

# Anima\*

*James Hillman, Dallas*

« ... quando un uomo non sa quel che una cosa è, ha già una certa conoscenza se sa quel che essa *non è* ».

C.G. Jung (ultima frase di *Aion*)

Scopo del mio studio è integrare la letteratura esistente sul problema dell'Anima (1) e, poiché questa fornisce una ricca fenomenologia dell'esperienza dell'Anima, io intendo rivolgermi più specificamente alla fenomenologia finora trascurata della *nozione* di Anima. Questi due aspetti si influenzano reciprocamente: non solo le nostre nozioni derivano dall'esperienza, come affermano gli empiristi, ma è anche vero che esse condizionano la natura delle nostre esperienze. In particolare ho l'impressione che il termine « Anima » sia circondato da un certo sentimentalismo, che io sospetto inerente alla nozione stessa, e che tende a tingere delicatamente di rosa le nostre esperienze e le valutazioni che ne diamo. Perciò non possiamo correggere tale atteggiamento solo mediante l'esame delle esperienze, poiché queste sono già state falsate dalle lenti colorate che la nozione ci fornisce. Se il sentimentalismo ha le sue radici nella nozione, è lì che dobbiamo indagare. Naturalmente, quando parliamo di « Anima » ci rivolgiamo a un'ardua regione della psiche che non si presta facilmente ad alcun tipo di analisi. La difficoltà però nasce in pari misura dalla natura indefinita dell'Anima e dalla scarsa chiarezza dei nostri concetti. Jung ha sottolineato spesso il valore terapeutico dei concetti, come strumenti per cogliere, affermare e comprendere, il che significa che un modo preciso di pensare e sentire, particolarmente rispetto a qualcosa di *fascinosum*, vago ed elusivo come l'Anima, è al servizio della coscienza psicologica.

Un esame della letteratura rivela che dopo il lavoro originale di Jung sull'argomento non ci si sono stati ulteriori contributi, né critici né concettuali, e non si è neppure aggiunto del materiale tratto da osservazioni: ci si è accontentati, invece, di ripetere Jung con minore originalità e di confermarlo con un gran numero di esemplificazioni. Il concetto di Anima non è stato toccato, né sono state minimamente esplorate le sue indeterminatezze.

(1) Alla bibliografia indicata nel mio *Il mito dell'Analisi* (Milano, Adelphi, 1979, pp. 315-316 ss.) si possono aggiungere: E. Bertine, << The Story of an Anima Projection >>, in *Human Relationships*, New York, Longmans Green, 1958; M. L. von Franz, *The problem of the Feminine in Fairy Tales*, New York-Zurich, Spring Publications, 1972, e << Il processo di individuazione >>, in C.G. Jung, *L'uomo e i suoi simboli*, Firenze-Roma, Edizioni Casini, 1967, pp. 158-229. (Naturalmente l'elenco è ancora incompleto).

Si potrebbe obiettare che all'Anima si addice proprio l'indeterminatezza, dato che la sua chiarificazione concettuale impegnerebbe l'intelletto in un campo ad esso estraneo; i nostri concetti rifletterebero meglio l'Anima rimanendo vaghi. Secondo me, questa argomentazione anche troppo familiare significa che siamo caduti sciocamente nelle braccia dell'Anima e che siamo trascinati da lei. Come non dovremmo lasciare che lei ci guidi nell'ambito delle nostre relazioni personali dove, in quanto Eva, ci renderebbe troppo carnali e concreti, così non dovremmo lasciarci dominare da lei nell'ambito dell'ideazione, dove, in quanto Sophia, può renderci confusi e poco chiari (2). Possiamo infatti essere vittime di proiezioni dell'Anima non solo nel rapporto con persone ma anche con idee sentimentali che ci anebbian e ci fanno girare la testa. Nell'odierna psicologia analitica il *sacrificium intellectus* a volte si allontana dal suo autentico significato - dedicare l'intelletto agli dei - per divenire invece una liberazione dal suo peso, una certa mollezza di pensiero e indeterminatezza. Né Freud né Jung, però, hanno dovuto tagliarsi la testa per essere al servizio della psiche. Se Sophia è un aspetto dell'Anima, certamente una sottile applicazione mentale non la offende, anzi può essere uno dei compiti richiesti allo psicologo e un esercizio in cui lei stessa si diletta.

La precisione a proposito dell'Anima sembra particolarmente importante per altre due ragioni: in primo luogo perché la nostra società, e la psicologia che ne fa parte, rivelano forti tensioni per quanto riguarda il sentimento, la femminilità, l'eros, l'anima, la fantasia (tutti aspetti che la psicologia analitica ha connesso con l'Anima); in secondo luogo perché Jung ha affermato che nel lavoro psicologico individuale << il confronto [*Auseinandersetzung*] con l'Anima è l'opera del maestro » (3). Inoltre, una chiarificazione di ciò che implica la nozione di Anima può offrire la possibilità di far luce nelle confusioni individuali e sociali, comprese le mie di ricercatore e le vostre di lettori.

Jung da diverse definizioni dell'Anima, che possiamo considerare come livelli distinti, e che possiamo quindi esaminare separatamente prima di cercare di coglierne le interrelazioni. Con la parola livelli non mi riferisco a una gerarchia di fasi, o a gradi di valore, ma soltanto a delle sfaccettature che si sovrappongono le une alle altre. Non è neanche necessario trattare storicamente tutte queste nozioni, dato che non è mia intenzione seguire lo sviluppo del concetto di Anima nel pensiero di Jung. Vorrei invece considerare le varie definizioni di Anima da un punto di vista fenomenologico, facendo riferimento agli scritti di Jung come a un corpo unico, senza prestare attenzione all'ordine cronologico o al contesto in cui sono formulate.

(2) C.G. Jung, « The Philosophical Tree », in *Alchemical Studies*, C.W. 13, New York, Princeton University Press, 1967, pp. 334-335.

(3) C. G. Jung, « Gli archetipi dell'inconscio collettivo >>, in *La dimensione psichica*, Torino, Boringhieri, 1972, p. 148.

## 1. Anima e controsessualità

Jung e la letteratura junghiana usano il termine « Anima » principalmente per indicare l'aspetto controsessuale, meno conscio della psiche dell'uomo (4). « Possiamo definire l'Anima come imago o archetipo o base di ogni esperienza che l'uomo ha della donna » (5). Questa prima definizione, che pone l'Anima solo nella psiche maschile, viene rafforzata da una speculazione di carattere biologico: « L'anima è probabilmente una manifestazione psichica di quella minoranza di geni femminili che ha sede in un corpo maschile » (6). Così l'Anima diventa la portatrice e l'immagine della « totalità » (7) in quanto completa l'ermafrodito sia psicologicamente sia come rappresentante della controsessualità biologica dell'uomo.

Se l'Anima esprime la dimensione femminile carente nell'uomo, una terapia basata sul concetto di individuazione e tendente alla totalità si concentra soprattutto sullo sviluppo dell'Anima: questo, infatti, è diventato per molti psicologi analisti uno dei più importanti principi terapeutici e lo « sviluppo del femminile » ha finito per rappresentare il fondamento essenziale della psicologia analitica. Ma finché l'Anima rimane un concetto *portmanteau*, appesantito da altre nozioni (sentimento, eros, rapporti umani, introversione, fantasia, vita concreta, e altre che scopriremo andando avanti), lo sviluppo dell'Anima e l'Anima stessa non potranno che avere significati diversi per uomini diversi. Dietro l'espressione « sviluppo dell'Anima » si svolge un ricco traffico di ipotesi contrabbandate, di sottili pietismi riguardanti l'eros e di indulgenze escatologiche sulla salvezza della propria anima tramite il rapporto umano, il divenire più femminili e il sacrificio dell'intelletto.

Questo primo concetto di Anima come aspetto controsessuale dell'uomo si sviluppa nell'ambito di una fantasia di opposti (8). Uomo e donna, coscienza e inconscio, maschilità conscia e femminilità inconscia sono coppie polari. Queste opposizioni vengono ulteriormente specificate: a una coscienza giovane corrisponde una figura di Anima anziana; una coscienza adulta è correlata a una immagine di *soror* quasi coetanea; una coscienza senile trova corrispondenza in una giovane fanciulla (9). Inoltre, nella definizione controsessuale entra anche un fattore sociale. In alcuni passi di Jung (10) l'Anima si riferisce alla personalità inferiore contrapposta a quella sociale. Vi è cioè un'opposizione tra il ruolo esterno che si svolge nella vita sociale e la vita psichica inferiore. Questo aspetto meno conscio, rivolto verso l'interno e vissuto come propria interiorità personale, è l'Anima come « immagine dell'anima » (*soul-image*) (11). Quanto più un uomo si identifica con il suo ruolo biologico e sociale (Persona), tanto maggiore è il dominio dell'Anima dentro di lui (12). Come la Persona presiede all'adattamento

(4) C. G. Jung, *L'Io e l'inconscio*, Torino, Boringhieri, 1967, p. 105; *Simboli della trasformazione*, Torino, Boringhieri, 1970, p. 425; « Psicologia e religione », in *Psicologia e religione*, Torino, Boringhieri, 1979, pp. 39, 80-81.

(5) C. G. Jung e R. Wilhelm, *Il mistero del fiore d'oro*, Bari, Laterza, 1936, p. 44.

(6) C. G. Jung, « Psicologia e religione », cit., pp. 39-40. Vedi anche C. G. Jung: « Gli archetipi dell'inconscio collettivo », cit., p. 146; « Introduzione all'inconscio », in *L'uomo e i suoi simboli*, cit., p. 31; « Gli stadi della vita », in *La dinamica dell'inconscio*, Torino, Boringhieri, 1976, p. 427; *Briefe II (1946-1955)*, (A. Jaffé ed., with G. Adler), Olten und Freiburg im Breisgau, Walter-Verlag, 1972, p. 105.

(7) C. G. Jung, *Mysterium coniunctionis*, London, Routledge & Kegan Paul, 1963, pp. 356-357; *La psicologia del transfert*, Milano, Il Saggiatore, 1965, p. 141; *Su cose che si vedono nel cielo*, Milano, Bompiani, 1960, pp. 112-113.

(8) Per un breve studio sui tipi di coppie polari e sulle confusioni derivanti da una mancata distinzione, si veda C.K. Ogden (1932), *Opposition*, Bloomington, University Indiana Press, 1967.

(9) C. G. Jung, « Aspetto psicologico della figura di *Kore* », in C. G. Jung e K. Kerényi, *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia*, Torino, Boringhieri, 1972, p. 244; *La psicologia del transfert*, cit., p. 187; *Briefe I (1906-1945)*, cit., p. 244.

(10) C. G. Jung, *L'Io e l'inconscio*, cit., pp. 108-109; *Tipi psicologici*, Torino, Boringhieri, 1969, pp. 419-421.

(11) C. G. Jung, *Tipi psicologici*, cit., pp. 457-459.

nei confronti della coscienza collettiva, così l'Anima regola il mondo interiore dell'inconscio collettivo. Secondo Jung (13), nella seconda metà della vita la psicologia maschile si orienta verso il suo opposto femminile con un ammorbidimento verso « il femminile » sia sul piano fisiologico che su quello sociale: tali fenomeni sono dovuti all'Anima.

Indubbiamente l'esperienza conferma questa prima concezione dell'Anima come aspetto femminile inferiore dell'uomo. Ne vediamo le manifestazioni nelle immagini oniriche, nelle emozioni, nelle malattie sintomatiche, nelle fantasie ossessive e nelle proiezioni dell'uomo occidentale. L'Anima è la « seduttrice affascinante, possessiva, volubile e sentimentale presente nell'uomo » (14). « Essa intensifica, esagera, falsifica e mitologizza tutti i rapporti emotivi... » (15).

Tuttavia, la sindrome dei tratti femminili inferiori nella sfera personale (come anche, ad esempio, l'isteria di conversione e la mania delirante) è relativa alle dominanti culturali e allo *Zeitgeist* (« spirito del tempo »). Quadri clinici comuni al tempo di Freud e della prima psicoanalisi, oggi sono meno frequenti. L'Anima come sindrome di tratti femminili inferiori o eccessivi diventa meno evidente man mano che la cultura procede verso l'incorporazione nei suoi valori collettivi di atteggiamenti « tipicamente Anima ». Perciò non si deve identificare una *descrizione* dell'Anima strettamente legata a un periodo storico rigidamente patriarcale, caratterizzato da un puritanesimo difensivo, volontaristico, estrovertito e senz'anima, con la sua *definizione*. Anche se l'Anima esagera e mitologizza, la sua influenza sui rapporti emotivi si manifesterà in modo diverso e sarà governata da altri miti oggi che l'interiorità dell'anima e la controsessualità sono *de rigueur*. Il compito è scoprire quali descrizioni le si addicano nella nostra epoca e quali miti essa crei attualmente.

Indipendentemente dai periodi storici e dai rispettivi concetti di effeminatezza, può anche esserci un tipo di coscienza-Anima molto evoluta (ad esempio, nel trovatore, nell'attore di teatro, nel cortigiano, nel diplomatico, nel pittore, nel fiorista, nel decoratore o nello psicologo - naturalmente *cum grano salis*) che non

ha a che fare con la femminilità inconscia, ma piuttosto con una reale identità dell'Io. Un uomo può essere in gran parte governato dall'Anima senza però essere inconscio, cioè senza mostrare tratti controsessuali indifferenziati o compulsivi (16). Quindi, un uomo completamente figlio dell'Anima nel suo comportamento sociale manifesto potrebbe essere perfettamente adatto a vivere nell'ambito di una coscienza collettiva che avesse fatto posto a ciò che in questo secolo si sarebbe invece considerato soggettività animica inferiore e sensibilità femminile. Anche di fronte a fenomeni di questo tipo la psicologia analitica è in grado di sostenere la sua teoria, facendo ancora ricorso a una fan-

(12) C. G. Jung, *L'Io e l'inconscio*, cit., pp. 116-120.

