

# Su alcuni incroci, aporie e nodi della formazione

*Antonio Vitolo, Napoli*

Riflettere sulla formazione implica in primo luogo un discorso personale, circoscritto alla concreta esperienza esistenziale di chi affronta una terapia analitica e in essa si coinvolge, in secondo luogo la considerazione del rapporto con la vita e le iniziative d'un'associazione, in terzo luogo, ma non ultimo un ripensamento sui nodi profondi che segnano il passaggio da paziente ad analista. Il primo discorso è in gran parte inesprimibile, poiché ben difficilmente si potrebbe rendere in parole scritte il corso d'un'esperienza clinica, pur in un'epoca, quale quella attuale, caratterizzata dal fiorire di resoconti simili. Ritengo, invece, gli altri due traducibili sul piano espressivo. È ormai abbastanza noto che un'analisi junghiana è, per definizione anche statutaria (accolta cioè anche nella lettera dello statuto associativo) un'analisi che muove da una motivazione strettamente personale e che solo in seguito, per decisione dell'analizzato può divenire la base d'accesso alle fasi ulteriori dell'analisi, l'analisi propedeutica e l'analisi didattica. Sin dall'inizio dell'analisi propedeutica, in cui il lavoro tende a sondare i limiti dell'aspirazione a divenire analista,

l'analizzato vive momenti di contatto regolare e profondo con l'associazione, partecipando ad almeno due seminari teorici che hanno la durata d'un anno accademico.

Tale scansione è al tempo stesso esterna e interna e s'innesta nella vicenda inferiore dell'analizzato, prospettandogli una gamma di stimoli di indubbio valore. L'accesso alla propedeutica può avvenire, com'è evidente, dopo la conclusione d'un processo del tutto personale e, a rigore, andrebbe considerata come un 'acting-in', portatore di luci e ombre, entrambe elaborabili nel senso della costituzione d'un ruolo operativo: sosterrò tra breve l'assunto che esso si dà a partire dalla prevalenza del desiderio sulla paura. Nel momento in cui l'aspirante analista formalizza per-sino sul piano reale la domanda di proseguimento del lavoro s'affermerebbe, a mio parere, un'istanza progettuale, da intendere in chiave bipolare e ambivalente, ma senza dubbio capace di instaurare una specifica prefigurazione della figura di analista, di cui il terapeuta e con lui l'associazione si fanno garanti e giudici. La bipolarità e l'ambivalenza cui ho fatto cenno a proposito della scelta iniziale di costituirsi come analista implicano una struttura dinamica intrinsecamente dialettica. In generale è possibile affermare, ricorrendo a categorie antropologiche, ma al tempo stesso radicate nell'inconscio, che la scelta di diventare analista muove da una *paura* e da un *desiderio* di essere (nel senso etimologico del verbo essere, da intendersi come *esservi*) (1). È tale impulso esistenziale che a mio parere costella la precarietà, così come la propulsione che s'uniscono all'emergere del contesto inconscio dell'analizzando. Quanto poi avviene è legato all'empatia nell'incontro tra due esseri umani e si colloca essenzialmente sul piano del transfert e del contratransfert, così che si potrebbe addirittura supporre che l'addestramento all'analisi risieda essenzialmente nell'acquisizione dei modi di vivere e usare la tecnica del transfert e del controtransfert nella relazione terapeutica. Tuttavia ciò non esaurisce la complessità del lavoro e della formazione. Se,

(1) La radice es di 'esse' e 'essere' significa "es-serci", 'trovarsi'. Cfr. G. Devoto, *Avviamento all'etimologia italiana*, Milano, Mondadori, 1979, II ed., p. 156.

infatti, in primo piano si situa la qualità emotiva del rapporto, non si può sottovalutare l'importanza dell'universo teorico che si cela nella formazione e nell'apprendimento dell'analisi. Per universo teorico intendo, è meglio sottolinearlo, non tanto una visione intellettuale del funzionamento della psiche inconscia e conscia, quanto un modello esplicativo, in pari tempo intellettuale ed emotivo, che l'analista didatta possiede, come ogni altro analista, e che pone a disposizione dell'analista-paziente. Così il momento della formazione rappresenta, più che mai, l'accesso a pensieri, sensazioni, sentimenti più manifestamente connessi a un'esperienza teorica: per usare un esempio realistico, si potrebbe denominare il momento in cui l'analista allievo impara davvero a connettere ' pancia ' e ' testa ' nel vivo del lavoro. Tutto ciò andrebbe adeguatamente illustrato con protocolli, ma è forse ancora troppo presto per farlo. Occorrono forse ancora alcuni anni di incubazione perché si possa riflettere in modo fruttuoso sulla questione, offrendo anche a non addetti ai lavori dubbi e certezze, luci e ombre di questo percorso.

