

# Anima

*James Hillman, Dallas*

*(parte seconda)*

(1) La prima parte cui si fa riferimento (*Spring 1973*, pp. 97-132) è stata pubblicata in italiano nel volume 21/80 della *Rivista di psicologia analitica*, pp. 153-193.

Alla fine della prima parte di questo saggio sull'Anima avevo scritto: « La conclusione in *Spring 1974* » (1). E' chiaro però che non mi proponevo di concludere in modo definitivo l'incontro con questa figura e nozione capitale della psicologia junghiana, poichè si tratta di un argomento che non si lascerà mai esaurire da alcuna definizione. Il mio unico scopo è perciò quello di estendere quanto più possibile l'esplorazione dell'Anima, condividendo con Thomas Mann l'idea che « solo ciò che è esaustivo e veramente interessante », anche a rischio che l'esaustivo diventi noioso.

Nel concetto di Anima si possono individuare ulteriori differenziazioni che possono aiutarci a raggiungere una maggiore consapevolezza di quanto facciamo, diciamo e sperimentiamo di questo archetipo. Desidero sottolineare ancora la distinzione tra Anima come esperienza — fenomenologia *empirica* — e Anima come concetto — fenomenologia *critica* —, convinto che nel campo della psicologia non sia possibile osservare alcun fenomeno senza essere consapevoli delle idee che guidano le nostre osservazioni.

Infatti noi siamo posseduti dalle idee che non sappiamo di avere, e sono esse a modellare l'esperienza a nostra insaputa. Io credo che sia compito della psicologia svelare il fattore soggettivo, l'elemento archetipico presente nel nostro modo di vedere, prima o durante l'osservazione di fatti ed eventi. Le altre scienze devono essere oggettive, devono descrivere le cose così come sono; la psicologia, fortunatamente, resta sempre legata ai limiti della psiche stessa e può dunque risparmiarsi ogni pretesa di oggettività. Invece di essere obbligata a una fattualità oggettiva, la psicologia ha il dovere di essere soggettivamente consapevole. E ciò è possibile soltanto se noi siamo disposti ad andare fino in fondo nella ricerca di quanto è implicito nelle nostre nozioni primarie.

## 6. *Anima e depersonalizzazione*

Verso la fine della prima parte abbiamo esaminato una serie di brani di Jung dove si metteva in risalto la differenza tra coscienza-Anima e coscienza dell'Io e si mostrava come l'Io si basi su un fattore ad esso sottostante: l'Anima, appunto. Questi passi — dai quali risulta anche evidente che il senso dell'identità personale non è dato dall'Io, ma all'Io dall'Anima — sono molto importanti per comprendere quella condizione clinica chiamata « depersonalizzazione ».

Sebbene di solito i manuali psichiatrici dedichino alla depersonalizzazione (chiamata a volte derealizzazione) soltanto una breve definizione o un paragrafo, esiste ugualmente una letteratura specifica sull'argomento. J. E. Meyer ha raccolto in un volume, *Depersonalisation* (2), gli scritti fondamentali su questo tema, alcuni dei quali appositamente tradotti in tedesco per l'occasione. Nel libro sono descritti molti casi esemplificativi e quasi tutti i saggi contengono ampi riferimenti bibliografici.

La raccolta si apre con un lungo saggio di Dilthey sulla fede nella realtà del mondo esterno, a cui segue lo studio più importante di Paul Schilder (1914), da cui

(2) J. E. Meyer, *Depersonalisation*, Darmstadt Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968.

(3) *Ibidell'*, p. 46.

hanno preso l'avvio parecchie discussioni successive. Riporto la definizione di depersonalizzazione data da Schilder(3):

« La condizione in cui un individuo si sente radicalmente mutato rispetto al suo modo di essere precedente. Il cambiamento riguarda sia l'io che il mondo esterno e ha come effetto che l'individuo non si riconosca come personalità. Le sue azioni gli sembrano del tutto automatiche; egli osserva come uno spettatore le proprie attività e i propri atti. Il mondo esterno appare nuovo ed estraneo, privo di ogni realtà ».

(4) D. Henderson e R. D. Gillespie, *A Text Book of Psychiatry*, Oxford, Cumberlege, 1950, p. 128.

Una persona in queste condizioni dice: « Non sono io », oppure « Sento di non essere affatto una persona »(4).

Vediamo ora le principali caratteristiche della depersonalizzazione tenendo presente la nozione di Anima. *Primo*, la depersonalizzazione non è specifica di qualche sindrome particolare. Può presentarsi negli stati tossici, nell'epilessia e nelle malattie organiche del cervello, così come in individui normali, nella pubertà e in età avanzata, nell'isteria, nella melanconia, negli stati ansiosi, nelle nevrosi ossessive e fobiche ma anche nella schizofrenia e nelle psicosi maniaco-depressive. Essa non ha una durata standard: a volte è momentanea, altre volte persiste a lungo. Sembra che sia un fenomeno centrale, generalizzato, e non periferico; gli autori orientati in senso neurologico ne cercano la localizzazione cerebrale. *Secondo*, molti autori hanno inteso la depersonalizzazione come un disturbo del rapporto io-mondo, in particolare di quel rapporto su cui si basa la percezione della realtà di entrambi: l'individuo depersonalizzato non soltanto sente di non essere reale, ma che neanche il mondo lo è più. Questo viene percepito come se fosse dietro un velo o una lastra di vetro: è là e non realmente là. *Terzo*, si è detto che tale condizione si verifica particolarmente in situazioni di monotonia, apatia, routine, e dove c'è una carenza di input sensoriali. Le esperienze diventano meri eventi e non significano più « me » (5). *Quarto*, in base alle formulazioni di Janet, il sintomo si presenta in personalità asteniche o psicoasteniche, che rientrano nel-

(5) K. Schneider, « *Meinhaftigkeit* », in J. E. Meyer, *op. cit.*, pp. 256-259.