(13) C. G. Jung, « Gli stadi della vita », cit., p. 427; « Concerning the Archetypes, with Special Reference to the Anima Concept », in *The Archetypes and the Collective Unconscious*, C.W. 9,1, New York, Pantheon Books, 1959, pp. 71-72.

(14) C. G. Jung, *Aion*, London, Routledge & Kegan Paul, 1974, p. 266.

(15) C. G. Jung, « Concerning the Archetypes, with Special Reference to the Anima Concept », cit., pp. 70-71.

(16) C.G. Jung, *Mysterium coniunctionis*, cit., p. 180.

tasia di opposti. In questo caso, all'Anima è polare l'Ombra maschile (17). Quando in un uomo l'Io mostra in prevalenza tratti tipici dell'Anima, il suo inconscio è rappresentato dall'Ombra maschile; se l'Io di un uomo è femminile, la sua controsessualità inconscia deve essere maschile (18).

La discussione che attualmente investe le nozioni di « maschile » e « femminile » ha favorito una distinzione dei ruoli sessuali da quelli sociali e la differenziazione di vari tipi di identità sessuale, sulla base di caratteristiche sessuali primarie o secondarie, manifeste o genetiche, fisiche o psichiche. È quindi diventato problematico definire l'Anima in termini di femminilità inferiore, dato che non siamo più sicuri di che cosa intendiamo con « femminilità », per non parlare poi della femminilità « inferiore ». Oltre a ciò, la psicologia archetipica ha posto in dubbio il concetto stesso di Io (19). L'identità dell'Io non ha un carattere unitario, ma anzi, in una psicologia politeistica, l'« Io » riflette qualcuno dei numerosi archetipi e può mettere in atto vari mitologemi. Esso può essere influenzato da una dea, da un dio o da un eroe, e manifestare stili femminili di comportamento, senza che ciò implichi una debolezza o un'imminente perdita dell'Io. L'Io di un uomo può svolgere tutte le funzioni che gli sono proprie senza essersi necessariamente strutturato sul modello di Ercole o di Cristo; senza essere capitano, padre o fondatore di città, l'uomo può muoversi nel mondo come un figlio della Luna o di Venere, conservando tutte le funzioni proprie dell'Io, come l'orientamento, la memoria, l'associazione e la propriocezione.

Poiché la fantasia degli opposti pone l'Anima in un binomio sociale con la Persona o con l'Ombra e in un binomio sessuale con la maschilità, noi tendiamo a trascurare la sua fenomenologia *per se* e troviamo difficile comprenderla se non in opposizione a queste altre nozioni (maschilità, Ombra, Animus, Persona). Siamo soliti considerare la fenomenologia dell'Anima secondo determinati schemi fissi, o dal punto di vista opposto, per cui i nostri concetti di Anima implicano sempre un rapporto compensatorio con qualche altra cosa cui essa viene connessa. Poiché le differenze tra maschilità sociale e sessuale sono ancora confuse e le nostre idee sull'Io si sono irrigidite in cliché dogmatici, tendiamo a ricavare la definizione di Anima dalle sue manifestazioni culturali e storiche, senza distinguerla abbastanza da queste. Eppure, già esisteva nella psiche la fenomenologia dell'Anima e continua a esistere indipendentemente dalla struttura psicologica in cui viene posta. Compito della psicologia archetipica è andare al di là delle descrizioni dell'Anima fornite dai vari complessi per giungere a una nozione più fondamentale.

(17) C.G. Jung, *Su cose che si vedono nel cielo*, cit., p. 111 n.

(18) C. G. Jung, «< Concerning the Archetypes...>», cit., p. 71; «< Aspetto psicologico della figura di Kore >», cit., pp. 242-243; «< The Love Problem of a Student >», in *Civilization in Transition*, C.W. 10, London, Routledge & Kegan Paul, 1964, p. 107.

(19) James Hillman, «< Verso un io immaginale >», in *Il mito dell'analisi*, cit., pp. 191-199.

## 2. Anima ed Eros

Nel tentativo di pervenire a un'idea precisa di Anima, è necessario diffidare di tutti i tratti descrittivi che le vengono solitamente attribuiti. Esamineremo anzitutto i tratti erotici (20). I contenuti e i sentimenti erotici che sono stati legati all'archetipo dell'Anima le appartengono necessariamente?

Da un punto di vista linguistico e fenomenologico, i termini *anima* e *psyché* (21) si riferiscono maggiormente all'aria, al soffio vitale della testa intesa come sacra sede del potere generativo (e più tardi come la nostra *anima rationalis* o principio intellettuale) o, come indica Jung (22), al respiro, alla rugiada, al vapore freddo e denso, perfino alla terra e alla morte (l'anima *P'o, anima telluris*), piuttosto che al fuoco e al desiderio (23). Questo carattere aereo dell'anima, come la nebbia che aleggia sulle paludi, gli uccelli acquatici, le canne sottili e i venti che le fanno ondeggiare, sono tutti elementi connessi con l'Anima da Bachofen (*he-taerism*), da Roscher nel suo *Lexicon (nymphis)*, da Emma Jung (*Naturwesen*) (24). Ho già esposto (25) alcuni aspetti fenomenologici dell'Anima e dell'Eros tradizionalmente in contrasto, che ora riassumerò brevemente. La prima è umida, vegetativa, ricettiva, indiretta, ambigua; la sua coscienza è riflessiva e fluida. Il secondo è infuocato, fallico, ardente, diretto, discontinuo e indipendente, verticale come una freccia, una torcia o una scala. L'Anima ha un legame con il passato arcaico, storico e tradizionale (26); Eros è eternamente giovane, non ha storia, anzi cancella la storia o ne crea una propria, la sua *love-story*. Mentre l'Anima cerca un isolamento meditativo - il rifugio dell'Anima - Eros tende all'unione.

Quando Jung parla di « quattro gradi dell'eros » (27) e propone una correlazione tra gli stadi della fenomenologia erotica e quattro gradi dell'Anima (Èva, Elena, Maria, Sophia), queste immagini femminili non rappresentano l'eros, ma gli oggetti del suo desiderio [*pothos*]. Ogni impulso ha una proiezione corrispondente, il fine a cui tende, un Graal che raccoglie il suo sangue. Questi oggetti contenenti possono essere raffigurati tramite le immagini dell'Anima descritte da Jung, però queste figure non sono l'eros, anche se a ognuna di esse può essere correlata una specifica qualità dell'eros. Non sono le amanti, ma le amate; sono le immagini riflesse dell'amore, attraverso le quali l'eros può vedere se stesso. Quando il nostro desiderio viene rispecchiato da una compagna di scuola o da una suora infermiera, è proprio la specificità di queste immagini dell'anima che ci permette di capire con maggiore precisione la qualità del nostro desiderio; ma la ragazzina o l'infermiera non sono il desiderio. Tali immagini sono ritratti dell'anima, attraverso i quali

(20) C.G. Jung e R. Wilhelm. *Il mistero del fiore d'oro*, cit., pp. 45-46; C.G. Jung, *Mysterium coniunctionis*, cit., pp. 241, 246-248; « La struttura della psiche » (da *Aion*), in *La dimensione psichica*, cit., pp. 174-175; « La donna in Europa », in *Realtà dell'anima*, Torino, Boringhieri pp. 89 ss.; « Il matrimonio quale relazione psicologica », in *Il problema dell'inconscio nella psicologia moderna*, Torino, Einaudi, 1971, pp. 200-201; *Psicologia analitica*, Milano, Mondadori, 1975, p. 83.

(21) La mia analisi degli antichi significati di *anima* e *psyché* si basa su R.B. Onians, *The Origins of European Thought About the Body, the Mind, the Soul, the World, Time, and Fate*, Cambridge, University Press, 1954<sup>2</sup>, capp.: « The *Psyché* » e « *Anima* and *Animus* »; vedi anche F. E. Peters, *Greek Philosophical Terms*, New York, N.Y. University Press, 1967, voce « *psyché* ».

(22) C.G. Jung, « Il problema fondamentale della psicologia contemporanea », in *La dinamica dell'inconscio*, cit., p. 372; « Gli archetipi dell'inconscio collettivo », cit., pp. 144-145; *Mysterium coniunctionis*, cit., p. 525.

(23) A causa della tipica mobilità dell'anima - un tratto primitivo che a volte è stato sufficiente per definirla - alcuni filosofi greci hanno associato la psiche con il fuoco (Atomisti); Aristotele considerava l'*orexis* (appetito, desiderio) come la causa ultima del movimento dell'anima.

(24) J.J. Bachofen, *Myth, Religion, and Mother Right: Selected Writings*, Princeton, Princeton University Press, 1967, pp. 93 ss.; W. H. Roscher, *Lexikon d. Griech. u. Röm. Mythologie*, vol III, 1 (« Pan », pp. 1392 s., e « Nymphen », pp. 500 ss.), Hildesheim, Olms, 1965;

l'eros viene condotto nella sfera psichica e può essere vissuto come un evento psichico.

Bachelard (28) associa l'Anima con la *réverie* (e attribuisce all'Animus l'attività onirica); Corbin (29) la connette con l'immaginazione; Ficino (30) con la fantasia (*idolum*) e il destino; Onians (31) con la vita e la morte; Porfirio (32) con un spirito umido e una « aerea opacità » (33). Queste fenomenologie tradizionali dell'anima, come le descrizioni lunari che Jung da dell'Anima (34), non contengono elementi erotici. Si tratta di nozioni che non identificano l'Anima con l'eros, ne attribuiscono all'anima in generale il principio dell'eros. Inoltre, secondo la tradizione classica, mentre l'Anima viene considerata una funzione interiore profondamente connessa con la vita e il destino dell'uomo, Eros invece è un *daimon* che si inserisce dall'esterno nella vita e nel destino. L'amore ci afferra e ci abbandona, ne siamo trascinati e redenti, oppure tormentati, ma ciò su cui l'amore agisce non è l'amore stesso, bensì l'anima. L'anima è il bersaglio della freccia, il combustibile per il fuoco, il labirinto in cui esso danza. È precisamente questa nozione strutturale che vorrei sottolineare: l'Anima come una *struttura archetipica di coscienza*. Come tale essa fornisce una modalità specifica di essere nel mondo, di comportarsi, di percepire, di sentire, che dà agli eventi il significato non dell'amore, ma dell'anima. Che cosa si può dire ancora di questa struttura? Quali sono i suoi caratteri differenzianti, se non sono quelli erotici?

L'Anima è interiore (infatti viene definita « chiusa » e « virginale » nelle metafore poetiche e religiose), devota ma instabile, fertile e procreativa, ma riservata (schiva, pudica, sfuggente, pura, velata - queste ultime qualità sono presenti nelle vergini ninfe e in divinità come Maria e Artemide). È propria di questa interiorità una tendenza all'approfondimento verso il basso (35) (grotte, profondità, tombe) che nella fenomenologia di Kore-Persefone la collega al regno degli Inferi. « Anima non era il termine abituale per designare il principio vitale che permane anche dopo la morte » (36). È lei che porta la nostra morte; la nostra morte risiede in lei. Anche queste formulazioni sono ben lontane da qualsiasi interpretazione dell'Anima come principio dell'eros, particolarmente dove l'eros ha assunto il significato - e non solo per Freud - di libido, pulsione di vita opposta alla morte.

Questo tipo di coscienza è condizionata dallo stato d'animo e ciò trova espressione, nella fenomenologia mitologica, nelle immagini di fenomeni naturali (nuvole, onde, acque stagnanti). La coscienza-Anima favorisce un mimetismo protettivo, l'*unione [attachment]* con qualcuno o qualcosa, di cui essa è l'eco. Ad esempio, le ninfe dei boschi che appartengono agli alberi, gli spiriti che aleggiano sulle acque, che parlano da grotte e vallate o che cantano dagli scogli o dai gorgi, e

Emma Jung, « Thè Anima as an Elemental Being », in *Animus and Anima*, New York-Zurich, Spring Publications, 1957/72. Vedi anche l'amplificazione dell'etera in connessione con l'Anima in T. Wolff, « Strukturformen der weiblichen Psyché », in *Studien zur C.G. Jung Psychologie*, Zurich, Rhein, 1959, pp. 275-276.

(25) J. Hillman, *Il mito dell'analisi*, cit., pp. 63 ss.

(26) Vedi C.G. Jung: « Anima e terra », in *Il problema dell'inconscio nella psicologia moderna*, cit., pp. 138-138; *L'io e l'inconscio*, cit., pp. 106,108; *Psicologia e alchimia*, Roma, Astrolabio, 1950, pp. 102-103; « Gli archetipi dell'inconscio collettivo », cit., p. 147; « Aspetto psicologico della figura di Kore », cit., p. 243; « Conscious, unconscious and individuation », in *The Archetypes and the Collective Unconscious*, cit., pp. 286-287. Vedi anche C. G. Jung, *Ricordi, sogni, riflessioni*, Milano, Il Saggiatore, 1965, pp. 318-319.

(27) C. G. Jung, *La psicologia del transfert*, cit., p. 24.

(28) G. Bachelard, *La poetica della reverie*, Bari, Dedalo Libri, 1972, cap. II, pp. 63-105.

(29) H. Corbin, « Mundus imaginalis », Spring 1972, pp. 6-7.

(30) M. Ficino, *Theologia platonica*, XII.

(31) R. B. Onians, *op. cit.*, pp. 168-173 e note.

(32) Porfirio, « Concerning the Cave of Nymphs », in *Thomas Taylor the Platonist: Selected Writings* (Ed. G.H.Mills e K.Raine), Princeton University Press, Bollingen Series, 1969, p. 304. Il passo, troppo lungo per riportarlo, riguarda le ninfe e le naiadi e il significato neoplatonico all'elemento umido.

in maniera ancora più evidente il *succubus*. Il fatto che l'Anima sia concepita sempre in un binomio deriva dalla sua stessa fenomenologia; ce la rappresentiamo in termini di connessione al corpo o allo spirito, oppure nel mistero madre-figlia, nella coppia maschile-femminile, in rapporto compensatorio con la Persona, in collusione con l'Ombra o come guida al Sé.