Mi preme in quest'articolo porre in evidenza cosa possa significare desiderare di diventare analista junghiano oggi. A tale scopo, poiché va naturalmente considerata indicibile l'esperienza duale dell'analisi, volgerò l'attenzione sulla specificità dell'approccio junghiano all'analisi — e sulla sua identità storica —, tentando poi di descrivere l'impatto soggettivo con tale mondo. Jung non ha mai taciuto il carattere di imperiosa necessità del suo lavoro di conoscenza dell'inconscio e a più riprese ha ribadito la radice anzitutto autoterapeutica della ' cura animarum ' (cura delle anime). Nella sua esistenza il primo affiorare della ' cura ' non può certo essere rintracciato in un momento preciso; e, dunque, non può esser supposto come un orientamento adulto, né totalmente cosciente. Se si leggono le pagine dell'autobiografia (2), ci si trova dinanzi a un enorme materiale consistente in fantasie, ricordi, sogni dell'infanzia, dell'adolescenza e della maturità. In quell'ambito vorrei proporre un sogno che ritengo abbia inciso in modo determinante

(2) *Ricordi, sogni, riflessioni di C. G. Jung*, raccolti e editi da Aniela Jaffé, Milano, Rizzoli, 1978.

nello sviluppo futuro della vita e del lavoro di analista su Jung. Riporto testualmente il sogno, fatto all'età di tre-quattro anni. Scrive Jung: « ...nel sogno mi trovai in questo prato (il prato della canonica di Laufen, legata al padre di Jung). Improvvisamente scoprii, nel terreno, una fossa scura, rettangolare, orlata di pietra, mai vista prima; con curiosità mi avvicinai e mi sporsi a guardarvi dentro. Una scala di pietra conduceva giù; scesi, esitando per la paura, e in fondo trovai una porta ad arco, chiusa da una cortina verde, pesante, enorme, che pareva di broccato, molto sontuosa. Preso dalla curiosità di vedere che cosa potesse nascondere la sollevai da una parte: innanzi a me, nella luce incerta, vidi una stanza rettangolare, lunga circa dieci metri; il soffitto era a volta, di pietra sbozzata; il pavimento era lastricato, e al centro un tappeto rosso si stendeva dall'entrata fino a una bassa piattaforma, sulla quale si ergeva un meraviglioso trono d'oro, con sopra — ma non ne sono sicuro — un cuscino rosso. Era un trono splendido, un vero trono regale come in un racconto di fate! Sul trono c'era qualcosa, e a tutta prima pensai che fosse un tronco d'albero, di circa quattro o cinque metri d'altezza e cinquanta centimetri di diametro. Era una cosa immensa, che quasi toccava il soffitto, composta stranamente di carne nuda e di pelle, e terminava in una specie di testa rotonda, ma senza faccia, senza capelli, e con solo — proprio in cima — un unico occhio, che guardava fisso verso l'alto. La stanza era sufficientemente illuminata, sebbene non vi fossero finestre e non si vedesse alcuna sorgente di luce; comunque al di sopra della testa vi era un'aureola luminosa. Quello strano corpo non si muoveva, eppure io avevo la sensazione che da un momento all'altro potesse scendere dal trono e avanzare verso di me strisciando come un verme. Ero paralizzato dal terrore, quando sentii la voce di mia madre, proveniente dall'esterno, dall'alto della stanza, che diceva: "Sì, guardalo! Quello è il divoratore di uomini! " Ciò mi spaventò ancora di più, e mi svegliai, in un bagno di sudore, con paura da morire. Per molte notti poi ebbi paura di andare a dormire, temendo di poter avere un altro sogno simile » (3).

(3) *Ibidem*, pp. 36 e sgg.

Le pagine precedenti la narrazione del sogno vertono sulla crisi del rapporto tra i genitori di Jung e sulla loro temporanea separazione. Si tratta d'un nitido susseguirsi di immagini riferentisi a figure materne (la domestica, la futura suocera, la madre vera e propria). Alla madre Jung contrapponeva il padre in forma idealizzata: nel medesimo contesto Jung precisa infatti che ciò che era paterno significava per lui insieme ' qualcosa di cui ci si può fidare ' e ' impotenza '. Così dietro il padre si profilava la figura d'un pastore inimitabile, ben più grande comunque della terrena natura del pastore di Laufen:

Gesù, datore di vita e di morte. In tal senso vorrei riproporre le parole di Jung, che, rivivendo il sogno, era incerto se porre in risalto ' Quello ' o ' il divoratore di uomini '. Muovendo dal tentativo ermeneutico del sognatore potremmo asserire che Jung era diviso tra l'attribuire valore primario al fallo sotterraneo o alla coincidenza simbolica tra il fallo, Gesù e un gesuita conoscente del padre, una chiara condensazione intermedia tra i due poli.

La dinamica e la struttura del sogno infantile di Jung ci pongono, a mio parere, un interrogativo ineludibile per l'ottica di chi voglia diventare analista junghiano. Voglio affermare, cioè, che il sogno di Jung potrebbe essere ben affrontato in termini di analisi dell'inconscio personale, nel solco della tradizione freudiana, kleiniana e degli autorevoli epigoni Meltzer, Bion. E Jung stesso chiarisce nel ricordato contesto il retroterra cosciente e la sua percezione delle difficoltà di rapporto tra i genitori. Ma quel fallo lucente non è stato vissuto e interpretato da lui come elemento pertinente alla vicenda personale. Da quel primo sogno — e da quella retrospettiva prima interpretazione — è decorso l'impianto impersonale e archetipico della teoria junghiana dell'inconscio. Nelle righe seguenti la descrizione del sogno, Jung così scrive: « Non so spiegarmi da dove sia venuto fuori quel fallo, anatomicamente preciso ». « L'interpretazione dell'*orificium urethrae* come occhio, con una sorgente luminosa al di sopra di esso — sostiene

Jung — allude chiaramente all'etimologia della parola fallo (φαλλοῦς- = lucente, splendido). Mi preme cogliere sin d'ora come in tutto lo svolgimento del sogno domini un senso di paura, quasi d'angoscia, attenuato solo dal gesto indicativo e dalle parole della madre. Resta appunto da decidere quanto dell'abisso sacro e tormentoso squarciatesi a Jung bambino sia riconducibile alla dimensione personale, quanto invece sia connesso con la psicologia archetipica (poiché è questa, credo, la definizione più adatta a rappresentare la teoria e la prassi junghiane).

