimenticare che essi si fondano su **archetipi numinosi**, ossia su un fondamento emotivo che si mostra inattaccabile dalla critica razionale. Si tratta qui di fatti psichici che si possono tralasciare ma non refutare » (70).

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.

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-

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

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

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

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

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: « Il modellamento nella mitologia è immaginifico. Scaturisce un fiume di immagini mitologiche... Vi possono essere diversi sviluppi simultanei o successivi dello stesso tema fondamentale, simili alle diverse variazioni di un tema musicale. Benché, infatti, il flusso stesso si presenti sempre in immagini, il paragone con le opere musicali conserva la sua validità, 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, bensì 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-spirituale — 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 così dire i loro pallidi derivati, i quali però, quando si addensano in un'enorme somma di opinioni medie e diventano « regole di condotta » psichica, possono accrescersi improvvisamente in potenti « -ismi ». Assoggettano allora l'uomo al loro dominio nella misura in cui egli si è allontanato ed estraniato dal suo fondamento istintuale. Tutti gli « -ismi » hanno anche un fondamento archetipico in quanto è tipico della specie umana contrapporre alla potenza dell'inconscio collettivo le potenze della coscienza collettiva. I contenuti di quest'ultima generalmente non sono — né devono essere — simboli. Al contrario si presuppone che siano puri concetti razionali; ma in quanto hanno una loro storia, anch'essi si basano su fondamenti archetipici, ragion per cui contengono inevitabilmente un nucleo simbolico. Così per esempio lo Stato assoluto è composto da individui privati dei loro diritti e da un tiranno assoluto, da un'oligarchia assoluta, che riproduce o ripete a un livello diverso un ordine sociale estremamente arcaico di natura numinosa. Tra le due grandi sfere dell'inconscio collettivo e della coscienza collettiva l'Io si trova minacciato da entrambe di inghiottimento e di sopraffazione e perciò nella necessità, per conservarsi, di mantenere, se possibile, una via di mezzo tra le due. « La coscienza dell'Io sembra essere dipendente da due fattori: primo, dalle condizioni della coscienza collettiva o sociale, secondo dalle dominanti dell'inconscio collettivo o archetipi. Questi ultimi si scindono, dal punto di vista fenomenologico, in due categorie: da un lato nella sfera pulsionale e dall'al-

(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.*

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 »; così afferma Jung (74). L'inghiottimento da parte della coscienza collettiva così 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 razionalizzato, oppure quando è scomparso dalla coscienza, ossia è di nuovo ricaduto totalmente nell'inconscio e il simbolo ha quindi perduto la sua numinosità e 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 così 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,

che tocca e commuove tutto il nostro essere, il sistema, la teoria, la dottrina, il programma, le concezioni ecc, annebbiano e seducono soltanto il nostro intelletto senza « illuminarlo ». E così più di un intellettuale soccombe alle parole d'ordine degli « -ismi » 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 così dire automaticamente, istintivamente — sulla base di concetti che abbiamo assunto dal nostro passato o dal nostro ambiente secondo prototipi e modelli tipici. Ripetiamo ciò che ci è stato tramandato, insegnato e 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 Io che è consapevole dei propri limiti e sa che, se vuole mantenere la totalità della psiche, deve rimanere legato sempre e simultaneamente, in un vivo rapporto di reciprocità, alle due sfere e cioè a quella dell'inconscio collettivo 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 fondono 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-
rsten, *Prolegomeni*, cit.
23 225.

⁶⁾ C. G. Jung, *Synchro-*
nizità, cit.

to non è possibile offrire in maniera così generica una rigorosa delimitazione perché la somiglianza di questi simboli individuali con quelli puramente collettivi è spesso così sbalorditiva che solo un attento lavoro di verifica e di confronto può distinguerli tra loro.

Il processo di individuazione, se osservato e seguito coscientemente, rappresenta un'interazione dialettica tra i contenuti dell'inconscio e i contenuti della coscienza, nella quale i simboli forniscono i ponti necessari, collegando e conciliando tra loro le contraddizioni spesso apparentemente inconciliabili delle due « parti ». Come in ogni seme è insito sin dall'inizio tutto l'essere vivente come fine nascosto, ricercato con tutti i mezzi, così 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 di empiricamente dimostrabile da parte della nostra natura inconscia. È compito della coscienza comprendere tali allusioni. Se ciò non accade, il processo di individuazione procede ugualmente; solo che noi ne cadiamo vittime e siamo trascinati dal destino verso quella meta inevitabile che avremmo potuto raggiungere con andatura diritta, se solo avessimo applicato sforzo e pazienza al momento giusto per comprendere i numina della via del destino » (77).

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

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

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'irriconeoscibilità. 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-

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 nelle 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, così 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 sperimentare nuovamente il mito come un'attività incessante delle profondità del nostro inconscio e comprenderlo rettamente, dobbiamo cominciare col tradurlo nel nostro linguaggio, 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 corrispondenti¹⁰ 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 espressione ad esso adeguata rimane l'immagine, il simbolo. Così ogni uomo e ogni epoca da ai suoi simboli una nuova veste, e quella « eterna verità » che il simbolo trasmette, può parlarci in uno splendore sempre rinnovato. La « metamorfosi degli dèi » nel nostro mondo interno ed esterno è inesauribile e incessante. Perciò si può dire con ragione che ogni tentativo di spiegazione psicologica 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

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

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).

(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, Zürich 1957. Il libro sarà pubblicato dall'editore Boringhieri che qui si ringrazia per la gentile concessione.