In queste coppie, come nelle immagini mitologiche, l'Anima è la partner riflessiva; è lei che nel corso degli eventi naturali offre il momento di riflessione. È il fattore psichico nella natura, idea questa che venne definita « animismo » nel secolo scorso. Noi percepiamo questo momento di riflessione nelle emozioni contrastanti che i fenomeni dell'Anima costellano: la fascinazione mista al pericolo, il timore unito al desiderio, la sottomissione ad essa in quanto destino insieme al sospetto, l'intensa consapevolezza che sono in gioco la vita e la morte. Senza queste emozioni che ci toccano profondamente, i luoghi naturali e le faccende umane cui l'anima è unita non avrebbero alcun significato. Però la vita, il destino, la morte non possono diventare « consci »; così con l'Anima viene costellata una consapevolezza del nostro fondamentale essere inconsci. In altre parole, la coscienza prodotta da questa struttura archetipica non si discosta mai dalla dimensione inconscia. La sua connessione primaria è con lo stato di natura, con tutto ciò che semplicemente è - la vita, il destino, la morte - e che può essere solo riflesso, ma mai completamente separato dalla sua impenetrabile opacità. L'Anima è strettamente legata a questo campo della mente naturale inconscia.

Una coscienza che non si eleva, che resta attaccata, che ondeggia e si libra appena sopra gli eventi naturali, viene raffigurata anche dalla farfalla. La fascinazione che la fiamma esercita sulla falena ha espresso per molto tempo il palpitante attaccamento dell'anima all'eros; e la farfalla che trae il suo nutrimento dai fiori del sentimento ha rappresentato la relazione psiche/eros. La farfalla richiama ancora l'aria come elemento naturale della psiche. Essere per aria, darsi delle arie, essere briosi o vacui, essere senza fiato, risentire dei cambiamenti della pressione atmosferica, sono tutte manifestazioni che appartengono alla sfera dell'Anima. Il volare basso nei sogni, specialmente sopra mobili o persone in una stanza (ambiente chiuso, interiore), può essere distinto dal volo tipico del *puer*, e non è necessariamente un pericoloso segno di « non stare coi piedi in terra », di inflazione o di essere fuori dal corpo. Ritengo che questo modo di volare faccia parte della fenomenologia dell'Anima e che l'aria sia un elemento appropriato a particolari condizioni psichiche. Il volare basso nei sogni infantili è, secondo me, un annuncio della coscienza-Anima (37).

Come la farfalla, la coscienza-Anima passa attraverso delle fasi, un processo, una storia. Essa è uovo, verme,

(33) Per l'Anima come «< fumo » vedi C. G. Jung, *Psicologia e alchimia, cit.*, p. 304.

(34) C. G. Jung, *Mysterium coniunctionis, cit.*, pp. 129-183.

(35) G. Bachelard, *op. cit.*, p. 75: « ... l'anima si illumina e regna scendendo verso il profondo dell'essere. Scendendo, sempre scendendo, si scopre l'ontologia dei valori d'anima ».

(36) R. B. Onians, *op. cit.*, p. 170 n.

(37) Su Anima e aria vedi C. G. Jung, « Lo spirito Mercurio », in *La simbolica dello spirito*, Torino, Einaudi, 1975, pp. 76-78; *Paracelsus as a Spiritual Phenomenon*, in *Alchemical Studies, cit.*, p. 163-164.



bozzolo, ali scintillanti, ma non solo in successione, bensì contemporaneamente in ogni istante. Il nostro modo di considerare i fatti e le immagini sempre in termini di evoluzione, ci spinge a vedere prima di tutto lo sviluppo, dimenticando che nel regno dell'immaginabile tutti i processi inerenti a un'immagine le appartengono in ogni momento. Non vi è soltanto una *coincidentia oppositorum*, ma anche una coincidenza di processi. Tutte le fasi sono contemporanee; non c'è un prima e un poi, un meglio e un peggio, una progressione e una regressione. La storia dell'anima è costituita da una serie di immagini sovrapposte, la cui interazione sarà orientata verso la crescita dalla Madre, verso il futuro dal Fanciullo, e dall'Eroe verso un'epica evolutiva di conquista. Poiché la nostra coscienza è del tutto schiava di queste strutture archetipiche, noi riusciamo a vedere una fenomenologia di fasi solo nei termini di uno sviluppo, come se la farfalla stesse facendo un pellegrinaggio morale. Ma aver tratto un'immagine dalla natura non significa darne necessariamente un'errata interpretazione naturalistica. *Psyché* come farfalla non implica affatto che si consideri l'anima dal punto di vista evolutivo.

Nonostante queste distinzioni tra eros e psiche e una caratterizzazione della psiche indipendentemente dall'eros, restano naturalmente le signore del piacere che lanciano il loro richiamo sensuale nei nostri sogni. Esse sembrano erotiche in se stesse, e offrono così una base fenomenologica per la nozione di Anima come eros.

A questo punto credo sia bene ricordare che non tutto ciò che è femminile è necessariamente Anima e che tutto ciò che è Anima non si riferisce necessariamente a Venere. La fenomenologia di Venere nei sogni e nelle fantasie viene nobilitata dalla parola « anima », che sopravvaluta l'aspetto afroditico della psiche e allo stesso tempo sottovaluta Venere come tale. La prostituta che appare in un sogno è soltanto una prostituta. Essa può anche acquistare un significato psicologico più profondo (38) come immagine archetipica in se stessa, senza bisogno di essere l'Anima, la mia Anima signora, psicopompo del Sé, cioè a meno che non sia *numinosa* (39) e che non presenti tutte le affascinanti e ambigue bipolarità che caratterizzano l'archetipo dell'Anima (40): vecchia e giovane, eterea e carnale, cultura e natura, innocente e abietta, intima e occulta. Non rendiamo giustizia alla complessità dell'Anima chiamando « immagine dell'Anima » ogni prostituta che appare nei nostri sogni; e nello stesso tempo trascuriamo Afrodite come autentica struttura di coscienza, quando la psicologizziamo in una « figura d'Anima ».

Prendere sul serio il regno archetipico di Afrodite e i suoi modelli di comportamento significa prenderli *come tali*, senza inflazarli o confonderli con l'anima. Le figure seducenti di questo tipo portano nel regno di

(38) Per la « grande prostituta » (*meretrix*) nell'alchimia, vedi C. G. Jung, *Mysterium coniunctionis*, cit., p. 146.

(39) C.G. Jung, « Gli archetipi dell'inconscio collettivo », cit., p. 146.

(40) C. G. Jung, « Aspetto psicologico della figura di *Kore* », cit., pp. 242-244.

Venere, come nel caso di Ulisse che fu condotto da Calipso e da Circe, o di Michael Maier che visitò le case planetarie (41). Però, nell'Odissea e nell'alchimia di Maier, Venere non sta a rappresentare l'anima:

infatti Ulisse ha come guida Atena e lo psicopompo di Maier è una sibilla, cioè l'anima come comprensione psicologica piuttosto che come eros. Evidentemente l'anima implica qualcosa più di Venere e viceversa.

Da un lato, infatti, attribuendo l'anima a ogni pulcino o stupida ochetta che entri nella nostra fantasia, non facciamo altro che caricare tali immagini, e i rapporti umani in cui esse appaiono, di significati sproporzionati. Conferendo valori di anima a faccende che riguardano solo Venere, gli analisti servono questa dea come mezzani, e nello stesso tempo associano ai piaceri della vita la gravità di un concetto come « sviluppo dell'Anima ».

Venere, d'altra parte, non può essere evitata e deve avere ciò che le spetta. L'uomo moderno ha accumulato un grosso debito verso Afrodite, che oggi esige il pagamento a un tasso altissimo. È come se ella chiedesse veramente le nostre anime, per ripagarsi di tutti i secoli in cui le sono state negate dalla repressione giudaico-cristiana. È meglio però saldare i conti con la vera moneta di Afrodite: pagando con indulgenze dell'anima, si froda il prezzo reale. È molto più agevole, infatti, visitare la sua casa planetaria in nome dello sviluppo dell'Anima che non sopportare malattie veneree, confusioni, perversioni, vendette, furie e piaceri soporiferi, per il solo vantaggio della dea dell'amore. Credo che l'attuale confusione tra anima ed eros nell'ambito della psicologia analitica abbia la sua origine nella prospettiva archetipica di Afrodite. Lei infatti insisterebbe perché i fenomeni fossero visti attraverso gli occhi di Eros, suo figlio. La dea vorrebbe che suo figlio rimanesse per sempre al servizio di una visione afroditica dell'anima e della femminilità; essa ha interesse soprattutto a trattenere Eros sul lato femminile della *coniunctio*. E l'erotismo di Eros, rimasto al suo fianco, viene stimolato in modo afroditico, provocando la caratteristica sessualizzazione dell'eros nella nostra coscienza attuale. (L'Eros socratico - da cui Jung dice di aver tratto l'espressione (42) - è decisamente maschile; ha Hermes nella sua genealogia e quindi ha scopi diversi rispetto a Eros figlio di Afrodite, che per Socrate era solo una fase dell'attività erotica).

Ancora non è stata riconosciuta l'influenza di Afrodite sul concetto di Anima nella psicologia analitica. Spesso sembra che il regno dell'Anima non sia altro che il regno di Afrodite, costituito da relazioni erotiche, o anche nella forma che prendono quando entrano nella sfera di Elena, ritenuta nell'antichità un'incarnazione di Afrodite stessa. Noi crediamo di trovare qui l'anima e qui la sviluppiamo. L'aspetto Elena-Afrodite influisce a tal punto sulla nostra idea di Anima che lo stesso

(41) C. G. Jung, *Mysterium coniunctions.cit.*, pp. 224-235.

(42) C. G. Jung, *Briefe II (1946-1955)*, cit., pp. 81 s..

Jung, scrivendo dei quattro stadi dell'erotismo (43), dà soprattutto a Elena la qualifica di « figura d'Anima ». Il paradigma di questo esercizio erotico è il transfert, a cui sia Freud che Jung attribuiscono inizialmente un carattere afroditico. Così avvenne al principio nella clinica di Charcot a Parigi. Jung però riconobbe l'influenza di città come Parigi e Vienna sulla formulazione degli eventi psichici e, separando la scuola di Zurigo (una città dove Venere è meno di casa), egli concentrò la sua attenzione sul concetto di libido, ribattezzandola energia psichica. Delibidizzando la base della teoria psicoanalitica, la premessa archetipica dell'inconscio veniva trasferita da Afrodite a Hermes-Mercurio e i moti dell'anima venivano così separati dall'erotismo sessuale e dal concretismo personalistico di Afrodite.

Eppure Afrodite determina ancora il nostro modo di vedere. Accogliamo sempre con gioia il suo colore verde (44) nelle fantasie e nei sogni, denunciando così fino a che punto Venere ha colorato la nostra percezione degli eventi psichici. Li vediamo infatti attraverso le lenti verdi del suo mondo, della crescita, della natura, della vita e dell'amore, e abbiamo la tendenza a dare all'individuazione il significato di una crescente bellezza e armonizzazione dell'anima. Non ci sorprende affatto che la psicoterapia contemporanea - gruppi d'incontro, di sensibilizzazione, terapia della Gestalt e reichiana - sia arrivata alla fine a una completa manifestazione di Afrodite: tecniche non verbali, nudità, contatto, consapevolezza corporea, orgasmo.

Noi possiamo anche avere una buona conoscenza di come Afrodite si manifesta nel mito e nella nostra esistenza personale, però sappiamo troppo poco del modo in cui governa le premesse e le conclusioni del nostro pensiero. Crediamo ingenuamente che queste si basino su fatti empirici, ma proprio il ricorso a fatti sensibili e concreti è dovuto al suo stile di coscienza: i « fatti » erotici sui quali costruiamo le nostre idee sono sue creazioni. L'evidenza empirica non si trova mai semplicemente in una serie di dati obiettivi, come se fossero pietre lunari in attesa di essere raccolte; in realtà essa fa parte della stessa prospettiva archetipica che è alla base della premessa psicologica di partenza:

noi troviamo ciò che stiamo cercando e vediamo solo ciò che le difese percettive presenti nella struttura archetipica della nostra coscienza ci permettono di vedere. Quando le nostre premesse e le nostre osservazioni hanno carattere afroditico, nell'anima non scorgiamo altro che desideri sessuali. Un esempio eccellente è fornito dall'aspetto afroditico dell'Anima nel saggio di Jung sul transfert (45).

Afrodite può aver dato la giusta prospettiva al transfert e può anche aver aperto una strada al rimosso (nella nostra cultura tra il 1870 e il 1960), ma non è l'unica, né la principale prospettiva dell'Anima. Atena, Arte-

(43) C. G. Jung, *La psicologia del transfert*, cit., p. 24.

(44) C. G. Jung, *Simboli della trasformazione*, cit., p. 425; *Mysterium coniunctionis*, cit., p. 288.

(45) C. G. Jung, *La psicologia del transfert*, cit., pp. 85 ss.

mide, Era e Persefone producono idee dell'anima che possono rivelarne aspetti diversi. Porre eventi dell'Anima sull'altare di Afrodite significa mettere di nuovo Psiche al suo servizio, come all'inizio della favola di Apuleio, mentre sappiamo che il punto chiave del suo svolgimento successivo consiste in un progressivo allontanamento da Afrodite, sia da parte di Eros che di Psiche.