Un'interpretazione in termini personali non è stata compiuta, come ho detto, ne dall'autore, ne da altri, per quanto sappia, mai. Ne ciò sarebbe possibile in chiave postuma. Ma a nessuno sfugge come la preponderanza dell'elemento impersonale potrebbe colludere con una sottovalutazione della dimensione personale. Su ciò valga ricordare annose dispute volte a contrapporre Jung a Freud, come esponenti di approcci opposti — l'uno impersonale, l'altro personale —, o, a volta a volta, Jung ai postfreudiani più o meno eminenti; così come l'accusa più banale, ma tanto frequente, secondo cui gli archetipi sarebbero visibili solo per gli junghiani (accusa, nel suo semplicismo, poggiante sul vero, giacché l'attivazione dei sogni è una realtà transferale di indiscutibile importanza). In realtà oggi si avverte con forte urgenza il bisogno di respingere tutto quanto sia a livello cosciente non riducibile alla dimensione personale, mentre, d'altra parte sembra rinascere una tendenza alla idealizzazione, che s'accompagna alla reviviscenza di pratiche magiche, di riti religiosi, di mortifere esperienze evasive, come la droga. Tale spirito del tempo (valido in un decennio di grandi mutamenti come il 1970-80) pare manifestare una situazione nuova, nella quale la psicologia archetipica può svelare la sua fecondità. Torniamo al messaggio di Jung e al suo rapporto con quel sogno dell'infanzia. Ben prima di attingere dalle opere di Dionigi Areopagita e S. Agostino le anticipazioni della nozione di archetipo, Jung ha *visto* — nel senso letterale dell'intuizione euristica, e dunque sul piano della formulazione di as-

sunti validi sul piano epistemologico (4) — un'entità sovraperonale, animata, ma pertinente più al mondo della natura che al mondo umano, straordinariamente possente. Una grandiosità, questa, che certo potrebbe esser ricondotta all'istanza idealizzatrice del sognatore e al suo bisogno di onnipotenza. Un aspetto interessante del sogno rimane, inoltre, la corrispondenza tra la madre personale e la terra-madre, che cela il fallo luminoso e rischioso. Qui si apre il dilemma più stringente: da una parte sembrerebbe imporsi una tonalità materna, una consistente rielaborazione del vissuto edipico, dall'altra, invece, si dispiega l'emozionante alienità del fallo sotterraneo, che supera, s'è detto, l'umano. La via esegetica di Jung ci è nota, essa si collega alla psicologia archetipica ed è coerente con la concezione del sogno che alla psicologia archetipica si richiama: una concezione che relega condensazione, spostamento, censura in un rango irrilevante, per privilegiare la veridicità delle immagini oniriche (il sogno, per Jung, è la migliore espressione di sé stesso, le immagini del sogno dicono proprio ciò che sembrano voler dire, l'interpretazione esasperata d'un sogno è una violazione del suo intrinseco mistero, che sussiste come tale poiché non siamo in grado di penetrarlo). Secondo il mio assunto è dalle fasi oniriche infantili che è scaturita l'esigenza di Jung di valicare il terreno personale alla ricerca d'un *prima*, appunto la dimensione archetipica. Perciò, allo stesso modo, ogni analista in formazione s'imbatte in una duplice possibilità inerente l'aspetto personale e quello impersonale del mondo delle immagini inconscie. Il contesto onirico potrebbe essere certo affrontato secondo una chiave interpretativa che punti a evidenziare lo spazio interno e gli oggetti interni di Jung allora implicato strettamente nel rapporto con i genitori (si ricordi che aveva 3-4 anni); o, secondo una visione coerentemente junghiana, potrebbe essere ricondotto a un complesso negativo dell'Anima, dal momento che quel fallo giaceva possente, ma catturante e uccisore entro una struttura immaginale materna e alla madre spettava l'indicazione decisiva della lisi o soluzione del sogno.

(4) Cfr. N.R. Hanson, *I modelli della scoperta scientifica*, Milano, Feltrinelli, 1978, in particolare il capitolo su *L'osservazione*. Ho già richiamato la traduzione italiana dell'importante libro di Hanson, riconducendolo a specifiche formulazioni di Jung sull'inconscio e la coscienza in A. Vitolo, « L'immagine come modello culturale in Jung », in *Rivista di psicologia analitica*, 20/79.

Ciò può essere vero, così come resta tuttavia verosimile ogni altro approccio. Ma non è questo l'oggetto focale del mio discorso. Mi sembra invece che la numinosità e, insieme, la luminosità di quel fallo siano il primo ingresso di Jung in una dimensione non umana, naturale, anzi soprannaturale. Non il singolo sogno, ma anche quel sogno può pertanto esser considerato come il lontano tendere di Jung agli archetipi. C'è di più. Se guardiamo agli esiti teorici più significativi dell'opera junghiana, notiamo che nelle *Riflessioni teoriche sull'essenza della psiche*, in *Aiòn* e nel *Mysterium Coniunctionis* Jung ha sviluppato, entro il parallelismo tra psicologia analitica e fisica da un lato, e storia delle religioni dall'altro, il motivo della luminosità dell'inconscio e quello della centralità di Cristo come emblema simbolico del Sé (5). Vorrei connettere, cioè, in modo coerente quella prima visione del fallo nel sogno con quanto Jung, attraverso amplificazioni metapsicologiche, suggerite e sorrette dalla fertilità del suo inconscio, è venuto affermando tra il 1940 e il 1955.