ambito della instabilità psichica; personalita che oggi chiameremmo insicure, vaghe, distaccate. Questo tipo di personalita non e scomparso con Janet, ma sembra esistere anche oggi, come nel gruppo di cui riferisce M. Roth (1960). Si tratta di giovani, appena al di sopra dei vent'anni, affetti da nevrosi ossessiva e fortemente introversi, ma anche molto intelligenti e in grado di descrivere in modo affascinante le loro esperienze di depersonalizzazione. Roth (6) ha notato che la depersonalizzazione si presenta raramente nelle donne e in connessione con l'isteria (7). *Quinto*, insieme al senso di svuotamento dell'« io », c'è anche una trasformazione del mondo: esso perde i suoi caratteri estetici, fisiognomici ed empatici; non è più personalmente significativo ed è privo di « importanza », nel senso di A. N. Whitehead. C'è anche una perdita della capacità di valutare il tempo, della percezione in profondità e della visione prospettica. Qui e lì, vicino e lontano si confondono: il mondo diventa completamente piatto (8). Schilder dimostra che l'esperienza di depersonalizzazione *non* dipende da alcuna delle normali funzioni della coscienza del l'io, come la memoria, la percezione, l'associazione, il sentimento, il pensiero, la volontà. Tutte queste funzioni restano intatte, ma la loro intenzionalità e la loro vitalità vengono relativizzate da un fattore indipendente definito «coefficiente personale» (9). La depersonalizzazione, infatti, sottrae l'io alla definizione più elementare che ne danno i dizionari: « l'esperienza che l'individuo ha di se stesso » (10). Tutte le funzioni della coscienza, incluso l'io, sono presenti e attive, ma è perduto il senso personale di essere, l'interiorità soggettiva, il senso della « ipseità » e con essi anche il senso del mondo. Gebattel (11) vede in questa perdita e in questa assenza un « vuoto » e un « abisso » esistenziali. Queste caratteristiche della depersonalizzazione si collegano strettamente all'Anima. Secondo Jung e l'Anima che instaura la relazione tra l'uomo e il mondo, così come tra l'uomo e la sua soggettività interiore; essa, infatti, è la personificazione dell'interiorità e della soggettività, e precisamente ciò che dà il senso

(6) J. E. Meyer, *op. cit.*, p. 380.

(7) Su! rapporto tra l'isteria e la figura animica di Kore si veda N. Micklem, « On Hysteria: The Mythical Syndrome », *Spring* 1974, pp. 147-165.

(8) B. Kimura (1963), in J.E.Meyer, *op. cit.*, p. 394.

(9) P. Schilder, in J.E. Meyer, *op. cit.*, p. 118.

(10) James Drever, *A dictionary of Psychology*, Londra, Penguin, 1952, p. 78.

(11) J. E. Meyer, *op. cit.*, p. 224.

(12) C.G. Jung, *Simboli della trasformazione*, Torino, Boringhieri, 1970, p. 254.

della personalità. « L'uomo deriva il carattere della sua personalità... la coscienza della sua personalità... dall'influenza di archetipi a carattere personale » (12). Ma è particolarmente l'archetipo dell'Anima che rende possibile l'esperienza *personale*. Come abbiamo già visto, l'Anima si riferisce all'istinto riflessivo, che Jung pone come base della coscienza; egli la definisce anche come archetipo della vita, come quella personificazione che ci coinvolge a livello inconscio con le più ampie dimensioni collettive del mondo esterno ed interno. In questo senso Jung parla spesso dell'Anima come del fattore che genera le proiezioni, come Shakti e Maja che danno vita alla persona. Nell'alchimia l'intenso splendore dello zolfo può rappresentare l'Anima, così come il verde, colore della natura, della speranza e della vita.

A differenza della depressione, la depersonalizzazione non è tanto l'inibizione di funzioni vitali, accompagnata da una limitazione di attività e interessi, quanto una perdita del coinvolgimento personale e della connessione con se stessi e con il mondo. Sembra che nella depersonalizzazione agisca un archetipo diverso da quello presente nella depressione. Come ha osservato Roth nei suoi giovani, c'è una singolare capacità di osservare la propria condizione e una morbosa introspezione da parte dell'Io alla ricerca dell'anima. Ognuno di noi ha sicuramente avuto esperienze di depersonalizzazione e di derealizzazione in grado meno intenso. Mi riferisco a quegli stati di apatia, monotonia, aridità, rassegnazione annoiata, al senso di disinteresse e sfiducia nel proprio valore, all'impressione che nulla sia importante o che tutto sia svuotato, sia dentro che fuori di sé. Jung attribuisce tali stati all'archetipo dell'Anima (13). Noi potremmo ora vedere questo fenomeno non tanto come una condizione animica « negativa », quanto piuttosto come una leggera depersonalizzazione, una perdita dell'anima, o come dice Jung una « perdita durevole dell'Anima » (14).

La perdita dell'Anima è abbastanza consueta nel momento in cui finisce una relazione sentimentale. In

(13) C. G. Jung, « Sull'archetipo, con particolare riguardo al concetto di Anima », in *Gli archetipi e l'inconscio collettivo*, Opere vol. 9, I, Torino, Boringhieri, 1980, p. 74.

(14) *Ibidell.*

questo caso, infatti, si verifica una perdita di vitalità e di realtà, non soltanto in rapporto all'altra persona, alla relazione stessa e all'amore, ma rispetto a se e al mondo. « Niente mi sembra più reale », « Mi sento morto, svuotato, automatico come un robot ». Ciò succede sia agli uomini che alle donne: la perdita dell'Anima che subisce Dell'etra quando Kore è rapita da un invisibile potere oscuro, paralizza tutto il mondo della natura.

Un brano di Jung è particolarmente interessante in relazione all'idea di Schiller sulla perdita del coefficiente personale. Jung dice dell'Anima [15]:

« E' un 'fattore' nel senso proprio del termine. Non può essere fatta; è sempre l'a priori di umori, reazioni, impulsi e di tutto quel che esiste di spontaneo nella psiche. E' qualcosa che vive di per se, che ci fa vivere; una vita dietro la coscienza, alla quale non può essere completamente integrata e dalla quale, piuttosto, emerge ».

(15) C. G. Jung, « Gli archetipi dell'inconscio collettivo », in *Gli archetipi dell'inconscio collettivo*, op. cit., p. 25.