Se l'Anima viene definita come fattore eros, siamo sempre costretti a considerare l'eccitazione sessuale come un messaggio dell'anima che non può essere ignorato - chi mai respingerebbe il richiamo della propria anima? Inoltre siamo costretti a pensare che i rapporti umani e i nostri entusiasmi più accesi siano tutti ispirati all'Anima, mentre in realtà non è tanto l'umore riflessivo dell'anima a provarli, quanto l'eros che la seduce. Dobbiamo però ammettere che, benché l'Anima non sia eros, la sua prima inclinazione è verso l'amore. Essa seduce per essere accesa, incendiata, illuminata; così lei si fa avanti allo scopo di trasformare la pura riflessione in una connessione, e ha a sua disposizione un'incredibile serie d'immagini voluttuose per attirare a sé l'eros, per compiere ciò che Platone chiamava « generazione », ossia per « fare anima ». Tuttavia, anche se l'amore è indispensabile all'anima, come sostengono i teologi e confermano gli psicoterapeuti, e benché sia propria attraverso l'anima che accogliamo l'amore, l'anima non è amore.

Quando distinguo anima ed eros negli opposti di umidità e fuoco, serpente e lepre, uccello acquatico e colomba, riflessione e desiderio, fantasia e impulso, natura e spirito, mente e attività, profondità e ascesa, io seguo il principio alchimistico secondo cui soltanto ciò che è stato adeguatamente separato può essere poi ricongiunto.

### 3. Anima e sentimento (46)

Oltre l'eros, anche il sentimento è stato generalmente attribuito all'Anima, come se essa fosse l'archetipo della funzione di sentimento. Questa confusione ha varie radici: la prima e più semplice si trova nell'idea di inferiorità. Quando nell'uomo la funzione di sentimento è inferiore (come viene generalmente sostenuto nell'ambito della psicologia analitica), essa si fonde con l'Anima, quale aspetto inferiore controsessuale dell'uomo (47). Crediamo allora di differenziare l'Anima *attraverso* la differenziazione del sentimento, mentre in realtà dovremmo distinguere l'Anima dal sentimento, dai rapporti umani, dalle valutazioni personali proprie del sentimento, che confinano l'Anima nel mondo sentimentale personalistico di Elena (48).

Un'altra fonte di confusione tra l'Anima e il sentimento deriva da un'idea, che solo raramente si riscontra in Jung (49), ma che è stata ampiamente divulgata dopo di lui da altri analisti, e cioè che il sentimento sia

(46) Per una discussione più completa vedi il mio « The Feeling Function », seconda parte di *Lectures on Jung's Typology* (con M. L. von Franz), New York-Zurich, Spring Publ., 1971, *particolarmente* il paragrafo « Feeling and the Anima », pp. 121-129.

(47) C. G. Jung, *Psicologia e alchimia*, cit., p. 136; « La struttura della psiche » (da *Aion*, cit., p. 192; *Psicologia analitica*, cit., p. 84.

(48) C. G. Jung, « Anima e terra », cit., pp. 134-135; *La psicologia del transfert*, cit., pp. 24-25; *Briefe I* (1906-1945), cit., pp. 333 s.

(49) C. G. Jung, *Tipi psicologici*, cit., p. 393: « Anima e terra », cit., p. 136; *Briefe I*, cit., p. 77.

una prerogativa femminile (le donne si trovano più a loro agio nel mondo del sentimento; gli uomini apprendono il sentimento dalle donne; lo sviluppo del femminile passa attraverso la funzione di sentimento). Dato che l'Anima è femminile per definizione, allora il sentimento si riferisce all'Anima. Il passo successivo di questi ragionamenti spuri, basati su premesse discutibili, consiste nell'equazione: sviluppo dell'Anima = sviluppo del sentimento, ma dietro di essa si nasconde ancora l'idea dell'eros, visto come forza interna sia all'Anima che alla funzione di sentimento.

Ma come l'Anima non è l'eros, né la sua rappresentazione psichica, così non è stato mai dimostrato - ne empiricamente, né logicamente, né fenomenologicamente - un qualche rapporto tra il sentimento come funzione psicologica e il dio-demone Eros o l'eros come principio archetipico. Questa funzione opera invece soprattutto nell'ambito dei sentimenti e gli psicologi ne hanno individuati almeno 1500 tipi diversi, di cui solo alcuni hanno a che fare con l'eros. Collegare il sentimento o l'Anima al principio dell'eros significa mettere troppi eventi su un solo altare, considerandoli tutti amore. Tale atteggiamento non solo rivela un preconcetto cristiano - nel senso di limitarsi entro la sola prospettiva dell'amore - ma porta a valutare aspetti autentici dell'Anima unicamente dal punto di vista dell'amore. L'odio, il sospetto, la gelosia, il dispetto, la repulsione, l'inimicizia, la delusione, il tradimento, la crudeltà, la misantropia, il ridicolo, hanno tutti la loro parte nell'esperienza dell'Anima. Questi sentimenti sono caratteristici di molte figure di streghe o creature a sangue freddo che troviamo nelle leggende e nella poesia - nei nostri sogni e nella nostra esistenza - dove simili emozioni << negative » sono ben lontane dall'eros e dalla funzione di sentimento che sarebbero adeguati alla mediocre delicatezza dell'umanesimo cristiano.

Una fonte ulteriore di confusione tra l'Anima e il sentimento è nell'idea di relazione, Jung parla spesso dell'Anima come funzione di relazione, affermando tra l'altro che l'Anima è il fattore che può dare « alla coscienza maschile relazione e connessione » (50), ma solo raramente egli descrive il sentimento come relazione (51), considerandolo piuttosto una funzione valutativa. Nella psicologia analitica, invece, si tende a sottolinearne proprio l'aspetto di relazione. Si parla generalmente del sentimento come dello strumento che permette i rapporti interpersonali e tra l'individuo e il suo mondo esterno ed interno: « avere poco sentimento » e « essere irrelati » sono diventati sinonimi.

Quindi l'Anima e il sentimento vengono confusi tra loro perché si parla di entrambi come di funzioni di relazione.

In realtà i due significati di relazione, attribuiti rispettivamente all'Anima e al sentimento, coincidono solo raramente. Ma secondo una certa psicologia analitica

(50) C. G. Jung, « La struttura della psiche » (da *Aion*), cit., p. 176. Vedi anche « Contributo allo studio psicologico della figura del Briccone », in P. Radin, C. G. Jung, K. Kerényi, *Il Briccone divino*, Milano, Bompiani, 1965, p. 200; « Introduzione all'inconscio », in *L'uomo e i suoi simboli*, cit., p. 31; C. G. Jung e R. Wilhelm, *Il mistero del fiore d'oro*, cit., p. 47.

(51) C.G. Jung, *La psicologia del transfert*, cit., p. 159.

attuale, essi sono completamente fusi e quindi « Anima = relazione = sentimento » è diventata la formula elementare, anzi la panacea. Prima di inghiottire dosi intollerabili di questo dolce elisir o prima di prescriverlo ai nostri pazienti, esaminiamone gli ingredienti.

*L'Anima come relazione* si riferisce a quella configurazione mediatrice tra il personale e il collettivo, tra la realtà attuale e l'aldilà, tra l'orizzonte conscio individuale e il regno primordiale dell'immaginale, le sue emozioni, immagini, figure e idee. Qui l'Anima svolge la funzione di mediatrice e psicopompo, ed è questa che determina la qualità della relazione. Quindi, la relazione governata dall'Anima mostrerà una paradossale oscillazione tra desiderio e trepidazione, coinvolgimento e volubilità, fede e dubbio, nonché un senso profondo di significatività personale dovuto all'importanza dell'anima immaginale in generale. Altra caratteristica fondamentale, oltre ai paradossi emotivi e alla enorme significatività, è la misteriosa autonomia - la fondamentale inconsapevolezza - della relazione animica, poiché un rapporto di questo tipo riflette l'Anima come un ponte verso tutto ciò che è sconosciuto.

L'Anima come funzione di relazione è ben lontana dalla situazione di rapporto e sembra veramente strano che possa essere stata considerata utile nei rapporti umani. In tutte le sue forme classiche essa è una creatura non umana o semiumana, i cui effetti allontanano dalla dimensione personale. Essa genera stati d'animo, distorsioni, illusioni che servono al rapporto umano solo quando le persone che vi sono coinvolte condividono gli stessi umori o fantasie. Se vogliamo « entrare in rapporto », l'Anima deve andar via! Niente disturba più dell'Anima il vero sentimento tra le persone, e anche quando in una relazione entrano le sue presunte forme superiori (Diotima, Afrodite, Urania, Maria, Sophia), c'è un'atmosfera regale che opprime e il suo ruolo di psicopompo viene oscurato da un'enfaticizzazione psichica.

Il *sentimento come relazione* è tutt'altra questione. Si riferisce a quella funzione che pone soggetto e oggetto in un *rapporto* valutativo: lo esprimo una valutazione su di te, oppure un evento viene percepito dalla mia scala di valori in un modo particolare (« sentimento ») che mi permette di riconoscerne l'importanza rispetto ad altri eventi. « Relazione » qui si riferisce a un processo relativamente costante di giudizio e valutazione che si svolge tra la coscienza e il suo contenuto. Grazie a questo processo si stabilisce una relazione tra la coscienza e il contenuto e tra i contenuti stessi. (Anche il pensiero, che è una funzione razionale, istituisce relazioni; anch'esso discrimina, ordina e crea connessioni coerenti tra contenuti e tra soggetto e oggetto. Naturalmente, queste relazioni sono basate sui principi del pensiero e non sono sentite come valori).

Il rapporto di Giorgio e Maria dipende dalla specificità

della loro rispettiva natura. Il loro modo di essere in relazione riflette il processo vivente del loro sentimento, e il loro rapporto è unico. Se fosse l'Anima a determinarlo, in esso non scorderemmo più un riflesso delle loro personalità ma piuttosto una fantasia archetipica che si manifesta tramite loro. In questo caso essi diventano attori collettivi che mettono in scena una fantasia inconscia, rappresentano cioè la parte degli amanti, dei contendenti, dei colleghi, oppure i ruoli di madre-figlio, padre-figlia, infermiera-malato, ecc. Alla funzione di sentimento subentra quindi la fantasia dominante e la complessità specifica del rapporto tra Giorgio e Maria viene rappresentata in un dramma archetipico diretto dall'Anima. Ma qual è il suo scopo? Essa pretende che l'uomo rispetti il suo modo non umano, più ampio e fatale, di entrare in relazione con fattori impersonali, archetipici che precedono il sentimento umano.

La confusione tra Anima e sentimento porta il suo contributo a quel sentiero fiorito della psicoterapia analitica che considera la cura d'anime come un tipo particolare di coltivazione dell'Anima, cioè come sviluppo del sentimento. Ma la coltivazione dell'Anima, o il « fare anima », per usare un'espressione più ampia, consiste soprattutto in un processo molto complesso, basato sull'attività fantastica e sulla comprensione, nel quale l'evoluzione del sentimento entra solo in parte. E probabilmente il sentimento che si sviluppa nel « fare anima » è più impersonale che personale, poiché si tratta di una maggiore sensibilità al valore specifico dei contenuti e degli atteggiamenti psichici. Questo sviluppo *non* procede dall'impersonale al personale, al relato e all'umano; il movimento si dirige piuttosto dalla sfera limitata del mio mondo umano empirico e dei miei interessi personali verso eventi archetipici che pongono il mio ambito personale ed empirico entro una struttura maggiormente significativa. Questa diversa prospettiva non viene data dal sentimento o dalla relazione, ma dall'Anima; la sua fantasia mitologizzante e la sua funzione riflessiva parlano di vita, destino, morte. Essa non conduce al sentimento umano, ma lontano da esso. L'Anima, in quanto funzione di relazione tra coscienza e inconscio, interrompe il fluire del sentimento cosciente, rendendolo inconscio, e trasforma ciò che è umano in non umano. Essa pone nella nostra mente cose diverse da quelle appartenenti al mondo umano. Se oggi Dante e Petrarca iniziassero una psicoterapia, non si direbbe loro che Beatrice e Laura sono proiezioni di un'Anima immatura, irreali, regressiva, e che rivelano un livello inferiore del sentimento e un'incapacità di rapporto con la donna e « il femminile »?

Per quanto mi riguarda, aspetto ancora una dimostrazione convincente del fatto che una lucertola che appare in sogno debba progressivamente trasformarsi

in un essere a sangue caldo e una iena in qualcosa di più gentile, oppure che l'immagine di una fanciulla implichi la necessità di sviluppare sentimenti più maturi e che le figure inquietanti di una strega o di una donna dall'aspetto meschino o primitivo debbano raggiungere livelli umani superiori per mezzo del sentimento e dei rapporti personali.

In questi esempi, ironicamente e forse anche tragicamente, le immagini reali (d'Anima?) della lucertola, della fanciulla, della donna primitiva non sono oggetto di alcun sentimento, né vengono valutate col sentimento in se stesse, per quello che sono; vengono invece depauperate in nome di uno sviluppo del sentimento-Anima e tutto il sentimento viene impiegato per la loro evoluzione e trasformazione in qualcosa di più umano. È come se alle immagini dell'Anima venisse continuamente applicato il mito cristiano dell'incarnazione, cioè come se esse dovessero seguire il modello secondo cui il non umano diventa umano (incarnazione di Dio) e ogni fattore psichico dovesse entrare nei rapporti umani. È ridicolo, naturalmente; eppure, porre lo sviluppo dell'Anima sulla stessa via dello sviluppo del sentimento, nel senso umanistico in cui viene inteso oggi, non significa altro che uccidere gli animali, i *daimones*, gli dei, cioè trasformare la sacra *numinosità* di un'immagine archetipica in qualcosa di innocuo, di sano e di laico. La psicoterapia analitica, con la sua tendenza a umanizzare le immagini e a trasformare in relazioni le realtà archetipiche, non solo è rimasta prigioniera del darwinismo, ma anche della forma più semplicistica di laicismo secondo il quale l'uomo costituisce la misura e gli dei sono le aberrazioni. Ma gli dei non hanno sempre avuto un aspetto aberrante e distorto? Non hanno sempre avuto strane forme animali, grottesche, bizzarre e terrificanti? Chi dice che debbano avere sangue caldo o addirittura sangue di tipo umano? Considerare le strane immagini della psiche come segnali della necessità di sviluppare il sentimento porta direttamente nell'« errore umanistico » di vedere la psiche come una funzione dell'essere umano, con il compito di servire la sua vita e le sue immagini umanizzate. Io personalmente vedo ancora il rapporto tra l'uomo e la sua anima dal punto di vista opposto, come nella più pura tradizione platonica, in cui l'uomo è una funzione della psiche ed è suo compito servirla. Il vero terapeuta della psiche, che etimologicamente vuoi dire « servitore dell'anima », traduce gli eventi umani nel linguaggio della psiche e non la psiche nel linguaggio dell'umanesimo.