(5) Per le « Riflessioni teoriche sull'essenza della psiche », cfr. C. G. Jung, *Opere 8*. Torino, Boringhieri, 1976. *Aiòn e Mysterium Coniunctionis*, in preparazione presso l'editore Boringhieri, Torino, sono disponibili nelle C.W. e nelle G.W., vol. 9, 2 e 14.

Il postulato iniziale della speculazione di Jung, che, sulla scia di Freud, muoveva da una visione energetica della psiche, si sostanzia in quegli anni delle acquisizioni derivanti dall'approfondimento della fisica e dell'alchimia: la coscienza potenzialmente insita nell'inconscio è per Jung nelle 'scintillae', in ciò che, visibile, s'attesta come luminoso. Come dire che nell'inconscio vi sono numinosità perturbanti, ma anche luci. In tale cornice va compresa, ritengo, anche l'affermazione di Jung secondo cui 'l'immagine contiene in sé il proprio senso' (6). Nelle *Riflessioni teoriche sull'essenza della psiche* Jung riconosce che il senso consiste anzitutto nella strutturazione dell'immagine stessa.

(6) C. G. Jung, « Riflessioni teoriche sull'essenza della psiche », op. cit., p. 221.

Ma è in *Aiòn* che si esplica un altro aspetto del fallo luminoso del sogno infantile. Ho prima fatto ricorso alle parole del contesto associativo addotto da Jung, per evidenziare l'importanza della proiezione sulla figura paterna e sulla sua valenza religiosa, incarnata nell'ufficio di pastore. Una simile situazione di vita, peraltro esplicitata senza eccessive riserve e con se-



renità da Jung stesso, è stata certo alla base del particolare vincolo di Jung con le radici religiose della psiche. La religione, considerata da Freud una costruzione inerente alla sublimazione, sul piano collettivo un'illusione priva di avvenire, costituisce, invece, per Jung, sia sul piano storico-evolutivo, sia sul piano teologico-testuale una preponderante, imprescindibile parte dell'analisi della psiche inconscia. Non si può escludere, a mio avviso, l'inferenza del vissuto personale di Jung bambino nei confronti del padre, nel constatare l'intensità della presenza della religione nel mondo junghiano. Come per la figura della madre ho supposto una duplice chiave interpretativa del motivo — personale e impersonale —, così è ipotizzabile procedere per l'associazione di Jung sul fallo descritto dalla madre con le parole ri-velatrici « Quello è il divoratore di uomini! ». Troveremo allora una fantasia edipica intorno al padre o un complesso-Animus negativo, in termini junghiani. Ma ciò non è esaustivo: a stretto rigore la rivelazione della madre appartiene alla struttura del sogno, mentre il reperto associativo — naturalmente postumo e liberamente ricomposto e filtrato in una situazione non paragonabile all'analisi, né all'autoanalisi, quale fu quella della dettatura delle memorie ad Aniela Jaffé —, ci orienta verso il gesuita conoscente del padre e verso Gesù Cristo. Siamo qui dinanzi ad altro nodo della visione junghiana, che non può essere eluso da quanti si formano per diventare analisti junghiani: la persistenza del motivo religioso nella più ampia vastità e complessità culturale. Mutuando dallo gnosticismo la definizione di Cristo come *Archanthropos*, Jung, a cinquant'anni dal sogno del fallo sotterraneo, esplora la fenomenologia dell'archetipo più profondo di tutti, il Sé, in relazione al simbolo di Cristo, l'uomo inferiore presente in ogni individuo occidentale e al tempo stesso il prototipo dell'inconscio più profondo. Con ciò Jung salda la storia della religione cristiana alla storia della psicologia del profondo, reintegrando in quest'ultima il rango della religiosità, che il sessualismo freudiano tendeva a sottovalutare ma che un autorevole analista post-

freudiano quale W. R. Bion accoglie nella propria riflessione.

Ricordo, ad esempio, ciò che Bion scrive ne //  *cambiamento catastrofico*, in tutt'altra luce, ma in interessante parallelismo, intorno all'importanza di Gesù, Meister Eckhart e Isaac Luria.

Per Jung, Cristo va correlato all'Anticristo e/o al diavolo, deve dunque essere integrato dal suo opposto. Tutta la riflessione di *Aiòn* verte in realtà sull'analisi psicologica della varietà di immagini del Cristo presente nel Cristianesimo e nello gnosticismo. Inoltre, in una lettera molto significativa del 17 febbraio 1954 al pastore Erastus Evans, Jung scriveva: « Quest'immagine (tradizionale, dogmatica, familiare) del Cristo non corrisponde affatto alla mia concezione personale di Cristo, perché mi sento attratto da un'immagine molto più oscura e severa dell'uomo Gesù. La concezione dogmatica e tradizionale di Cristo è tuttavia luminosissima, e così dev'essere — lumen de lumine — e relega nell'altro canto tutta la sostanza oscura... Cristo è *Vanthropos*, a quanto pare una prefigurazione di ciò che lo Spirito Santo creerà più tardi dell'uomo... In un trattato della Qabbalah lurianica si sostiene che l'uomo è destinato a diventare collaboratore di Dio nel tentativo di ricostruire i vasi che si ruppero quando Dio volle creare il mondo. Solo alcune settimane fa ho scoperto questa dottrina suggestiva che conferisce significato all'uomo e alla sua posizione, elevata dall'incarnazione » (7).