Queste parole concordano con il significato che ha il termine *anima* nella lingua latina(16) dove indica il soffio spirituale, ossia una forza generatrice che ha sede nella testa, associata con il *genius* individuale (o il *daimon* personale nel senso greco). Il termine latino *anima* non si riferiva alle funzioni specifiche della coscienza (pensiero, volontà, percezione, sentimento, ecc), né alla registrazione delle esperienze (attenzione), tutte funzioni e attività che in seguito si coagularono nell'io, ma significa qualcosa di più profondo. E dunque, molto simile alla *psyche* dei Greci antichi e al *ba* egiziano, e si riferisce anche all'anima indipendente dalla vita (in relazione con la morte]. *Anima* è dunque quella forza indefinita e profonda che sta dietro alle specifiche funzioni vitali coscienti, esattamente come Jung la descrive nel passo sopra citato. Un'assenza dell'Anima, quindi, non riguarda tanto le funzioni della coscienza quanto il *genius* o *daimon* personale (indicato ora tecnicamente come « coefficiente personale »).

(16) R. B. Onians, *The Origins of European Thought*, Cambridge, Univ. Press, 1954, pp. 168 ss.; C.T. Lewis e C. Short, *A Latin Dictionary*, Oxford, Clarendon, 1894, "anima".

La depersonalizzazione presenta una sorprendente somiglianza con ciò che l'antropologia ha chiamato « perdita dell'anima » e infatti il termine « depersona-

(17) James Drever, *op. cil.*, p. 62.

(18) James Hillman, *Revisoning Psychology*, New York, Harper and Row.

(19) *Ibidell'*. Si veda anche il mio saggio «The Dream and the Underworld», *Eranos* 42 1973, dove discutevo il concetto eracliteo di profondità in relazione alla psicologia del profondo.

(20) C. G. Jung, *Su cose che si vedono nel cielo*, Milano, Bompiani, 1960, p. 111; « La struttura della psiche » (da *Aion*), in *La dimensione psichica*, Torino, Boringhieri, 1972, p. 170 n.; *Psicologia e religione*, Torino, Boringhieri, 1979, pp. 70, 81; *Mysterium coniunctionis*, Londra, Routledge & Kegan Paul, 1963, p. 106.

lizzazione » è « anche abitualmente usato per indicare una filosofia dell'universo che non considera più le forze naturali come manifestazioni di dei o agenti soprannaturali » (17). Perdita dell'Anima significa perciò sia perdita dell'animazione interna che dell'animismo esterno.

Come ho cercato di dimostrare nel mio saggio « Personifying » (18), la tendenza innata dell'anima a personificare e alla base dell'animismo, dell'antropomorfismo e delle personificazioni che compaiono nel linguaggio, nella poesia e nel mito; essa è la base dei sogni e della nostra esperienza di figure divine. Il nostro senso della personalità, l'attaccamento alle persone, la fede nell'immortalità personale e il nostro culto dei rapporti personali e dello sviluppo, poggiano tutti sulla personificazione, che a sua volta è un effetto dell'archetipo dell'Anima. L'assenza dell'Anima spalanca davanti a noi, come un abisso, quella profondità incommensurabile che, secondo Eraclito, è la caratteristica primaria della psiche (19). L'Anima non è soltanto guida e ponte, ma anche la possibilità di una connessione personale tramite rappresentazioni personificate. Perciò è a causa dell'Anima che i sistemi autonomi della psiche vengono percepiti in forma personificata. Senza di lei le profondità diventano un vuoto, come dice l'esistenzialista von Gebattel. Ciò accade quando l'Anima che « personifica l'inconscio collettivo » (20) non è presente per mediare la dimensione profonda attraverso immagini personificate, dotate di intenzioni personali; allo stesso tempo il mondo esterno viene percepito senza la sua profondità, privo di prospettiva, completamente piatto e senz'anima.

In sintesi, se il sintomo può essere ricondotto a una assenza del coefficiente personale, credo che si possa individuare nell'Anima il fattore mancante — almeno sul piano teorico. Come riconquistarlo nella terapia è un'altra faccenda.

Però la direzione in cui guardare ci dice anche qualcosa sul come guardare. Il collegamento tra archetipo e sintomo ci indica almeno su quale altare collocare il disturbo: Jung suggerisce che vi sono divinità nelle

nostre malattie (21) e quindi possiamo mettere in relazione ad essi il nostro male. La connessione tra l'archetipo dell'Anima e il sintomo della depersonalizzazione potrebbe essere realizzata attraverso una riattivazione delle immagini. In una condizione più o meno simile, nella quale « il mondo cosciente è diventato freddo, vuoto e grigio », Jung si rivolge alla fantasia poichè « la libido è concepibile solo in una forma determinata, vale a dire è identica alle immagini fantastiche » (22). L'immaginazione è la sfera specifica dell'Anima: «*immagine e anima*», dice Jung (23). La riattivazione delle immagini permette di ricostituire la fede personale grazie alla fede in un mondo personificato, dotato di intenzioni personali, e di riacquistare la fiducia in se stessi come portatori di personalità interiori. Grinnell (24) ha parlato di questo fenomeno in termini di « fede psicologica ». Egli mostra come nel caso di Jung — il sogno della bambina e della colomba — la fede nella psiche e in se stesso come personalità sia stata un effetto particolare dell'Anima, ottenuto tramite la produzione di immagini. Come dimostra Grinnell dopo la separazione da Freud e la sua « rottura » psichica, Jung divenne Jung proprio grazie all'incontro con l'immaginazione. L'attivazione delle immagini lo condusse alla sua fede psicologica, alla sua posizione psicologica personale e al suo senso della personalità. Ma ogni metodo terapeutico che tenda a ricostituire un mondo animato e ripersonalizzato deve costellare — anche nello stesso terapeuta — il senso dell'assoluta realtà dell'immagine personificata.

## 7. *Integrazione dell'Anima*

Un passo di Jung potrebbe indurci a pensare che a un certo punto le personificazioni giungano a una conclusione e che ciò sia anche auspicabile. Infatti così scrive (25):

<< ...i complessi autonomi Anima e Animus sono in fondo una funzione psicologica, che grazie alla sua autonomia e incompletezza usurpa i caratteri della personalità, o per meglio dire li

(21) C.G. Jung, R. Wilhelm, *Il segreto del fiore d'oro*, Torino, Boringhieri, 1981, 1981, p. 44.