Sul fronte dell'umanesimo laico della terapia sventola la bandiera del sentimento. Dove la Chiesa e poi la psicoanalisi non sono riuscite a eliminare i diavoli, sarà la « relazione personale in un contesto umano » a completare l'opera. L'Anima diventerà socialmente presentabile e adattata; ma se, come dice Jung (52),

(52) C.G. Jung e R. Wilhelm, *Il mistero del fiore d'oro*, cit., p. 40.



« gli Dei son divenuti delle malattie », allora sanare l'anima dalle sue immagini non umane e irrelate potrebbe anche privarla delle sue divinità. Confondere l'Anima col sentimento e tendere all'umanizzazione attraverso il sentimento non è affatto psicoterapia, ma rientra piuttosto nella malattia dell'anima, nella psicopatologia del laicismo contemporaneo. Dobbiamo ancora scoprire quale figura archetipica si è impadronita della coscienza con il richiamo sentimentale dell'umanesimo e del sentimento. Sappiamo soltanto che non si tratta di Eros, il quale preferisce l'oscurità e il silenzio alla « relazione », alla « partecipazione », alla « comunicazione ». Eppure, la terapia è influenzata da qualche forza archetipica che spinge a interpretare il dinamismo psichico delle nostre immagini e le loro forme demoniache e animali in termini di rapporti sociali e personali, e provoca un senso di colpa per l'« essere irrelati ». Io sospetto che tale forza sia Era, in particolare nella sua forma di Ebe, « giovane sposa ».

#### 4. Anima e femminile

Affrontiamo ora due definizioni che mettono in discussione l'Anima come immagine della struttura genetica controsessuale dell'uomo e dell'esperienza che egli ne ha. Jung chiama l'Anima « archetipo del femminile » (53) e « archetipo della vita » (54) e propone delle analogie tra l'Anima, lo *yin* (55) e l'anima *p'o* della filosofia cinese (56), nonché tra l'anima [See/e] e le idee indiane di *Maya* e *Shakti* (57). E ancora, mette in relazione l'Anima con la Sophia (sapienza) gnostica (58).

A questo livello riesce difficile attribuire l'Anima soltanto al sesso maschile. Il « femminile » e la « vita », così come le analogie cinese, indiana e gnostica, riguardano in uguale misura l'uomo e la donna. Si tratta infatti di un livello archetipico dell'Anima, " l'immagine archetipica femminile » (59) e un archetipo, in quanto tale, non può appartenere solo alla psiche di uno dei

due sessi. Si potrebbe anche andare oltre, dato che non possiamo essere sicuri che gli archetipi siano soltanto psichici, che facciano parte del solo regno della psiche, a meno che non si estenda in primo luogo la psiche al di là delle differenze sessuali, poi al di là della persona umana e della dinamica psicologica (compensazione) e infine anche oltre la psicologia. Jung ha già compiuto questa estensione definendo l'archetipo un fattore psicoide e affermando che gli « archetipi hanno... una natura *che non possiamo definire con certezza ymichica* » (60). Quindi, una nozione adeguata di Anima esige che si guardi al di là dell'umanità, del singolo uomo e della psiche. Qui però non ci interessa una metafisica o una metapsichica dell'Anima, ma soltanto comprendere che essa, come archetipo, ha una dimensione troppo ampia per essere contenuta nell'idea di controsessualità. L'Anima, liberata da questa definizione restrittiva, riguarda anche la

(53) C.G. Jung, *Simboli della trasformazione*, cit., p. 265 n.; « Aspetto psicologico nella figura di Kore », cit., pp. 242-243.

(54) C. G. Jung, *Mysterium coniunctionis*, cit., pp. 452 e 233; « Gli archetipi dell'inconscio collettivo », cit., p. 145.

(55) C. G. Jung, « Concerning the Archetypes... », cit., pp. 59-60; *Psicologia e alchimia*, cit., p. 56; C. G. Jung e R. Wilhelm, *Il mistero del fiore d'oro*, cit., p. 42; « The Philosophical Tree », cit., p. 340 n.

(56) C. G. Jung, « Concerning the Archetypes... », cit., p. 59; C.G. Jung e R. Wilhelm, *Il mistero del fiore d'oro*, cit., p. 44.

(57) C.G. Jung, « The visions of Zosimos », in *Alchemical Studies*, cit., pp. 94-95; « Paracelsus as a Spiritual Phenomenon », cit., pp. 180-181; *Mysterium coniunctionis*, cit., p. 473; « La struttura della psiche » (da *Aion*), cit., p. 170.

psiche della donna.

Secondo la prima nozione (controsessualità), le donne non hanno un'Anima. « L'Anima, di genere femminile, è una figura che compensa la coscienza maschile » (61). « Fra le immagini dell'inconscio femminile non si trova la medesima figura » (62). Infatti, secondo la legge degli opposti, le donne hanno un Animus.

Che dire allora delle « donne Anima », quelle donne che rappresentano l'Anima per l'uomo e che la psicologia analitica chiama « tipi Anima » (63)? Jung afferma che esse si adattano particolarmente bene al ruolo di Anima poiché in se stesse sono vuote (64), per cui accolgono le proiezioni dell'uomo, rispecchiandole e imitandole: in tal modo la donna interiore dell'uomo viene incarnata in un tipo Anima.

Credo che questo sia un altro esempio del fatto che le nostre premesse psicologiche vengono determinate da una figura archetipica e vediamo solo ciò che è già dato nella premessa. Infatti, noi definiamo queste donne come tipi Anima, le colleghiamo all'antica figura dell'etera, eppure, sulla base di una formulazione teorica (le donne non hanno Anima), sosteniamo che l'archetipo dell'Anima riguarda la vita di una donna solo attraverso gli uomini e le loro proiezioni.

Osserviamo più attentamente questo problema. I ruoli che Jung (65) assegna all'Anima - rapporto con i misteri e con il passato arcaico, personificazione del ruolo della fata buona, della strega, della prostituta e della santa, associazione con animali come uccelli, tigri e serpenti (per ricordare solo quelli che nomina Jung) - si presentano spesso e legittimamente nella psicologia delle donne; la fenomenologia dell'Anima non è limitata al sesso maschile. Fanciulle e prostitute compaiono nei sogni delle donne, che possono subire come gli uomini il fascino di figure femminili misteriose e sconosciute. La Santa, la Bella Addormentata, Saffo, fanno parte del loro mondo interno e, come queste immagini, anche le emozioni tipicamente legate all'Anima non sono proprietà esclusiva del sesso maschile. Nelle donne è ugualmente presente una dimensione di attesa, interiore, che si oppone a quella attiva, esterna, della Persona. Anch'esse perdono contatto con il reale e possono ritirarsi nella meditazione sul loro destino, la loro morte, la loro immortalità. Anche le donne percepiscono la presenza dell'anima e risentono del suo mistero e delle sue confusioni. Quando diciamo che una donna « ha un'anima », intendiamo la stessa cosa che vogliamo dire quando riferiamo a un uomo queste parole.

Le donne sanno piangere e risentirsi amaramente, sanno essere velenose nei loro pettegolezzi e insondabili nelle loro meditazioni, esattamente come gli uomini. Le intensificazioni, le esagerazioni e le mitologizzazioni che fanno parte della descrizione dell'Anima appaiono anche nelle donne e non possono certo essere attribuite alla loro personalità femminile inconscia, alla donna

(58) Vedi l'indice analitico di C. G. Jung, *Psicologia e religione*, cit., e di *Mysterium coniunctionis*, cit.

(59) C. G. Jung, « La struttura della psiche » (da *Aion*), cit., p. 181 n.

(60) C. G. Jung, « Riflessioni teoriche sull'essenza della psiche » e « La sincronicità come principio di nessi acausali », in *La dinamica dell'inconscio*, cit., pp. 247 e 534.

(61) C. G. Jung, *L'io e l'inconscio*, cit., p. 124.

(62) C. G. Jung, « Psicologia e religione », cit., p. 40.

(63) C. G. Jung, « Il matrimonio quale relazione psicologica », cit., p. 202; *Briefe II*, cit., pp. 231 s.

(64) C. G. Jung, « Aspetto psicologico della figura di Kore », cit., p. 242; « Psychological Aspects of the Mother Archetype », in *The Archetypes and the Collective Unconscious*, cit., p. 89.

(65) *Ibidem*, pp. 243-244.

interiore, o a una minoranza di geni femminili. A questo livello, come archetipo della vita e archetipo del femminile, l'Anima influenza il processo psichico senza tener conto del sesso, e noi usciamo finalmente da una fantasia maschile-femminile dell'Anima, dalle interminabili oscillazioni della compensazione e anche dall'errore epistemologico di spiegare tutto con la « proiezione ». Per quale ragione lo stesso comportamento viene definito « Anima » in un sesso e « naturalmente femminile », o « Ombra », nell'altro? Quale effetto ha sulle differenze psicologiche tra i sessi nobilitare in un uomo come immagine dell'anima (Anima) gli stessi aspetti che in una donna vengono invece riferiti al regno dell'Ombra? Privando per definizione la donna dell'Anima! - « la donna non ha un'anima, ella ha un animus » (66) - la psicologia analitica continua, volente o nolente, una tradizione antichissima che nega l'anima alla donna e getta nell'ombra le immagini che le si riferiscono. Con questo non voglio affatto mettere in dubbio la realtà dell'Ombra femminile, né l'urgente problema spirituale della donna, rappresentato dall'Animus.

Ciò di cui dubito, invece, è che lo sviluppo psicologico della donna significhi sviluppo dell'Animus, poiché questo implica una confusione tra le categorie della psiche e dello spirito. L'Animus, infatti, si riferisce allo spirito, al logos, alla parola, all'idea, all'intelletto, al principio, all'astrazione, al significato, alla *ratio*, al *nous*. La differenziazione dello spirito non è affatto dello stesso ordine della coltivazione dell'anima: se il primo è attività mentale nel suo significato più ampio, la seconda è il regno dell'immaginale, parimenti esteso, ma molto diverso.

L'idea corrente è che le donne abbiano un'anima - o piuttosto siano anima - per il solo fatto di essere di genere femminile. E finché femminilità e anima vengono identificate, si pensa che del problema dell'anima nelle donne si prenda cura, per definizione, la stessa biologia. Ma la psiche e la conoscenza dell'anima non vengono date alla donna solo perché è nata femmina; essa non riceve alla nascita un'anima già redenta, contrariamente all'uomo che invece per tutta la vita deve preoccuparsi del destino della propria. Come l'uomo, la donna non è affatto esonerata dal compito di educarla: trascurare l'anima a beneficio dello spirito non è meno grave per lei, da un punto di vista psicologico, di quanto lo sia per l'uomo, al quale la psicologia analitica richiede di sacrificare l'intelletto, la Persona e l'atteggiamento estroverso in favore della psiche, del sentimento, dell'interiorità, cioè dell'Anima.

L'immensa difficoltà che le donne incontrano con l'attività immaginativa e il senso di vuoto interiore che le tormenta indicano che ciò di cui hanno necessità è proprio la dimensione dell'anima. Non meno dell'uomo, la donna ha bisogno della fantasia e di quelle mitologizzazioni in cui poter comprendere se stessa e il

(66) C.G. Jung, « Il matrimonio quale relazione psicologica », *cit.*, p. 201. Vedi anche: « Anima e terra », *cit.*, p. 136 e // *mistero del fiore d'oro*, *cit.*, pp. 45-46.

proprio destino. L'uomo e la donna devono entrambi trovare il senso del proprio valore, la fiducia in sé come esseri umani o, come dice Grinnell (67), la « fede psicologica ». Sentimentalismi e inflazioni, quali inutili surrogati dell'anima, sono presenti nella stessa misura in entrambi i sessi. Gli sforzi della donna diretti verso il profondo, l'interiorità, la sensibilità e la saggezza, possono cadere vittime di una pseudo-anima, esattamente come quelli dell'uomo. Forse nella donna questa pseudo-anima è più evidente poiché in assenza dell'Anima è l'Animus che colma la lacuna: un travestito che si traveste.

L'Animus è un prodotto della civiltà e la sua rappresentazione psichica, che riassumiamo nella nozione di Io, è maschile anche nelle donne, come giustamente afferma Neumann (68). L'archetipo dell'Io è l'Eroe e il suo lato inferiore mostrerà anche nelle donne gli aspetti tipici dell'Anima. La regione trascurata non è l'Animus, ma l'Anima.