In questa lettera, nella quale Jung si richiamava ad *Aiòn* e alla *Risposta a Giobbe*, si rinviene un'interessante continuità persino terminologica (Cristo luminoso, ma severo) con quella radice certo più angosciosa da me additata nel sogno infantile di Jung. Rispondendo ad un pastore Jung rende conto con misura della pienezza che è possibile cogliere nell'interpretazione psichica della dimensione e delle verità religiose. Ne può essere ritenuto secondario il fatto che l'interlocutore fosse un uomo per molti versi paragonabile alla figura del padre. Quanto all'interesse di Jung anche per la persona e l'opera del rinascimentale I. Luria, vorrei ricordare come la tipologia

(7) C.G. Jung, *Cento lettere*, in preparazione presso l'editore Boringhieri, Torino.

di Jung lo inducesse a privilegiare la centralità dell'uomo quale riparatore dei vasi andati in frantumi nella creazione divina del mondo. Ricorderò in breve che la suggestiva visione di Luria contiene anche la opposizione tra incontenibilità-contenibilità che richiama un terzo elemento, la capacità creativa. Quest'elemento, per quanto non esplicitato, è supponibile alla base della riflessione di Bion, che adotta la terminologia di derivazione kleiniana relativa al contenere, al contenente e al contenuto e che nel saggio già ricordato su // *cambiamento catastrofico* tratta il problema dell'individuo mistico e dell'idea messianica (8). Mi preme qui far notare come per Bion l'asse del discorso, avvincente e rigoroso, si sposti tutto verso la possibilità o l'impossibilità per l'individuo e per il gruppo di contenere l'idea messianica. Vorrei in definitiva osservare che la medesima esperienza psichica — sentita e formulata da due diversi autorevoli pensatori, quali Jung e Bion — riporta a una struttura della psiche inerente al mondo religioso. Tale mondo è forse il più forte contrassegno metapsicologico del modello junghiano e decorre dal sogno infantile da me proposto. In via di provvisoria conclusione della prima parte del presente articolo ricordo che ho preso le mosse dall'assunto della necessità di cogliere, comprendere e sviluppare, per l'analista in formazione, il modello teorico dell'analista col quale egli procede all'analisi personale e alle analisi propedeutica e didattica, ben sapendo che mai egli ricorrerà nella situazione clinica diretta al modello o, peggio, alla teoria che in esso è embricata, ma che d'altra parte sempre di quelle fonti si nutrirà, memore e immemore. In Jung il modello consta d'un poliedrico sostrato esemplificativo e poggia sull'ipotesi degli archetipi, immagini primordiali, anteriori ad ogni esperienza individuale, corrispettive delle pulsioni istintuali e, come tali, precedenti ogni apprendimento culturale. La psicologia di Jung si caratterizza come archetipica e in tale prerogativa trova il suo più spiccato tratto distintivo rispetto alla visione freudiana e alle principali formulazioni euristiche affermatesi in seguito. Formarsi nell'ambito della psicologia junghia-

(8) W. R. Bion, *Il cambiamento catastrofico*, Torino, Loescher, 1981

na comporta pertanto esperire in prima persona tali entità immaginali postulate da Jung come impersonali. Se la scoperta di Freud è consistita nell'intuizione e nella conseguente sistematizzazione della psiche inconscia, se cioè, la psicoanalisi esisteva, può ben dirsi, prima di Freud, analogamente si può sostenere che prima di Jung esisteva una psicologia archetipica, ma non esisteva il pensatore analista in grado di ' vederla ' e fissarla, elaborandola. Jung rappresenta colui che ha dedicato l'intera esistenza a tale tentativo che, occorre sapere, non va frainteso quasi fosse un tentativo di definizione degli archetipi o di una loro interpretazione. È questa una realtà con la quale ogni psicologo analista dagli anni Venti sino a tutt'oggi è necessitato, per la sua scelta, a confrontarsi. Per tale motivo l'apprendere nel vivo a trattare la psiche conscia e inconscia secondo Jung costringe a riconoscere come ineludibile il contatto con gli archetipi (non va a tale proposito taciuto il fatto che in tre generazioni di seguaci di Jung la psicologia archetipica ha mutato forma, così come un angolo giro visto a volta a volta nella sua parzialità, invece che nella sua totalità). Ho voluto sin qui ribadire che gli archetipi sono avvolti, nel momento in cui ci accingiamo a parlarne in qualche modo, in un'aura culturale, antropologica in senso lato, che spazia dalle categorie della fisica e della chimica, attraverso l'alchimia, alle religioni e all'arte. Ma è alla religione cristiana che spetta secondo il mio assunto, in Jung, un valore primario. Ho rivolto l'attenzione all'affinità tra il primo sogno affiorato al ricordo cosciente di Jung nell'autobiografia e il tracciato d'un'opera fondamentale della maturità, *Aiòn*. Non importa tanto, credo, che un analista in formazione si senta o no cristiano nella coscienza (ben pochi oggi lo sono). Importa molto, invece, che ognuno avverta di essere intricato in un nodo che attraversa due millenni. Jung ha vissuto il momento della religiosità rintracciando in sé motivi pagani — nella coscienza contemporanea quasi corrispondenti a quelli laici — e cristiani. Ad esemplificazione di ciò riproduco quanto in un'opera preziosa. *The Origins of Eu-*

*ropean Thought*, offre l'indagine capillare di R. B. Onians (9) intorno alla parola *Aiòn*.