(22) C.G. Jung, *L'io e l'inconscio*, Torino, Boringhieri, 1967, pp. 135-136.

(23) C.G. Jung, R. Wilhelm, *Il segreto del fiore d'oro*, cit., p. 60. La relazione tra anima e immaginazione è stato oggetto di vari articoli di Casey, Corbin, Durand, Whitmont e Woolger, pubblicati tutti su *Spring*.

(24) Si veda il suo articolo su *Spring* 1970.

(25) C. G. Jung, *L'io e l'inconscio*, cit., pp. 130-131



ha finora usurpati. Ma vediamo già la possibilità di distruggere la personificazione, facendo di loro, mediante la presa di coscienza, dei ponti destinati a condurci nell'inconscio. Essi sono ancora complessi personificati perchè non li usiamo a bella posta come funzioni. Ma finché sono in questo stato, vanno riconosciuti come personalità relativamente indipendenti. Non possono essere integrati nella coscienza, finché i loro contenuti sono ignoti. La discussione con loro deve metterne in luce i contenuti; solo quando questo compito è terminato e la coscienza ha acquistato una sufficiente nozione dei processi dell'inconscio rispecchiati nell'Anima, l'Anima sarà realmente avvertita come una mera funzione ».

L'implicazione è chiara: integrare nella coscienza significa trasformare l'immagine personificata in una funzione; significa anche passare dall'immagine al contenuto, dall'immediatezza sensibile delle fantasie alla psicologia dei significati. L'Anima si presenta nelle fantasie e non nei significati, ma viene dato per scontato che l'Anima come funzione sia superiore all'Anima personificata. L'idea che l'integrazione dell'Anima consista in una « eliminazione delle personificazioni » può essere sostenuta anche in base ad altri passi in cui Jung parla di « dissoluzione dell'Anima » (26), di « personalizzare » e « soggiogare l'Anima » (27).

(26) *Ibidell'*, pp. 158.

(27) C.G.Jung, R Wilhelm, *Il segreto del fiore d'oro*, cit., p. 50.

Questa nozione di integrazione dell'Anima ha un carattere eroico: viene formulata in termini di « conquista », battaglia, polarità tra oscurità e luce. Il processo viene descritto nel linguaggio compensatorio dell'Io, e anche con un tono moralistico (« essi sono ancora complessi personificati perchè non li usiamo a bella posta come funzioni »). Di conseguenza abbiamo quel contrasto che « può essere formulato come lo (<\$) e altra (?), cioè come direzione del conscio verso l'inconscio (personificato come *Anima*) » (28). Tutta la relazione con l'Anima viene posta nel mitologema dell'Io eroico e dalla sua lotta archetipica contro il drago, quindi gli sforzi per integrare, « per portare alla luce questi contenuti », tendono a depotenziare le personificazioni e il loro potere immaginale, diventano un prosciugamento delle acque e un'uccisione dell'angelo (visto dall'Io come un pericoloso dell'one), il cui scopo reale è quello di individualizzarsi nel rapporto perso-

(28) C. G. Jung, *La psicologia del transfert*, Milano, Garzanti, 1974, p. 96.

nale con un individuo. Questo è l'aspetto sottolineato da Corbin (29). L'immagine femminile che l'eroe incontra e il suo angelo custode, non il suo nemico, e ciò che interessa all'Anima è la *propria* individualizzazione, non quella dell'eroe o la mia. L'individualizzazione dell'Anima in una personalità ben definita è precisamente ciò che si intende per fare anima. Spersonalizzare l'Anima — ammesso che sia possibile — potrebbe servire un unico scopo psicologico: mantenere eternamente l'Io nel suo atteggiamento eroico. Se è presa alla lettera, la spersonalizzazione dell'Anima, può danneggiare i rapporti umani, conducendo a un rifiuto brutale (presentato come nobile rinuncia) e ad un conseguente danno « in termini di vitalità, flessibilità, umanità » come nella serie di orrori psichici che Jung presenta (30). Tutta l'operazione della scelta letterale tra spirito e corpo, interno ed esterno, positivo e negativo ha la sua fonte nella « coscienza dell'Io », che afferma se stessa rendendo reali queste fantasie, mettendole in opposizione, sopprimendone una e dando a questo gioco il nome di scelta. In tal modo l'Anima si presenta sempre alla coscienza eroica con un dilemma morale, ma ciò appartiene alla natura dell'Io, non a quella dell'Anima. Se rileggiamo il brano di Jung con cui abbiamo iniziato questo paragrafo alla luce di altri brani che trattano lo stesso tema, scopriamo che cosa più precisamente significa « integrazione ».

« Gli effetti dell'Animus e dell'Anima possono essere resi consci, ma l'Animus e l'Anima sono fattori trascendenti la coscienza, al di là della portata della percezione e della volizione. Nonostante l'integrazione dei loro contenuti, essi restano autonomi... » (31).

Tutto ciò che dobbiamo fare è tenere sempre presente la realtà autonoma e spontanea degli archetipi che stanno dietro ai contenuti, alle proiezioni e ai loro effetti e accordare una « relativa autonomia e realtà » a queste « figure » psichiche, che Jung spesso presenta come Dei e Dee. « Integrazione » dell'Anima significa dunque « conoscere questa struttura », ossia riconoscere il suo carattere archetipico (32). Il termine operativo è pieno *riconoscimento* (33). Ma che cosa

(29) H. Corbin, *Avicenna and the Visionary Recital*, New York, Pantheon, 1960, p. 21.

(30) C.G. Jung, « Sull'archetipo, con particolare riguardo al concetto di Anima », *op. cit.*, p. 74.

(31) C. G. Jung, « La struttura della psiche » (da Aion), in *La dimensione psichica*, *op. cit.*, p. 180.

(32) C.G. Jung, *Mysterium coniunctionis*.

dra, Routledge & Kegan Paul, 1974, p. 428.