Uno sviluppo dell'Animus che non proceda parallelamente a quello dell'Anima allontanerà la donna dalla comprensione psicologica. In questo caso la sua fantasia si inaridisce, la gamma delle sue emozioni e la sua partecipazione emotiva all'esistenza si restringono, facendo di lei, nella migliore delle ipotesi, una persona esemplare dal punto di vista spirituale e una nullità sul piano psicologico, poiché la sua saggezza, il suo interesse e il suo giudizio non sono riflessioni dell'anima scaturite dal vivo dei suoi affetti e di rapporti profondi, ma soltanto opinioni ben sviluppate e obiettive. Tutto questo accade anche quando il campo in cui si attua lo sviluppo dell'Animus è la stessa psicologia. Il regno della psicologia non dà nessuna garanzia che i suoi abitanti siano particolarmente psicologici, e la scritta « psicologo » sulla porta, purtroppo, non dice niente sull'anima di quel professionista. Se poi a esercitare tale professione è una donna, siamo anche più sicuri che il titolo di « psicologo » non ha niente a che fare con l'anima, dal momento che l'iter formativo (dell'Animus) che ha portato a quel titolo è stato per definizione uno sviluppo dello spirito e non dell'anima. Con questo non intendo assolutamente fare affermazioni contro lo sviluppo del logos o mancare di rispetto per le idee delle donne, ma semplicemente dire che, come lo spirito non è anima, così l'Animus non è l'Anima e nessuno dei due può essere trascurato o sostituito dall'altro. La sизigia li comprende entrambi. Non possiamo valutare mai abbastanza il potere che hanno le nostre nozioni teoriche. Negare l'Anima alla donna e attribuirle l'Animus ha determinato un intero modello archetipico per la psicologia femminile. L'assenza *per definitionem* dell'Anima nella donna equivale alla privazione di un principio cosmico che nella pratica della psicologia analitica non ha effetti minori di quelli prodotti nella prassi psicoanalitica dalla teoria della

(67) R. Grinnell, « Reflections on the Archetype of Consciousness », *Spring* 1970, pp. 11-39.

(68) E. Neumann, *Storia delle origini della coscienza*, Roma, Astrolabio, 1978, pp. 56 e n., 123 n.

privazione del pene.

Mentre avanzo questi dubbi sull'Animus, vorrei allo stesso tempo esprimere la speranza che le costellazioni tipiche dell'Anima nella psiche di una donna vengano trattate come tali, e non più come Ombra solo perché si manifestano con caratteri femminili. Un atteggiamento di questo tipo può condurre a sua volta a una nozione più precisa di Ombra, che forse va riservata a ciò che è moralmente represso. Quando si deve scegliere se salvare una teoria o i fenomeni, la storia del pensiero dimostra che la seconda alternativa è sempre più produttiva, anche a costo di perdere la teoria per un certo tempo e di veder piombare nell'oscurità cose che avevamo considerato ormai chiarite. Tornando al vuoto della donna tipo Anima, possiamo ricordare che finora il suo rapporto con l'archetipo dell'Anima doveva, per definizione, passare attraverso un uomo. Ma ora siamo in grado di vedere diversamente la sua psicologia. Non si tratta semplicemente di un vuoto destinato ad accogliere una proiezione proveniente dal sesso opposto e non possiamo neanche spiegarlo con le nozioni di Ombra inconscia o di Animus non sviluppato. Attribuirne la genesi a un complesso di padre significa affermare ancora la priorità dell'uomo, di cui la donna sarebbe soltanto una figlia, un oggetto creato dalle proiezioni, come Eva nata dal sonno di Adamo, senza un'anima, un destino e un'individualità indipendenti (69).

Questo vuoto dovrebbe invece essere considerato come un'autentica manifestazione archetipica dell'Anima in una delle sue forme classiche di fanciulla, ninfa, Kore, che Jung descrive così bene (70), e che appare spesso nella donna. Anche ponendo la fanciulla in relazione con la figlia, si rimane sempre entro la costellazione dell'Anima: non è necessario cercare fuori, in un padre, le sue origini.

Tutti sappiamo che i padri creano le figlie, ma a loro volta le figlie creano i padri. La messa in atto del ruolo di fanciulla-figlia, con tutta la grazia ricettiva, la timida disponibilità e l'astuto masochismo che lo caratterizzano, attiva uno spirito di paternità che è perciò una creazione della figlia, esattamente come la propria vittimizzazione. Anche l'idea che la figlia sia condizionata dalla figura del padre (assente o cattivo) fa parte della fantasia di padre insita nell'archetipo dell'Anima e quindi la figlia deve essere « connessa » al padre proprio perché l'Anima è il riflesso di una connessione. È lei a creare la figura del « padre » e la convinzione di dipendere da lui, il che conferma la metafora archetipica della Figlia, creata non dal padre ma dall'Anima inerente alla psiche della donna.

Anche la musa, con cui, secondo W.F. Otto (71), la ninfa ha uno speciale collegamento e verso cui tende la sua coscienza, fa parte delle autentiche potenzialità psicologiche della donna e non è solo un'immagine ri-

(69) C. G. Jung, « Aspetto psicologico della figura di Kore », cit., p. 242.

(70) *Ibidem*.

(71) W.F. Otto, *Die Musen*, Darm Stadt, 1945.

flessa dall'uomo. Ciò che la ninfa, l'etera o la musa riflettono non è l'Anima *dell'uomo* o la sua vita interiore, bensì l'Anima come archetipo che, con altri nomi, è la psiche o anima (Seele) (72).

A questo livello, lo stesso Jung si chiede se sia davvero possibile affermare che l'Anima *per se* sia femminile e suggerisce di limitare la femminilità dell'archetipo alla sua forma proiettata (73). Paradossalmente l'archetipo del femminile potrebbe non essere femminile e lo stesso dubbio si potrebbe avanzare sulla « femminilità » della vita, di cui l'Anima è l'archetipo. La descrizione astratta e asessuata dell'archetipo dell'Anima inteso come « vita », in analogia con *Maya*,

*Shakti*, *Sophia* e l'anima p'o, si riferisce a un tipo di vita specifico, una vita che proietta coscienza fuori di sé. In altre parole, la vita che Jung attribuisce all'archetipo dell'Anima è la *vita psichica*: « L'Anima... è un 'fattore' nel senso proprio del termine. Non può essere fatta; è sempre l'elemento aprioristico di umori, reazioni, impulsi e di tutto quel che esiste di spontaneo nella psiche. È qualcosa che vive di per sé, che ci fa vivere; una vita dietro la coscienza, con la quale questa non può essere integrata e dalla quale, piuttosto, essa emerge » (74).

Da questo punto di vista l'Anima non è una proiezione ma il fattore proiettante e la nostra coscienza è il risultato della sua vita psichica. L'Anima diventa dunque la portatrice primordiale della psiche, o l'archetipo della psiche stessa.

##### 5. Anima e psiche

Dobbiamo ora prendere in considerazione il rapporto tra l'Anima e la psiche. In molti scritti (75) Jung usa intercambiabilmente i termini Anima e anima (Seele), però in massima parte il suo sforzo è diretto al difficile compito di mantenere distinti i tre termini: Anima, anima, psiche. Da un lato, egli differenzia i primi due dicendo: « lo ho proposto il termine latino *Anima* poiché esso serve a designare qualcosa di specifico per il quale il termine tedesco Seele è troppo vago e comune » (76). Vuole assicurarsi che il suo concetto di 'Anima' non sia confuso con l'anima nel senso religioso e filosofico tradizionale (77). D'altra parte, egli cerca anche di distinguere l'Anima dalla psiche, di cui è solo un archetipo. Né l'anima (See/e), né l'Anima in senso junghiano, possono essere identificate con la « totalità delle funzioni psichiche » (78), cui è riservato generalmente il termine Sé.

In un altro contesto (79), nel tentativo di districare l'intreccio tra « Anima », « psiche » e « anima » (Seele), ho fatto notare che gli stati d'animo e il comportamento caratteristici dell'Anima sono chiaramente riconoscibili sullo sfondo archetipico della figura di Psiche nella favola di Apuleio, e che dunque l'emergere della psiche va ricercato precisamente in questo comportamento

(72) C. G. Jung, « *Paracelsus as a Spiritual Phenomenon* », *cit.*, pp. 142-143, 176; *Mysterium coniunctionis*, *cit.*, pp. 68-69.

(73) C. G. Jung, « *Concerning the Archetypes...* », *cit.*, pp. 69-70.

(74) C.G. Jung, « Gli archetipi dell'inconscio collettivo », *cit.*, p. 146.

(75) *Ibidem*, pp. 144-145. Vedi anche: *Mysterium coniunctionis*, *cit.*, p. 379; *L'io e l'inconscio*, *cit.*, p. 105; « La donna in Europa », *cit.*, p. 84 « Il matrimonio quale relazione psicologica », *cit.*, p. 200.

(76) C. G. Jung, « La struttura della psiche » (da *Aion*), *cit.*, pp. 172-173.

(77) C.G. Jung, « Gli archetipi dell'inconscio collettivo », *cit.*, pp. 144-146; « Anima e terra », *cit.*, p. 138; *L'io e l'inconscio*, *cit.*, pp. 107 e 147.

(78) C. G. Jung, *Tipi psicologici*, *cit.*, p. 251.

(79) J. Hillman, *Il mito dell'analisi*, *cit.*, pp. 63 ss.

Anima. Il mio intento in quel caso era mostrare sul piano *fenomenologico* che ciò che all'inizio si manifesta semplicemente come umori e fantasie dell'Anima può trasformarsi in ricettività psicologica, ripiegamento inferiore e immaginazione, vale a dire che la via per la comprensione psicologica passa attraverso l'Anima. In questa sede intendo mostrare *concettualmente* la possibilità di dedurre dalla stessa nozione junghiana di Anima questo passaggio dall'Anima alla psiche. Infatti io credo che si possa legittimamente far posto a un'altra definizione dell'Anima, cioè come *archetipo della psiche*. Sebbene questa definizione non appaia in Jung, è possibile ricavarla dal suo pensiero in vari modi:

a) Jung associa con l'Anima una quantità di figure femminili, ma generalmente tende a escluderne una:

la madre. << È sorprendente che a questo tipo di donna [tipo Anima] manca del tutto il carattere materno... » (80). L'Anima rende possibile una « relazione puramente umana » >> indipendentemente dall'elemento materno della procreazione (81). L'Anima, quindi, rappresenta il cammino verso l'età adulta, << il distacco dalla natura » (82).

Nell'alchimia, per indicare il processo di allontanamento dalla natura, si parla di opus *contra naturam*, un concetto chiave per la comprensione *psicologica* degli eventi psichici, in contrasto con quella *naturalistica*. Il passaggio dalla madre all'Anima rappresenta proprio questo cambiamento di prospettiva dalla visione naturalistica a quella psicologica. Nell'alchimia la relazione corrispondente alla prospettiva psicologica era esemplificata dal rapporto dell'adepto con un'Anima-soror: l'Anima era necessaria per l'approccio essenzialmente psicologico all'alchimia. Così essa diventa la premissa archetipica del lavoro psicologico.

b) In una serie di passi (83) Jung mostra l'identità tra l'Anima e Mercurio, e come a quest'ultimo possano attribuirsi vari nomi appartenenti all'Anima; inoltre, come Mercurio viene definito « l'archetipo dell'inconscio » (84), l'Anima è l'archetipo che « personifica l'inconscio collettivo » (85).

Mercurio e l'Anima hanno la stessa natura ambigua,

volubile, iridescente, inafferrabile, insondabile: tutte qualità che vengono rappresentate in Mercurio con l'argento vivo, dall'Anima nelle forme di elfo e melusina, o dalle ali scintillanti di *psyché*. La loro somiglianza non implica che siano la medesima cosa sotto tutti gli aspetti, ma, dato che Mercurio è la rappresentazione per eccellenza della natura psichica, ciò da un fondamento all'idea che il significato specifico dell'Anima sia psichico, (io credo che la loro identità sia più pronunciata quando anima e spirito non sono differenziati; in questo caso l'Anima è esageratamente mercuriale, non inclusiva, ma piuttosto seduttivamente

(80) C. G. Jung, « Anima e terra », *cit.*, p. 134; « *Psychological Aspects of the Mother Archetype* », *cit.*, p. 82; « La struttura della psiche » (da *Aion*), *cit.*, pp. 172-173; *Psicologia e alchimia*, *cit.*, pp. 87-90; per il punto di vista contrario vedi « Aspetto psicologico della figura di Kore », *cit.*, p. 243; « Il matrimonio quale relazione psicologica », *cit.*, p. 201.

(81) C.G. Jung, « Anima e terra », *cit.*, p. 135.

(82) *Ibidem*.

(83) C.G. Jung, *Aion*, *cit.*, p. 212 n.; « Gli archetipi dell'inconscio collettivo », *cit.*; « Lo spirito Mercurio », *cit.*, p. 77; *Psicologia e alchimia*, *cit.*, pp. 456-458; *Mysterium coniunctionis*, *cit.*, pp. 490-491.

(84) C. G. Jung, « Lo spirito Mercurio », *cit.*, p. 101.

(85) C. G. Jung, Su cose e si vedono nel cielo, *cit.*, p. 111; « La struttura della psiche » (da *Aion*), *cit.*, p. 170 n.; « Psicologia e religione », *cit.*, pp. 70, 81; *Mysterium coniunctionis*, *cit.*, p. 106.

sfuggente - è in ogni luogo -, mentre lo spirito è prevalentemente umido, nebuloso, incerto. Nella condizione in cui l'anima e lo spirito sono confusi tra loro, lo spirito è vestito di bianco, il colore dell'anima [*albedo, anima candida*], che a sua volta appare vestita di uno dei colori dello spirito, l'azzurro o il rosso. Alcuni fenomeni *puella* in giovani donne esprimono proprio questa mescolanza di spirito e anima: uno spirito mercuriale instabile che agisce come una scintilla affascinante in un'anima del tutto inconscia di ciò che contiene).

c) Le idee fondamentali dell'alchimia connesse con l'Anima si raggruppano intorno a quelle di Luna e Regina e ai numerosi altri nomi relativi a una delle componenti della coppia arcana. L'elemento che, seguendo Jung (86), chiamiamo per brevità Regina, viene visto dall'alchimia in un tipo di coniunctio come controparte del corpo e in un altro come controparte dello spirito. Per Jung, Regina rappresenta nello stesso tempo il femminile, l'eros, l'anima (Seele), l'inconscio, l'Anima e la psiche. Ciò significa che in queste sizigie alchimistiche Regina sta a indicare la psiche stessa, quando quest'ultima è distinta dal corpo o dallo spirito.