La parola, proveniente dal greco, ha per etimo *'αει'*, e il latino *aevurn* e letteralmente significa tempo, durata, eternità (essa è associata anche a *Ψυχη'*). Jung l'usa a proposito della concezione gnostica dell'eone, entità intermediaria tra Dio e il mondo. Presente nei poemi omerici, il termine *αι'ω'ν* riguarda specificamente tutto ciò che è liquido (liquido spinale, lacrime, sperma, liquido della vita, sostanza vitale, vita, intesa nella sua temporalità). Allo stesso modo, secondo Onians, la « forza originale di *aiòn* è la forza di ciò che è oscuro, di ciò che si muove rapidamente, *αι'ο'λος*» (10).

Di qui la connessione con psiche. D'altra parte Onians evidenzia la connessione esistente tra il greco *αι'ω'ν*, *αι'ω'ς*;-; il gotico *saiws* = « corpo d'acqua » e il sanscrito *ayùh* = « mobile », « vitale » e *ayuh* « elemento vitale », « vita », « tempo della vita ». Tale repertorio etimologico e di concordanze getta una luce sulla scelta di Jung, che era un versatile fruitore e proponitore di etimi, ma che in tal caso ha superato tutta la storia della parola *Aiòn* per muovere dall'accezione gnostica, comunque legata, per antitetica diversità, soprattutto al Cristianesimo. In quegli anni Jung ha messo al centro della sua teoria il ruolo di Cristo quale simbolo del Sé, ponendo in secondo piano i significati non religiosi che abbiamo con Onians colto nel termine-chiave di *aiòn*. Il succo dell'*anthropos*, la sostanza della vita è, nella piena maturità di Jung, il Cristo.

Dal sogno infantile traspare, cioè, un'istanza religiosa, di connotazione paterna-ma, prima ancora, pertinente al retroterra spirituale, psichico e culturale dell'Europa occidentale. La tremenda visione del fallo ' luminoso ' si è manifestata la radice d'una psicologia archetipica. Dal punto di vista personale, l'approccio junghiano a quel sogno rivela, s'è detto e va esplicitamente riaffermato, un'aporia. Ma quell'aporia s'è tradotta in una vera e propria scoperta d'una dimensione che attendeva uno scopritore. La reale esperienza clinica mostra, naturalmente, l'importanza del piano per-

(9) R. B. Onians, *The Origins of European Thought*, New York, Arno Press, 1973.

(10) *Ibidem*, p. 209.

sonale — e, in esso, della dinamica transferale e controtransferale. L'aporia, dunque, vale piuttosto riguardo alla concezione junghiana, che riguardo alla pratica attuale della psicoterapia. Ma la fecondità di Jung sta proprio nell'aver saldato il mondo impersonale a quello personale sin dall'indagine sulle fantasie di Miss Miller, nel *Simboli della trasformazione* (1912-1952). La dimensione personale è per Jung insieme un punto di partenza e d'arrivo, un adempimento psichico, incentrato nel rapporto con l'anthropos, avente per traguardo, non a caso, l'individuazione. Un termine che implica il travaglio dell'individuo che illumina l'inconscio impersonale e personale nella propria soggettività e unicità. Nell'aporia junghiana quanto al livello personale è possibile, in conformità al mio assunto, indicare un'altra aporia, che concerne la specifica dimensione infantile. Qui il discorso investe da un lato ancora e sempre la percezione dell'inconscio di Jung bambino e adulto, dall'altro la cospicua presenza di elementi nuovi, fermenti, discussioni, anche scissioni iscrivibili nella storia della psicologia analitica. La psicologia di Jung non attribuisce un ruolo teorico e pratico autonomo alla dimensione infantile (anzi è stata spesso tacciata di essere adatta particolarmente ad individui che abbiano un'età avanzata, per il fatto che l'individuazione è un processo che necessariamente può compiersi, nella misura in cui può essere compiuto, nella seconda metà della vita). È un fatto che nella vasta opera completa di Jung manchi un saggio dedicato al mondo infantile. È noto anche come F. Wickes, nel 1948, ed Erich Neumann nel *Das Kind* (11), pubblicato postumo, abbiano tentato di colmare, nel rispetto delle principali formulazioni junghiane, tale vuoto. Per l'opera di Neumann, in particolare, sento che si può affermare di trovarsi dinanzi a un disegno sistematico ed evolutivo. Come nella *Storia delle origini della coscienza* e ne *La Grande Madre* (12), Neumann ha tracciato in *Das Kind* un profilo dello sviluppo archetipico, dunque impersonale della dimensione infantile, privilegiando la concatenazione delle fasi evolutive. Un progetto che, alla luce della visione junghiana, non solo si può considerare evolu-

(11) F. Wickes, *Il mondo impersonale e il mondo personale dell'infanzia*, Roma, Astrolabio, 1948; Erich Neumann, *Das Kind*, Fellbach, A. Bonz Verlag, 1980.

(12) E. Neumann, *Storia delle origini della coscienza*, Roma, Astrolabio, 1978; *La Grande Madre*, Roma, Astrolabio, 1981.

tivo ma addirittura evolucionistico, per la rigorosa consequenzialità con cui Neumann inquadra la psiche evolventesi dall'inconscio alla coscienza, dal Sé all'Io. E, si badi, tale originale disegno teorico tiene conto del contributo della Klein, come di Erikson, Bowlby, Spitz, Piaget, oltre che dei più affini Wickes, Portmann e Tinbergen.