(33) C.G. Jung, R. Wilhelm, *Il segreto del fiore d'oro*, cit., p. 50.

si deve riconoscere? La natura personificata relativamente autonoma dell'archetipo. Da questo punto di vista sembrerebbe che l'integrazione dell'Anima sia un'operazione esattamente opposta a quella che trasforma l'immagine personificata in una funzione e che dunque l'integrazione venga compiuta proprio continuando a riconoscere l'Anima come una personalità relativamente indipendente.

Non è più, come per l'alchimia, un semplice problema di disgiunzione: cioè se sia figura o funzione, persona o processo. L'immagine personale dell' Anima è necessaria per compiere certe funzioni e costellare determinati contenuti. Senza l'immagine personificata [ad esempio l'*imaginatio* di M. Maier] non potremmo essere spinti (sedotti) o interessati (tentati); non potremmo sperimentare certe qualità (l'amarezza del sale, che è una sostanza personificata); non potremmo avere alcuna esperienza della libido endogama (incesto con la sorella); non scopriremmo il piacere e l'illusione di dissolvere, colorare, imbiancare. Di conseguenza, «spersonalizzare» l'Anima (34) può significare privarla dei suoi *effetti personalistici* e delle sue proiezioni, ma *non* impedirle di apparire al senso interno come un *numen personificato*. Dunque l'« internalizzazione attraverso il sacrificio » (35), che sembra il metodo usato da Jung per compiere quell'« opera da maestro » (36) che è l'integrazione dell'Anima, non richiede il suo dissolvimento come figura personificata.

(34) *Ibidell'*.

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

(36) C. G. Jung, « Gli archetipi dell'inconscio collettivo », *op. cit.*, p. 27.

Lo stesso Jung fornisce elementi essenziali che giustificano il mio modo di intendere l'integrazione dell'Anima in termini di *riconoscimento dell'Anima come numen personificato*:

« Non vi sono argomenti definitivi contro l'ipotesi che le figure archetipiche possiedano *a priori* il loro carattere di personalità e non sono personalizzazioni secondarie. Infatti gli archetipi, nella misura nella quale non rappresentano nessi puramente funzionali, si manifestano come *daimones*, come agenti personali. In questa forma essi sono avvertiti anzitutto come esperienze reali; non sono invenzioni dell'immaginazione come vorrebbe farci credere il razionalismo » (37). « Siamo costretti... a derivare, non tali figure dalle nostre presupposizioni psichiche, ma piut-

(37) C. G. Jung, *Simboli della trasformazione*, cit., p. 254.

tosto queste da quelle » (38). « ...Non siamo noi a personificarle, ma sono loro che fin dall'origine hanno una natura personale » (39).

Questa natura personale è percepita *in* e *attraverso* immagini personificate: trascurare queste immagini significa ignorare l'archetipo stesso poichè gli arche-tipi sono personificati *a priori*, « dal principio ». Perciò l'« internalizzazione attraverso il sacrificio » deve significare qualcosa di diverso dalla « spersonalizzazione ». Significa forse spostare l'immagine dell'Anima dalla persona esterna a una interna, cioè ritirare le proiezioni da un essere umano? Facciamo qui una breve digressione per riflettere sui contrasti che si presentano nella terapia a proposito delle proiezioni d'Anima nei rapporti sentimentali. A volte si percepisce in Jung un *horror animae*, come quando afferma che « le nozze con l'Anima » sono « possibili soltanto qualora manchi completamente la conoscenza psicologica di se »(40). Io credo che in questo caso egli ammonisca contro la letteralizzazione e non contro la realtà dell'Anima vissuta nella vita. E' ancora da dimostrare che si possa realizzare un rapporto con l'anima più vero e più autentico facendo a meno del suo portatore vivente nell'esistenza concreta. Spezzare una relazione di origine complessuale, carica di proiezioni d'Anima, significherebbe confondere in modo letterale l'Anima con la persona portatrice della proiezione. Ogni prescrizione o proibizione relativa a cosa fare o come comportarsi opera questo tipo di letteralizzazione, e ciò è ugualmente vero per azioni riguardanti il mondo « interno » e il mondo « esterno ». L'internalizzazione può essere altrettanto letterale dell'acting out. Ogni volta che l'internalizzazione attraverso il sacrificio significa puntare il coltello contro la vita concreta — proprio perchè è concreta — (ad esempio, rinunciare alle « nozze con l'Anima », o alla sessualità, o a fascinazioni reali in nome del processo di individuazione del Se), in realtà non avviene alcuna internalizzazione, ma soltanto una letteralizzazione ancor più radicale. Invece dell'internalizzazione attraverso il sacrificio abbiamo qui una letteralizzazione attra-

(38) C. G. Jung, « Lo Spirito Mercurio », in *La simbologia dello spirito*, Torino, Einaudi, 1975, p. 101.

(39) C.G.Jung, R. Wilhelm, *Il segreto del fiore d'oro*, cit., p. 50.

(40) C. G. Jung, *La psicologia del transfert*, cit., p. 94.

(41) Questo concetto primitivo o filisteo di interiorità è stato esaminato nella prima parte di questo saggio. Per un esame del « filisteo letteralista » che è dentro ciascuno di noi, si veda Patricia Berry, « On Reduction », *Spring* 1973.

(42) C. G. Jung, *Tipi psicologici*, Torino, Boringhieri, 1969, pp. 173 ss.

verso la repressione. Il sacrificio stesso è stato letteralizzato come negazione, amputazione o distruzione della vita concreta e l'internalizzazione è stata posta letteralmente « dentro » la propria testa o la propria pelle (41). D'altra parte l'esteriorità non è « la fuori » nel mondo concreto estrovertito; si riferisce invece all'aspetto evidente, ovvio, *prima facie*, o superficiale di tutti gli eventi (« interni » o « esterni»). Noi cadiamo nell'esteriorità, anche quando internalizziamo attraverso rimmaginazione attiva, tutte le volte che ci fermiamo all'apparenza immediata delle figure che compaiono e prendiamo alla lettera i loro consigli, oppure semplicemente quando facciamo l'immaginazione attiva proprio allo scopo di trovare profondità, interiorità, fantasia e Anima. Allora il mondo delle immagini psichiche e la figura dell'Anima che appare in questo mondo acquistano un'infuenza magica: si diventa schiavi dell'anima-signora. Non ha importanza quanto tutto ciò sia realizzato introvertitamente: si tratta comunque di esteriorità, *acting in*, letteralismo, assolutismo, o in qualunque altro modo lo si voglia chiamare. Jung ne dà un esempio parlando del Prometeo di Spitteler (42).