Dobbiamo sottolineare che Jung usa il termine psiche in due sensi. In quello ristretto e tradizionale, psiche è l'elemento anima della coniunctio. A questo livello la psiche non è distinguibile, fenomenologicamente e terminologicamente, dall'Anima. Nell'accezione più ampia del termine, che Jung sembra preferire, la psiche è qualcosa di più di una delle componenti e perciò non può essere identificata con l'archetipo dell'Anima. La psiche in questo senso comprende tutti i processi raffigurati nell'alchimia, anche il corpo, lo spirito, il sole e la luna, il mercurio, ecc. Ciascuno di essi ha carattere psicologico e ha luogo nella psiche. L'Anima sarebbe solo uno di questi fattori.

Una nozione di anima così estesa compare anche nell'alchimia; ad esempio l'anima descritta da Richard White (87) è estremamente diversa dall'idea della psiche presente in una « psicologia biologica e personalistica ». Questo tipo di anima è nello stesso tempo l'Anima personificata, rappresentata in una figura femminile, e il principio psicologico riflessivo. Come Jung fa notare, in essa si unificano la nozione più ampia dell'anima [*anima mundi*] e quella più ristretta (*anima vagula*). Tale distinzione tra anima, l'anima o la *mia* anima non interessava minimamente gli alchimisti; i neoplatonici la rifiutavano addirittura e Plotino riusciva a discutere di psicologia sempre su due livelli: ciò che avviene nella psiche avviene naturalmente anche nell'anima dell'uomo. In altri termini, la psicologia archetipica si riflette naturalmente nella psiche individuale. Anche Jung a volte esprime questa idea, ad esempio quando dice (88): «...sembra spesso preferibile parlare non tanto della *mia anima* o del *mio* animus quanto piuttosto dell'anima e dell'animus. Animus e *anima*, appunto in quanto archetipi, sono almeno per la metà grandezze

(86) C. G. Jung, *Mysterium coniunctionis*, cit., pp. 379 e 517.

(87) *Ibidem*, pp. 82-84.

(88) C.G. Jung, *La psicologia del transfert*, cit., p. 138.



collettive e impersonali... », Si rammarica anche del fatto che « l'uomo ha smesso di essere microcosmo e immagine del cosmo, e la sua 'anima' non è più la scintilla consustanziale di questo né una scintilla dell'*anima mundi*, dell'anima del mondo » (89). Noi perdiamo il significato più ampio dell'Anima poiché la consideriamo da un punto di vista personalistico, o perché lei stessa inganna l'io in tal senso. La perdita dell'anima avviene anche quando siamo impegnati al massimo nel tentativo di raggiungerla: nello « sviluppo della *mia* Anima >> tramite il rapporto, la creatività e l'individuazione.

Finché non riusciremo a intendere l'« interiorità >> in un modo radicalmente nuovo - che equivale al vecchio modo classico - continueremo a perpetuare la scissione tra la nostra Anima e l'anima del mondo (la psiche oggettiva). Quanto più la concentriamo all'interno e interpretiamo in senso letterale l'interiorità come qualcosa che è dentro la nostra persona, tanto più perdiamo il senso dell'anima come realtà psichica esistente in tutte le cose. Dire che l'Anima è 'dentro' non significa che sia soltanto nel mio petto; parlare di introiezione e di internalizzazione non vuol dire che la mia testa o la mia pelle siano l'involucro entro cui avvengono tutti i processi psichici. Il « dentro » si riferisce a quell'atteggiamento caratteristico dell'Anima che percepisce la vita psichica dentro la vita naturale. Allora la stessa vita naturale diventa il luogo contenente, nel momento in cui riconosciamo che ha un suo significato inferiore e ci rendiamo conto che anch'essa è generatrice e portatrice di una dimensione psichica. L'Anima, proprio con il suo entrare dentro, crea sempre e dovunque dei luoghi che la contengono. E tutto questo avviene grazie all'immaginazione. I fenomeni prendono vita e diventano portatori di anima per mezzo delle nostre fantasie su di essi; se non facciamo alcuna fantasia sul mondo, esso è soltanto oggettivo, è morto. Anche le fantasie di inquinamento riportano il mondo alla vita, dato che hanno un significato per l'anima. L'attività immaginativa non è semplicemente un processo inferiore che si svolge nella mia testa: è un modo di essere nel mondo e di ridare anima al mondo.

Invece, il tentativo di estrarre l'anima dalla vita esterna priva il fuori del suo " dentro », rende la persona sentimentalmente soggettiva e riduce il mondo, da cui sono state ritirate tutte le proiezioni, le personificazioni e la stessa psiche, a un ammasso di scorie. Per questa ragione, quanto più ci dedichiamo in nome dell'Anima alla nostra personalità e alla nostra soggettività, tanto meno facciamo anima, continuando a coltivare l'illusione che l'Anima sia in noi piuttosto che noi in essa. Infatti la nozione di psiche è più ampia di quella di uomo: è lui che funziona in virtù della psiche e dipende da essa, non il contrario. « L'uomo è *nella* psiche (non

(89) C. G. Jung, « Commento psicologico al 'Libro tibetano della grande liberazione' », in *Psicologia e religione*, cit., p. 491.

nella sua psiche) » (90), « l'anima è per la maggior parte al di fuori dell'essere umano », dice Jung citando l'alchimista Sendivogius (91). Poiché il concetto di Anima implica sempre l'anima cosmica, l'anima *del o nel* mondo, lo sviluppo della coscienza-Anima non può mai avvenire solo attraverso lo sviluppo della soggettività individuale.

Dire « la *mia* Anima " è espressione del tipico *errore personalistico*. Le esperienze dell'Anima possono portare con sé una numinosità, che investe l'individuo, insieme al sentimento di una profondità unica e a un senso di valore personale (esagerazioni e mitologizzazioni di stati d'animo, intuizioni o fantasie); prendere alla lettera queste esperienze e considerarle strettamente personali pone l'Anima dentro di 'me'. Ma la particolare soggettività degli eventi Anima « è tutto fuorché personale » (92), poiché in realtà è archetipica. L'Anima è l'archetipo che sta dietro a questi personalismi, perciò le esperienze sono archetipicamente personali e vengono vissute a livello archetipico e personale al tempo stesso. L'errore personalistico sta precisamente nell'intendere in senso personale ciò che è archetipico. Nel momento in cui, sotto il dominio dell'Anima, abbiamo un'intensa percezione del 'me', come assolutamente unico, speciale, diverso, eletto, « proprio allora - continua Jung (93) - si tocca il punto massimo dell'estraniamento da se stessi e ci si approssima come non mai al tipo medio dell'homo sapiens ».

Tornando ora al dilemma posto dai due possibili modi di intendere l'Anima - nel significato più ristretto di elemento della coniunctio e in quello più ampio di luogo in cui avviene l'intero processo - possiamo risolverlo così: l'Anima può essere soltanto un ingrediente nell'alchimia dei processi psichici. Però, grazie al suo ruolo nella coniunctio (*anima mercurius*), essa è il fattore che rende psichico tutto quel che accade; è il mezzo attraverso il quale (Anima come copula e 'legamento') e nel quale (Anima come luogo contenente) si svolge l'intero processo. A causa sua questi eventi vengono vissuti personalmente come qualcosa che si verifica nella propria anima. In virtù dell'ingrediente Anima, reazioni impersonali e puramente naturali, oppure idee esclusivamente spirituali, diventano esperienze psichiche.

Troviamo quindi in Jung l'idea che quanto più si realizza l'Anima (come un fattore archetipico della psiche), tanto più cresce la « realtà di un'esistenza psichica " (94). Un'esperienza assolutamente convincente della realtà della psiche ha inizio con gli stati d'animo e le follie soggettivizzate dell'Anima personalizzata. Mai ci scontriamo con tanta forza con la realtà dell'Anima - che in se stessa è un'idea così vaga e inafferrabile - come di fronte allo sgradevole intreccio di cattivi umori, al venir meno della comprensione e all'impossibilità di calmare un'inutile suscettibilità. Dietro questi disturbi banali, come fa notare Jung (95), c'è una fantasia dell'Anima e l'esistenza psichica di-

(90) C. G. Jung, *Briefe II*, cit., p. 188.

(91) C.G. Jung, « Il simbolo della trasformazione nella messa », in *Psicologia e religione*, cit., p. 246.

(92) C. G. Jung, *La psicologia del transfert*, cit., pp. 137-138.

(93) *Ibidem*, p. 138.

(94) *Ibidem*, p. 100.

(95) C. G. Jung, *L'io e l'inconscio*, cit., pp. 116-124.

venta reale proprio nel momento in cui riconosciamo alla fantasia tutto il suo potere e il suo significato. L'Anima si riferisce a una « quintessenza di immagini fantastiche » e a una « quintessenza 'celeste' » (96), il cui effetto finale nel riconoscimento della realtà psichica, consiste nel permetterci di capire che « questa fantasia sta accadendo ed è reale come tu - in quanto entità psichica - sei reale... proprio come se tu fossi uno dei personaggi della fantasia » (97). Credere che la psiche e le sue fantasie siano reali, esattamente come la materia e la natura o come lo spirito, dipende da quanto l'Anima stessa è stata convincente. Dunque è da lei che dipende la vocazione psicologica.

d) Il rapporto tra l'Anima e la psiche è evidente anche nell'idea junghiana di riflessione. Tra i cinque impulsi fondamentali (fame, sessualità, attività, riflessione e creatività) che Jung prende in esame (98), la nozione di riflessione - un « ripiegamento » e una " sterzata verso l'interno », lontano dal mondo e dai suoi oggetti, a beneficio di immagini ed esperienze psichiche - ha una relazione molto stretta con il concetto di Anima. L'Anima come Luna (99), passiva, fredda, procreativa, meditativa, interiore, è una descrizione in termini alchimistici della riflessione. L'Anima sarebbe quindi l'archetipo corrispondente all'istinto di riflessione.

Immagini primordiali di questo ripiegamento e allontanamento sono rappresentate dalle ninfe sfuggenti e al tempo stesso feconde, da quelle voci illusorie e quei fenomeni effimeri (chiaro di luna, foschie, echi, meditazioni, fantasie), cui ho accennato prima e di cui ho parlato più diffusamente a proposito delle figure femminili associate con Pan (100). Volgersi all'interno trascurando l'oggetto in favore di immagini interiori ha, a sua volta, un collegamento con l'introiezione endogama dell'Anima, o « internalization through sacrifice » (internalizzazione attraverso il sacrificio) (101), necessaria alla coscienza psichica. Un'altra immagine della riflessione, tradizionalmente connessa con l'Anima, è costituita dallo specchio e dal rispecchiarsi.

Parlando brevemente della natura della " riflessione inconscia », Jung dice: « Ma se i pensieri, specialmente come giudizi e cognizioni, vengono trasmessi dall'attività inconscia alla coscienza, spesso viene usato manifestamente l'archetipo di una certa figura femminile, cioè dell'Anima, la madre-amante. L'ispirazione appare allora come proveniente dalla madre o dall'amata, la *femme inspiratrice* » (102). Jung parla della stessa attività mentale inconscia anche in termini di « mente naturale » (103), un livello in cui non pensiamo bensì siamo pensati, e sostiene che questa mente naturale sia una caratteristica esclusivamente femminile.

Ma i passaggi chiave in cui l'Anima e la psiche sono collegate tramite la riflessione sono i seguenti. « L'istinto della riflessione è ciò che costituisce l'essenza e la ricchezza della psiche umana » (104). Quindi la psiche è soprattutto un risultato dell'istinto riflessivo, il quale, a sua volta, è intimamente legato all'archetipo

(96) C.G. Jung, *Mysterium coniunctionis*, cit., pp. 517 e 526.

(97) *Ibidem*, p. 529.

(98) C.G. Jung, « Determinanti psicologiche del comportamento umano », in *La dinamica dell'inconscio*, cit., pp. 134-137.

(99) C.G. Jung, *Mysterium coniunctionis*, cit., pp. 129 ss.

(100) J. Hillman, *Saggio su Pan*, Milano, Adelphi, 1977, pp. 101-119.

(101) C. G. Jung, *La psicologia del transfert*, cit., p. 100.

(102) C.G. Jung, « Saggio d'interpretazione psicologica del dogma della Trinità », in *Psicologia e religione*, cit., pp. 158 e 160.

(103) C.G. Jung, « *Psychological Aspects of the Mother Archetype* », cit., p. 88 n.

(104) C.G. Jung, « Determinanti psicologiche del comportamento umano », cit., p. 136.

dell'Anima. « Questa riflessione è la vita, astratta da ciò che è naturale, e la sua anima particolare, che venne riconosciuta come esistenza separata >> (105).

L'Anima è perciò l'archetipo della vita e dell'anima in quanto distinte da ciò che è 'solo natura' (Madre Natura biologica e procreativa); è quindi l'archetipo che permette la separazione per mezzo della riflessione e che personifica la vita e l'anima in una forma riflessa. L'Anima è natura che diviene conscia di se stessa mediante la riflessione o, come dice Jung (106), la riflessione è « un atto spirituale in senso contrario al corso della natura, cioè un fermarsi, un riconoscersi, un 'proiettare immagine', un intimo riferimento e una spiegazione con l'oggetto contemplato. Riflessione si deve quindi intendere come un atto de! *divenire cosciente* ».

Da questi passaggi emergono conseguenze molto importanti, poiché essi danno una visione completamente diversa del fondamento archetipico della coscienza. Se il « divenire cosciente » ha le sue radici nella riflessione e se questo istinto si riferisce all'archetipo dell'Anima, sembra più giusto basare la coscienza sull'Anima e non sull'Io.