Benché oggi sia difficile trovare un analista didatta che non stimoli o non raccolga un'attenzione al mondo infantile, permangono tuttavia differenze di fondo, intorno a tale questione, tra la cosiddetta corrente zurighese ed elvetica in senso lato e quella britannica, nell'ala, che con Fordham, ha aperto lo sguardo verso il mondo dell'esperienza clinica kleiniana. Per entrare maggiormente in dettaglio sull'argomento, ricorderò, tra i tanti contributi quello di Mario Jacoby, intitolato *Urbeziehung una Kulturkanon*, compreso nel numero 3-4, vol. II della *Zeitschrift fur Analytische Psychologie*, 1980. Jacoby tenta qui un personale ampliamento della visione di Jung e di quella neumanniana. La dimensione archetipica viene correlata soprattutto all'influsso del canone culturale e in tal modo l'originaria formulazione di Jung s'arricchisce sia dei frutti dell'indagine di Neumann, sia degli esiti di indagini antropologiche, sia — e ciò importa maggiormente — delle proposte della Klein, di Winnicott e di Fordham. Jacoby è convinto che « le affinità siano maggiori delle divergenze ». Il secondo contributo è costituito dagli articoli più salienti di Kenneth Lambert, irlandese vivente a Londra, raccolti in volume col significativo titolo di *Analysis, repair and individuation* (13). Lambert non tende a parallelismi forzati, né a un facile eclettismo, ma rende conto della necessità di confronto tra l'indirizzo junghiano e i postfreudiani kleiniani, per così dire. Egli ha esperito in prima persona, attraverso le analisi effettuate con Kathleen Kitchi, Gerhard Adler e Michael Fordham, la necessità di attingere gli aspetti dell'infanzia, sino alla terza esperienza non analizzati. Così, egli afferma, potette comprendere il maggiore influsso di alcuni archetipi sulla propria psiche. Il riferimento di K. Lambert a Fordham — l'analista con cui

(13) K. Lambert, *Analysis, repair and individuation*, Academic Press, 1981. Cfr. in particolare « Personal psychology and the choice of analytical school », pp. 14-19.

(14) M. Fordham, *La psicoterapia junghiana*. Roma, Astrolabio, 1980.

egli effettuò la terza analisi — ci mette dinanzi a due autori tra i più eccentrici, forse, nell'ambito europeo, rispetto alla visione tradizionale dell'analisi junghiana. Non sfuggirà a questo punto ai lettori, si spera, come sulla formazione incida una sorta di antitesi — psicologia junghiana come psicologia degli archetipi o archetipica, da un lato, e psicologia junghiana come psicologia del transfert dall'altro —, che attraversa di necessità, ormai anche fuori della Gran Bretagna, il mondo kleiniano (sì che a Londra, come ora in alcune esperienze recenti in Italia, nell'ambito della formazione, analisti junghiani e kleiniani si trovano a lavorare a contatto). A ben vedere, tale bipolarità lascerebbe supporre un'aporia junghiana relativa al trattamento — ma anche al modello teorico del transfert. A ciò, nonostante la prudenza, non è estranea la posizione di M. Fordham, che nel saggio su *La psicoterapia junghiana* (14), richiama propri ricordi e notazioni di J. Henderson di sapore critico verso il modo in cui Jung usava il transfert. Nella convinzione di non dover favorire alcuna implicita o esplicita apologia, e nella speranza che si entri nel vivo della discussione sugli autori post-junghiani, ritengo che l'opera di Fordham vada attentamente meditata, al fine di distinguere l'interazione tra scuole diverse e la possibilità e legittimità in primo luogo di definire il modello junghiano come psicologia archetipica, senza che ciò implichi una sottovalutazione del transfert e del controtransfert.

La mia opinione personale è che opere quali *La psicologia del transfert*, le *Questioni di psicoterapia* e il *Mysterium Coniunctionis* mostrino adeguatamente l'originalità e il rigore di Jung sul tema del transfert. È verosimile, piuttosto, che in primo luogo i referenti culturali, cioè metapsicologici, usati da Jung a riguardo — l'alchimia e la storia delle religioni — siano stati censurati (l'alchimia) o siano tuttora non ben integrati (ciò vale per i contenuti religiosi). Da ciò deriva un effetto d'ombra — effetto ben intuito e teorizzato da Jung — che sembra banalizzare una materia creativa e un patrimonio clinico originalissimi. In secondo luogo occorre dire che la psicologia archetipica,



per sua natura costitutiva, è radicata in una dimensione immaginale anteriore al fenomeno del transfert. Vorrei affermare, cioè, che il mondo archetipico quale emerge visibile alla psiche d'un sognatore comprende la valenza transferale, mentre non è possibile affermare il contrario. Non posso dimostrarlo. Mi limiterei a ribadire la natura collettiva della dimensione archetipica, sottolineando il fatto che con l'aggettivo 'collettivo' bisogna intendere un 'prima' non innato, che pone l'individuo entro la storia filogenetica.