Non sono le persone che sacrificiamo, ma il personale. Ora le diverse questioni sollevate in questo paragrafo giungono a una conclusione: l'internalizzazione attraverso il sacrificio non ha niente a che vedere con la scelta tra esterno e interno. Questo è letteralismo. Non ha neppure a che vedere con la spersonalizzazione, in qualsiasi forma essa avvenga: trasformare le personificazioni in funzioni e contenuti oppure riportare l'anima dalle persone esterne alle immagini interiori.

Spersonalizzare l'Anima significa esattamente: *vedere attraverso gli aspetti personali* di tutte le personificazioni. Si riferisce cioè al riconoscimento che ogni vissuto personale soggettivamente significativo deriva da un archetipo del tutto impersonale. Sacrificio è precisamente questa connessione tra la dimensione personale e l'archetipo del personale e nello stesso tempo è il fattore che spersonalizza. Per sacrificio, come tutti sappiamo e sempre dimentichiamo, si

intende proprio questa unione di eventi umani personali con il loro sottofondo divino e impersonale. Significa scorgere l'archetipo dell'Anima in quello che avviene a livello personale — dovunque avvenga, sia nelle personificazioni esterne dell'Anima, sia nelle immagini interiori. Infatti anche gli aspetti personali delle immagini interne devono essere visti come eventi archetipici relativamente autonomi; essi sono impersonali e non riguardano « me » a livello della mia importanza soggettiva. I dialoghi con l'immagine interna dell'Anima e le sue azioni nei sogni possono rendermi schiavo dell'Anima, esattamente come qualsiasi coinvolgimento con personificazioni esterne dell'Anima.

Restituendo le ispirazioni, la bellezza, gli inganni e le vanità alle Dee a cui appartengono originariamente, riportando tutto alle sue radici, noi spersonalizziamo ogni manifestazione autonoma e coatta, e allora possiamo accettare la definizione per cui « l'Anima non è null'altro che una *rappresentazione della natura personale* del sistema autonomo in questione » (43). L'integrazione dell'Anima, che significa diventare *integer* o uno con essa, Può avvenire soltanto se ci ricordiamo che siamo già in lei. L'essere umano è essere-nell'anima [*esse in anima*] fin dall'inizio. L'integrazione implica quindi un rovesciamento del punto di vista: da lei in me, a me in lei. Come abbiamo già ricordato, « L'uomo è *nella* psiche (non nella *sua* psiche) »(44). Questo riconoscimento della nostra reale posizione ontologica è un sacrificio della nostra coscienza abituale, che ora viene internalizzata nella nozione più ampia di psiche. Anche questa è una «internalizzazione attraverso il sacrificio», che può essere definita più esattamente come « relativizzazione dell'io » invece che « integrazione dell'Anima ».

(43) C.G.Jung, R.Wilhelm, *Il segreto del fiore d'oro*, cit., p. 49.

(44) C. G. Jung, *Briefe II* (1946-1955), (A. Jaffe ed., with G. Adler) Olten und Freiburg im Breisgau, Walter-Verlag, 1972, p. 188.

#### 8. *Mediatrice dell'ignoto*

Prendiamo ora in considerazione altre tre definizioni che sono strettamente collegate: 1) l'Anima personifica l'inconscio collettivo; 2) l'Anima e la funzione

di relazione con l'inconscio; 3) l'Anima è la mediatrice dell'ignoto, agisce come psicopompo verso l'ignoto e appare essa stessa come qualcosa di ignoto. Queste definizioni si riferiscono alla fenomenologia dell'« ignoto », che abbiamo ricordato in varie occasioni — l'Anima innocente, vuota, vaga, bianca (o oscura); fumo, nebbia e opacità; il suo comportamento elusivo, enigmatico-oscurantista; le sue origini oscure e dubbie, oppure le sue associazioni con la storia antica o con una cultura estranea; le immagini in cui l'Anima volge la schiena, è velata, nascosta o imprigionata nell'oscurità della materia primigenia. L'Anima è anche sconosciuta come generatrice di proiezioni e di illusioni. L'ignoto comprende anche la fenomenologia degli stati d'animo improvvisi e involontari, delle attrazioni che nascono senza alcuna ragione e altrettanto inesplicabilmente scompaiono. Infine l'Anima e l'ignoto in quanto espressione del misterioso rapporto tra la coscienza, la natura e la vita. E' questa *fondamentale incoscienza* dell'archetipo — mancanza di luce, moralità, significato, conflitto, intenzione, tempo storico, e immagine culturale — che Jung sottolinea in alcuni passi sulla natura « sconosciuta » dell'Anima (45) per cui la sua « irruzione nella coscienza equivale spesso a una psicosi ». « Diversamente da altri contenuti, essi (Anima e Animus) rimangono sempre estranei al mondo della coscienza, intrusi non graditi che saturano l'atmosfera di misteriosi presentimenti o addirittura della paura di impazzire ». « Essi (Anima e Animus) fanno parte senza dubbio del materiale che viene alla luce nella schizofrenia ». Jung suggerisce anche che l'Anima possa spiegare « il numero assai maggiore di suicidi nei maschi ».

(45) C. G. Jung, « Sull'archetipo, con particolare riguardo al concetto di Anima », *op. cit.*, pp. 55 ss.