Abbiamo già visto che lo stesso Jung si pone su questa linea quando afferma che l'Anima « è una vita dietro la coscienza... dalla quale... essa [la coscienza] emerge » (107). Torna ancora su questa idea discutendo la concezione primitiva per cui « il nome dell'individuo è la sua anima » e ciò « non è che il riconoscimento della coscienza dell'Io come espressione dell'anima » (108). Jung fa anche notare come « l'essere dell'Io, ossia la coscienza, promani dalla vita inconscia » (109). La vita di cui parla in questi brani è « anima ». E ancora, quando dice che « la nostra coscienza emerge da un corpo oscuro, l'Io... pieno di impenetrabili oscurità... lo specchio in cui l'inconscio conosce il proprio volto » (110), egli offre una descrizione che si avvicina a quella dell'Anima. Questo tipo di Io è riflessivo; è un complesso di opposti e, come l'Anima, viene definito « personificazione dell'inconscio stesso ». In un altro brano significativo, Jung contrappone l'Io e l'Anima come basi della coscienza. Commentando un testo cinese egli nota che in esso la coscienza (cioè la coscienza personale) deriva dall'anima e che l'Oriente « considera la coscienza come un effetto dell'anima » (111). Qui le due basi archetipiche sono messe in opposizione mediante la fantasia Oriente-Occidente.

L'Io come base della coscienza ha costituito sempre un aspetto anacronistico della psicologia analitica (112). È storicamente vero che la nostra tradizione occidentale ha identificato l'Io con la coscienza, e questo è avvenuto particolarmente nell'ambito della psichiatria e della psicologia del XIX secolo. Ma questa parte del pensiero di Jung non lega con la sua nozione di realtà psichica o con quelli che egli ha indicato come fini

(105) C.G. Jung, « Saggio d'interpretazione psicologica del dogma della Trinità », *cit.*, p. 157.

(106) *Ibidem*, p. 157 n.

(107) C.G. Jung., « Gli archetipi dell'inconscio collettivo », *cit.*, p. 146.

(108) C. G. Jung, « Il problema fondamentale della psicologia contemporanea », in *La dinamica dell'inconscio*, *cit.*, p. 372.

(109) *Ibidem*, p. 373.

(110) C. G. Jung, *Mysterium coniunctionis*, *cit.*, p. 107.

(111) C.G. Jung e R. Wilhelm, *Il mistero del fiore d'oro*, *cit.*, p. 47.

(112) Ho discusso il fondamento storico del concetto di Io e la sua anacronistica conservazione in *Il mito dell'analisi*, *cit.*

terapeutici della coscienza psichica. Ciò che guarisce è una coscienza archetipica (mediata dall'Anima, come sappiamo da altri passi), una coscienza che non è minimamente basata sull'lo:

« È come se, al momento culminante della malattia, l'elemento distruttivo si tramutasse in elemento guaritore. Questo è dovuto al fatto che i cosiddetti archetipi si sono risvegliati a vita autonoma prendendo su di sé la guida della personalità psichica in luogo dell'lo prigioniero delle sue impotenti voglie e tendenze... *l'attività propria della psiche si desta...* qualcosa di estraneo, che non è lo e si trova perciò ai di là dell'arbitrio personale di questo, agisce come una grande illuminazione. Ritrovato l'accesso alle fonti della vita psichica, il malato comincia a guarire » (113).

Tutta l'opera di Jung rivela un progressivo allontanamento dall'lo in direzione di un ampliamento della coscienza, che spezza le sue stesse radici e riflette altre dominanti psichiche. Tuttavia, anche negli ultimi scritti Jung usa '< la parola 'coscienza' come equivalente di 'lo'» (114). Questa equivalenza rende necessaria una serie di operazioni compensatorie - come il sacrificio dell'intelletto, lo sviluppo della quarta funzione, lo sviluppo dell'Anima, l'introversione, la modificazione dell'atteggiamento conscio nella seconda metà della vita e la sua fecalizzazione sul problema della morte - che vengono riassunte nell'espressione « relativizzazione dell'lo » (115) a beneficio della « coscienza psichica » (116). Quest'ultima è esattamente la coscienza strutturata dall'archetipo dell'Anima (117).

Ma se modifichiamo le nostre concezioni e spostiamo il fondamento della coscienza dall'lo all'archetipo dell'Anima, dall'lo all'anima in generale, la « relativizzazione dell'lo », compito e meta della fantasia di individuazione, diventa possibile fin dall'inizio. Allora si può comprendere immediatamente (a priori e per definizione) che l'lo e tutte le sue fantasie evolutive non sono mai stati, neanche al principio, il fondamento della coscienza poiché questa si riferisce a un processo che ha a che fare più con immagini che con la volontà, più con la riflessione che con il controllo, più con l'intuizione riflessiva che con l'orientamento attivo verso la « realtà oggettiva ». Così la coscienza non viene più identificata con un suo stadio, cioè con il periodo evolutivo della giovinezza e la sua mitologia eroica di conquista. E quindi, nell'educazione della coscienza durante la giovinezza, nutrire l'Anima non ha meno importanza del rafforzamento dell'lo.

Invece di considerare l'Anima dal punto di vista dell'lo, e vederla quindi come un atteggiamento negativo, un lato debole capace di dare ispirazione oppure una compensazione controsessuale, potremmo guardare l'lo dal punto di vista dell'anima e riconoscere in esso semplicemente uno strumento necessario alla nostra vita di ogni giorno, niente di più che un fedele custode delle case planetarie, al servizio del fare anima. Se

(113) C.G. Jung, « I rapporti della psicoterapia con la cura d'anime », in *Psicologia e religione*, cit., p. 327.

(114) C.G. Jung, *Mysterium coniunctions*, cit., pp. 109 n. e 371 n.

(115) *Ibidem*, p. 358. Vedi anche « La struttura della psiche » (da *Aion*), cit., p. 162.

(116) J. Layard, « On psychic Consciousness » (*Eranos Jahrbuch* 1959, Zurich, Rhein), ristampato in J. Layard, *The Virgin Archetype*, New York/Zurich, Spring Publications, 1972.

(117) Mi discosto qui dall'analisi di Onians (*The Origins...*, cit., p. 169) a proposito dell'an/ma nel contesto storico romano e seguo invece Jung e Bachelard. Onians afferma che « anima non ha niente a che fare con la coscienza ». Molto di ciò che oggi riferiamo alla coscienza appartiene all'an/mus: « La coscienza con tutte le sue variazioni emotive e intellettuali riguarda l'an'/mus. Osservare un'azione significa 'averla nel proprio animus'; volgere la propria attenzione a qualcosa... significa "rivolgere ad esso il proprio animus" ... sentirsi mancare, essere sul punto di perdere coscienza equivale a dire 'qualcosa non va col proprio animus' ».

non altro, questa visione assegna all'Io un ruolo terapeutico invece di costringerlo in una posizione antiterapeutica, come fosse un vecchio re testardo che deve essere relativizzato. Si potrebbe anche relativizzare il mito dell'Eroe oppure interpretarlo nel senso che ha attualmente per la nostra psiche - il mito dell'inflazione - e non come la chiave segreta dello sviluppo della coscienza umana. Il mito dell'Eroe narra storie di conquista e distruzione, parla dell'"Io forte" della psicologia, del suo mettere a ferro e fuoco e della sua corsa affannosa verso la civiltà, ma dice ben poco dello sviluppo della sua coscienza. È abbastanza strano che in una psicologia penetrante come quella di Jung si possa ancora credere che questo Re-Eroe e il suo Io siano identificabili con la coscienza. Immagini viventi di questa equivalenza psicologica vengono proiettate dagli schermi televisivi in diretta dal Viet-nam, la grande epica contemporanea dell'Io eroico. Questa è coscienza? Basare la coscienza sull'anima è in accordo con la tradizione neoplatonica - ancora viva in Blake - e ciò che oggi chiamiamo coscienza dell'Io equivale alla coscienza della caverna platonica, una coscienza irretita entro prospettive solo minimamente consapevoli. Le modalità e i riferimenti abituali della normale organizzazione di personalità non possono assolutamente esaurire la definizione di coscienza, un mistero che rende ancora confusa ogni area di ricerca. Associando la coscienza all'Io, la si limita alle prospettive della caverna, riconoscibili nelle attuali illusioni letteralistiche, personalistiche, pragmatistiche, naturalistiche e umanistiche. Secondo la psicologia tradizionale (neoplatonica) la coscienza dell'Io non merita affatto il nome di coscienza.

La coscienza che origina dall'anima si fonda sulle immagini e potrebbe essere definita immaginale. Secondo Jung, il *sine qua non* di qualunque tipo di coscienza è l'« immagine psichica » (118). « Ogni accadimento psichico è un'immagine e un immaginare, altrimenti non potrebbero esistere di quel processo né coscienza né fenomenalità » (119). Le immagini sono, da una parte, il riflesso interiore di un oggetto esterno, e dall'altra (questo è il modo in cui Jung preferisce usare il termine) costituiscono l'essenza stessa della realtà psichica. Immagine è « una concezione proveniente dal linguaggio poetico, cioè *l'immagine fantastica* » (120). Essa è « interna », « arcaica », primordiale; ha la sua sorgente più profonda negli archetipi e trova espressione particolarmente nella formulazione del mito. Perciò una coscienza che derivi dall'Anima si volgerà al mito, ai mitologemi che si manifestano nei sogni, nelle fantasie e nei modelli di vita, mentre la coscienza dell'Io trae orientamento dalle sue prospettive letteralistiche, ossia da quella fantasia che chiama « realtà ».

Poiché le immagini fantastiche costituiscono la base della coscienza, è ad esse che dobbiamo rivolgerci

« *Anima* era un termine generico » e quindi molto più vago, riguardante ogni tipo di aria che risiede nella testa. Ma, seguendo Jung, ogni archetipo fornisce un modello di comportamento e una serie di immagini che plasmano la coscienza in modo specifico. La coscienza come è intesa comunemente e nella visione di Onians, e cioè solo come attenzione ed esperienza soggettiva, non è altro che una coscienza dell'Io associata più all'*Animus* che all'Anima. L'affermazione di Onians che « *anima non* ha niente a che fare con la coscienza » è applicabile al nostro attuale concetto di Anima solo se intesa in questo senso: l'Anima non ha niente a che fare con un certo stile di coscienza, ossia la coscienza dell'Io. Allo stesso modo G. Bachelard (*La poetica della rêverie*, cit., pp. 70-73) attribuisce all'Anima le immagini, la rêverie, le profondità (e molto di più) e all'*Animus* « i progetti e le preoccupazioni » o quel che di solito definiamo 'coscienza' (dell'Io). L'affermazione che « *VAnimus* è un borghese, ha delle abitudini e una vita regolare » [idem, p. 75] si riferisce nuovamente al senso di continuità dell'Io e al suo adattamento alla "realtà".

(118) C.G. Jung, « Commento psicologico al 'Libro tibetano della grande liberazione' », cit., p. 496.

(119) C.G. Jung, << Prefazione a D.T. Suzuki, *La grande liberazione. Introduzione al buddismo zen* », in *Psicologia e religione*, cit., p. 555.

(120) C.G. Jung, *Tipi psicologici*, cit., p. 452.

per una comprensione più profonda. « Divenire coscienti » potrebbe ora significare diventare consapevoli delle fantasie e riconoscerle *ovunque*, non soltanto in un mondo immaginativo separato dalla 'realtà'. In particolare, avremmo bisogno di riconoscere la loro azione in quello « specchio in cui l'inconscio conosce il proprio volto » (121), cioè l'Io con le sue strutture di pensiero e il suo modo pratico di intendere la realtà. Le immagini fantastiche diventano ora lo strumento di percezione e di intuizione. Grazie ad esse possiamo comprendere meglio ciò su cui Jung ha tanto insistito: la psiche, piuttosto che oggetto delle nostre percezioni,

è il soggetto che percepisce tramite la fantasia. Invece di analizzare le fantasie, noi analizziamo per mezzo di esse. Il significato del divenire coscienti potrebbe essere espresso nel modo migliore come traduzione della realtà in immagini fantastiche, piuttosto che con l'operazione inversa, come pretendeva la concezione precedente fornita dall'Io, « La psiche crea giorno per giorno la realtà. A questa attività non so dare altro nome che quello di *fantasia* » (122).

In particolare, si dovrebbero ricondurre alla coscienza-Anima quelle fantasie che derivano da legami profondi e offrono la possibilità di afferrarne il senso. Questo tipo di coscienza opera le sue mitologizzazioni soprattutto nella sfera delle nostre relazioni più intime, dove siamo personalmente coinvolti, poiché è lì che l'Anima appare come l'elemento *fascinosum* di ciò che ci attrae e ci ossessiona. È una coscienza *legata alla vita*, sia al livello dell'anima vegetativa (oggi si parla di sintomo psicosomatico), sia al livello di ogni tipo di coinvolgimento, dalle passioni più meschine, al pettegolezzo, ai dilemmi filosofici. Il fatto che la coscienza strutturata dall'Anima sia inseparabile dalla vita, dalla natura, dal femminile, come anche dal destino e dalla morte, non significa che sia naturalistica, fatalistica, ultraterrena, o particolarmente femminile, ma semplicemente che si aggira in tali regni: sono queste le metafore cui è connessa.

Nella coscienza-Anima la parola connessione diviene più significativa di termini colpevolizzanti e riferiti all'Io, come impegno, rapporto, responsabilità. Infatti, la relativizzazione dell'Io implica l'eliminazione di metafore come: scelta e luce, soluzione di problemi ed esame di realtà, rafforzamento, sviluppo, controllo, progresso. Per descrivere la coscienza e le sue attività, dovremmo usare metafore note da tempo all'alchimia della pratica analitica: fantasia, immagine, riflessione, intuizione, e anche rispecchiare, afferrare, cuocere, digerire, far eco, chiacchierare, approfondire.

(121) C.G. Jung, *Mysterium coniunctionis*, cit., p. 107.

(122) C.G. Jung, *Tipi psicologici*, cit., p. 63.

Trad. di LUCIANA e GIANNI BALDACCINI

\* Tratto da: *Spring* 1973.