La psicologia archetipica è stata spesso giustificata da Jung col ricorso alla metapsicologia (in biologia ad Alverdes, così come, per riferirci ai nostri anni, la von Franz si richiama a Lorenz e a Tinbergen, in mitologia a Kérényi, dal quale in seguito si determinò una separazione, in etnologia a Bastian e Mauss). Essa non è mai stata accostata — prima di *Aiòn* e del *Mysterium Coniunctionis* — all'esperienza religiosa del Cristianesimo, pur avendo Jung prima degli anni Cinquanta analizzato il simbolismo della Messa e approfondito lo studio delle religioni occidentali e orientali. In tal senso essa rappresenta per un verso una psicologia orientata al mondo della natura, per un altro una psicologia contigua alla religione. (In ambedue i livelli si cela, forse, un ulteriore senso dell'affermazione di Jung, secondo cui l'individuazione è un processo contro natura, un'opus *cantra naturarum* direi un'opera di crescita umana che mira al senso umano). Nella sua connotazione intrinseca la psicologia archetipica si attesta comunque come una psicologia non estranea alla spiritualità religiosa e, inoltre, come una psicologia del soggetto, se è vero, com'è vero, che Jung ha scelto tale termine per porre in risalto l'acquisizione d'una soggettività capace di conoscere l'inconscio impersonale e personale e di tradurlo nei limiti della coscienza personale. Vorrei osservare che dal punto di vista della storia della psicologia del profondo essa è ben diversa dal mondo kleiniano, e dagli epigoni di esso. A proposito del quale è tuttora non confutabile, a mio parere, l'assunto della cosiddetta laicità. La psicoanalisi kleiniana fecalizza a partire dalle fantasie inconsce — che non sono equivalenti

(15) A. Vitolo, «Su 'La Grande Madre' di Erich Neumann», parte I e parte II, in *Giornale storico di psicologia dinamica*, vol. V, nn. 9 e 10, 1981.

agli archetipi junghiani — oggetti interni parziali e interi, che non trovano alcuna rispondenza nel mondo junghiano. Ne, d'altra parte, l'unico autore junghiano che abbia accolto in una visione sistematica oggetti da me definiti nucleari (15), E. Neumann, può essere considerato vicino alla Klein, pur essendo la sua interpretazione della creatività e della cultura ne *La Grande Madre* suggestivamente innovativa nell'ambito junghiano. Gli 'oggetti' di Neumann sono, infatti, consapevolmente esiti esterni dell'archetipo della Grande Madre. Si afferma comunemente che alla primarietà dell'archetipo nel mondo junghiano si opporrebbe, quanto al modello e alla prassi clinica, la primarietà del transfert e controtransfert nel mondo freudo-kleiniano. Preferirei invece puntare l'attenzione sull'incidenza della religione nella visione che Jung ci ha tramandato dell'archetipo e sulla 'laicità' della visione kleiniana.

Tale laicità va intesa, naturalmente, non in termini coscienti, o, peggio, ideologici, ma come un'essenziazione dall'ipotesi d'una pulsione specificamente religiosa e, soprattutto, come un'opzione in favore del privilegiamento di emozioni quali l'invidia, la gratitudine, l'odio, ad esempio, o di stati d'animo come la depressione o la schizoparanoia, ancora di unità corporeo-psichiche, come il capezzolo, il seno, il pene, ecc. e, in pari misura, la vagina, l'ano, le feci, l'urina, componenti dotate di pregnanza simbolica e d'autonomia semantica che non è possibile rinvenire in Jung. E non basta pensare che ognuno ha le proprie divinità.

Vorrei trarre una conclusione provvisoria. Son partito dalla convinzione della necessità di conoscere il modello al quale un analista, uomo o donna, s'ispira oggi, durante le tappe della formazione; il mio scopo è stato quello di fondere, sia pure per squarci, il rigore della lettura con il calore dell'adesione empatica. Ho ritenuto anche di dover tener presente il fatto che un modello è comunque un emblema vivo, non fruibile se non attraverso le persone degli analisti personali e didatti e di noi stessi. Nel nostro caso attuale si tratta di confrontarsi con cervello e cuore

con tre generazioni di analisti junghiani. In dettaglio ho preso le mosse da un'aporia della prassi junghiana — l'attenzione al bambino — e l'ho ricondotta a un sogno di Jung bambino. Ho poi riflettuto sul rischio, connesso ai ritardi nella formazione in generale e nella formazione degli analisti infantili in particolare, di anteporre unilateralmente gli archetipi e l'archetipo del transfert gli uni all'altro e viceversa (e nel far ciò, ho sentito di dover tradurre nelle pagine esperienze di analisti junghiani). L'assunto fondamentale potrebbe essere definito come il desiderio di non oscurare dubbi, stimoli intorno al nostro lavoro, nella speranza di cogliere le aporie, ma anche di vivere e far sentire ai pazienti la pienezza dell'insegnamento junghiano (senza peraltro ricorrere ad apologie, né a confusi eclettismi di moda sino a ieri). La questione che rimane sempre aperta riguarda la specificità della linea junghiana. Tante sono le dimensioni del modello e della prassi che chiedono di essere illuminate (come principali questioni relative al modello ho ricordato l'incidenza della dimensione religiosa e la parzialità del riferimento all'asse madre-bambino). Tutto ciò non per trarre esiti consolidati. (Sarebbe, ad esempio frettoloso affermare che lavorare faccia a faccia in poltrona abbia a che fare con la modalità primaria dell'interazione faccia a faccia tra madre e bambino) (16). Ma per ricordare come sia importante, quando si è nel lavoro clinico, soli coi pazienti e noi stessi, soli, insomma, con concretissimi fantasmi, amare dei modelli e plasmarli, al fine di delimitare i confini della parola e del silenzio e attivare una profonda e intensa interazione con l'inconscio.

(16) J. Jaffe, T. N. Stern, J. C. Perry, « ' Conversational ' coupling of gaze behaviour in prelinguistic human development », *Journal of Psycholinguistic Research*, 2, 3, 1973; T.N. Stern, « Mother and infant at play: the dyadic interaction involving facial vocal and gaze behaviours », in *The origins of behaviour*. I, a cura di M. Lewis e L. Rosenblum, New York, Wiley, 1974.