Io non credo che Jung, quando afferma che gli archetipi sono inconoscibili, intenda dire semplicemente che la loro struttura teorica va al di là della possibilità conoscitiva e non credo neanche che egli parli dell'archetipo dell'Anima alla stregua di un noumeno kantiano, ossia di una congettura ipotetica, un'inconoscibile potenzialità. Egli parla sul piano epistemologico, fenomenologico ed empirico: la psiche inconscia

non può essere conosciuta perché è proprio questo il significato di inconscio, e cioè nient'altro che l'*incoscienza psichica*. È precisamente questa incoscienza che l'Anima media. Essa ci rende inconsci. Poiché l'Anima è la vera follia della vita (46), essa ci rende folli. « Con l'archetipo dell'Anima incontriamo il regno degli dei... Tutto quel che l'Anima tocca diventa numinoso, cioè assoluto, pericoloso, soggetto a tabù, magico » (47).

La pratica analitica con i suoi sentimentalismi dimentica questo aspetto « psicotico » e così intesa — cioè fraintesa — diventa un esercizio con l'eros e la dimensione di relazione dell'Anima. Ricordiamo: le sue personificazioni, la soggettività e la sensibilità sono qualità *archetipiche* e devono essere filtrate attraverso la funzione di sentimento e quindi deletterizzate. Qualcuno può anche impossessarsi di queste qualità e identificarsi con esse, convinto di « integrare l'Anima » proprio diventando più intimamente personale, più profondamente soggettivo e sensibile; ma in realtà non fa altro che lasciare il proprio sentimento in balia dell'Anima, e falsificarlo trasformandolo in un'imitazione dei sentimenti dell'Anima. *L'imitatio animae* si manifesta in primo luogo in una pseudo-soggettività, pseudo-sensibilità e pseudo-profondità. Poiché l'Anima è archetipica, essa dilata la dimensione di questo sentimento: è troppo intenso, troppo raffinato e troppo profumato.

Questa infiltrazione di sentimento è una di quelle abili doppiezze con cui l'Anima confonde la realtà: la mancanza di sentimento umano nell'archetipo dell'Anima è esattamente ciò che essa maschera con i sentimentalismi su se stessa. Ma è lei la sua stessa cura, poiché il suo aspetto freddo e folle, *La Belle Dame Sans Merci*, offre una correzione archetipica al proprio sentimentalismo (48). Permettetemi dunque di immaginare l'Anima nella sua funzione di collegamento e di mediazione verso l'interno, non soltanto come una misteriosa benefattrice che ci insegna tutte le cose che non sappiamo, come la fanciulla che ci guida tenendoci per mano. Questo è infatti un movimento a senso unico, mentre nel suo

(46) C. G. Jung, « Gli archetipi dell'inconscio collettivo », *op. cit.*, p. 30.

(47) *Ibidell'*, p. 26.

(48) Sulle disastrose confusioni tra Anima e Sentimento che si trovano sia a livello teorico che nel comportamento, si veda il mio scritto «The Feeling Function » in *Lectures on Jung's Typology* (con M.-L. von Franz), Zurigo, Spring Publications, 1971.



(49) C.G. Jung, « Gli archetipi dell'inconscio collettivo », *op. cit.*, p. 26.

moto c'è anche un'altra direzione. L'Anima infatti può far sì che « si scatenino forze » (49) dell'inconscio collettivo, in quanto attraverso il suo ponte scorrono fantasie, emozioni e proiezioni che rendono la coscienza inconscia e collettiva. Essa ci rende uguali a tutti gli altri, ci fa usare gli stessi *cliches*, rincorrere le stesse cose effimere, aggrapparci agli stessi bisogni. Come mediatrice di ciò che è eternamente inconoscibile, essa è il ponte sul fiume che scorre tra gli alberi, ma *anche* quello teso sul fango e le sabbie mobili che rendono il conosciuto sempre più ignoto. Più discendiamo nella sua ontologia, più la coscienza diventa opaca, e così, per seguirla, dobbiamo dichiarare come gli alchimisti che la comprensione si muove dal noto all'ignoto in un'epistemologia basata sul principio *ignotum per ignotius*. Le spiegazioni dell'Anima tendono all'inconscio e ci rendono più inconsci; essa mistifica, crea enigmi da sfinge, predilige il criptico e l'occulto in cui può mantenersi celata: essa insiste sull'incertezza. Allontanando ogni cosa conosciuta dalla sua solida base, l'Anima trascina tutto in acque più profonde, il che è anche un modo di fare-Anima. Più al fondo la seguiamo, più la coscienza diventa fantastica, e nei sogni essa allora si rivela nel suo aspetto psicotico, come uno spettro dagli strani occhi, un'« inquilina » della mia casa notturna. Unione con l'Anima significa anche unione con la mia psicosi, con la mia paura della follia, col mio suicidio. Tale congiunzione è purificata dal suo sale e dai suoi dolci sentimentalismi, poiché è un'unione con la follia della vita che, allo stesso tempo, è la mia follia mediata e personificata da lei, e mi restituisce un « me » che è la mia peculiare singolarità, o ciò che Jung chiama Se.

La psicologia analitica, in minor misura quella di Jung, a volte trascurava queste implicazioni dell'ignoto. Attraverso lo stratagemma della coscienza matriarcale o lunare, viene suggerito che l'oscurità degli stati dell'Anima non costituisce una minaccia reale, un buio reale, ma una luce di altro tipo. È come se la pratica analitica, realizzando la sua fantasia di vecchio saggio, dovesse aggrapparsi ad ogni costo alla dol-

chezza dell'Anima, poichè questa figlia che offre latte è strettamente legata al mitologema del *senex* dominante nell'analista: egli dipende dal suo aiuto e deve perciò vederla come colei che soccorre. Allora mediatrice non significa altro che mediazione e *harmonia* sointanto armonia. Tali posizioni rassicuranti sono ulteriori modalita con cui l'Anima confonde il pensiero con la sua gentile persuasione e protegge se stessa, impedendoci di riconoscere le sue profondità dell'oniache. Dopo tutto, il conciliante intermediario è anche quello che si frappone e, come Jung sottolinea, il *cross-cousin-marriage* (matrimonio incrociato tra cugini) con la mia anima incrocia anche i miei piani, e alla fine diventa l'incrocio dell'anima. Così, « lo scontro con *anima* e *animus* rappresenta un conflitto » (50) e questo è anche un modello di relazione con l'inconscio collettivo. Non c'è niente di meglio della confusione, della collera e della sofferenza per mediare l'incoscienza e la collettività. Nel mito, Armonia e figlia della Guerra, ed in filosofia *harmonia* è inseparabile dalla lotta e dalla discordia (51). Quando definiamo l'Anima come psicopompo e mediatrice, siamo obbligati a chiederci quale sia precisamente il suo modo di guidare e a quale stato essa conduca, dato che la psiche ha anche altre guide. Conosciamo infatti anche il fanciullo, il vecchio saggio o mentore, Ermes, l'eroico condottiero e l'animale soccorrevole. Ciascuno di essi ci guida in un modo diverso e ci porta a risultati differenti. Se la sua strada e il suo fine non sono il sentimento, la femminilità, la controsessualità o l'eros, che cosa ci rimane? Nel paragrafo 5 della prima parte avevamo detto che l'Anima è l'archetipo della coscienza psichica, ora affermiamo che essa è l'archetipo che media l'incoscienza. Mettendo insieme queste due affermazioni diciamo che coscienza-Anima, coscienza dell'Anima, significa in primo luogo consapevolezza della propria incoscienza. Essa implica la possibilità della riflessione nei termini dell'inconscio, cioè in che modo questa immagine, evento, persona, idea o sentimento, che è il contenuto attuale della mia riflessione, produce incoscienza. Questa è la visione psicologica profonda,

(50) C. G. Jung, *La psicologia del transfert*, cit., p. 139.

(51) Eraclito, *Framm.* 44, 45, 47, 59, 62.

ed è questa la ragione per cui l'Anima (e non il vecchio saggio, o madre natura, o l'eroe culturale) e l'archetipo della vocazione psicologica. Per questo il fare-anima precede l'individuazione del Se. Per diventare coscienti dobbiamo prima essere capaci di riconoscere che siamo inconsci e riconoscere anche dove, quando e in quale misura. In questo contesto, fare-anima non significa niente di più che l'umiliante riconoscimento dell'archetipo dell'Anima. E', prima di tutto, una « percezione delle differenze » tra i suoi infiniti aspetti e inganni, cercando di riconoscere dove siamo impigliati nella sua ragnatela; è un'attività fantastica che lavora sulle fantasie. Il fare-anima, per usare una metafora sull'Anima tratta da Jung, si riferisce alla « conoscenza discriminante » che *Prakriti* evoca in *Purusha* danzandogli davanti. Ad ogni modo, *Purusha* non usa una spada per discriminare: egli guarda.

Dato che l'Anima media l'incoscienza, cioè abbassa il grado della nostra coscienza invece di accrescerlo, essa fiorisce lì dove si annida l'incoscienza: nei complessi, nell'illusorio attaccamento alla vita, negli stati di sonnolenza, nei capricci, nella riflessione solitaria, nell'umidità e nei vapori isterici, nelle follie della ninfolessia, in tutte quelle fascinazioni che hanno cause e rimedi semplici, naturali, innocenti e oscuri, e nelle persone che le incarnano.

Credendo di integrare l'Anima e di renderla cosciente attraverso l'integrazione delle sue manifestazioni, noi perdiamo il contatto con l'*autonomia* della sua e della nostra incoscienza archetipica che significa qualcosa di autonomo, spontaneo, collettivo, ubiquitario: essa ci colpisce sempre e di nuovo, insorgendo all'improvviso e lasciando la sua impronta nel bel mezzo della piazza del mercato. Ogni evento che si verifica in una certa giornata ha un effetto entropico e disintegrante; ogni conversazione, ogni ora d'analisi, ogni meditazione, ogni sogno, scuotendo la coscienza ci rende inconsci in modo diverso. L'Anima media tali cadute nell'incoscienza.

Dato che la coscienza dell'anima è in primo luogo immaginale, cioè un'autoriflessione o riconoscimento

della serie di fantasie che costituiscono la psiche, essa media i movimenti incessanti dell'interiorità. Ma questa interiorità non è né nella mia testa, né nei murmuri propriocettivi delle sensazioni corporee. L'Anima ci parla dell'interiorità di ogni coinvolgimento, sia nel rapporto con altre persone (i suoi pettegolezzi, sospetti, ricordi, risentimenti), sia in quelle relazioni primordiali (spirito, corpo e mondo) a cui l'anima partecipa e di cui è l'interiorità. Ma i suoi racconti non sono risposte. Interrogare l'Anima con l'immaginazione attiva per avere delle risposte, credere che essa dia consigli, è qualcosa di diverso dalla coscienza di non sapere (ambiguità, indecisione, incertezza), è un equivoco analitico non meno assurdo di quelli che abbiamo già visto riguardo al suo supposto eros o sentimento, o del fatto che essa appartenga solo agli uomini. Jung suggerisce che la sua saggezza sia in realtà un'identificazione indifferenziata con il vecchio saggio [52]. Anche la conoscenza mediata da Sophia e *pistis*, fede, un credere nella realtà psichica e nelle sue fantasie, cioè qualcosa che allontana dalla coscienza a favore dell'immaginazione. Il mondo Gnostico da cui proviene Sophia è un regno popolato da figure immaginali, e la saggezza che essa media e partecipazione a quel regno.

(52) C. G. Jung, *Briefe II*, op. cit., p. 123.

Le manifestazioni dell'Anima dimostrano che essa non ha risposte; con le immagini di innocenza ci avverte della sua ignoranza, come eco ci svela la sua mancanza di originalità, come sirena notturna la sua incomprendibilità; e ancora la sua incapacità di parlare con chiarezza e di pensare in modo coerente si esprime nell'immagine di sibilla o di musa. Le risposte che lei media sono immagini; essa risponde immaginativamente e magicamente, mescolando l'immaginazione con fantasticherie, ispirazioni, macchinazioni, ricerche e insegnamenti. Queste risposte-immagini possono avere poco da offrire in un problema pratico, eppure esse sono in contatto col destino: "Forse, chissà!, queste immagini eterne sono ciò che si chiama destino » (53). Forse anche l'*amor fati*, l'amore del proprio fato, è amore delle immagini. Le

(53) C. G. Jung, *Psicologia dell'inconscio*, Torino, Boringhieri, 1968, p. 172.

immagini si presentano e possono essere conosciute in qualche modo, ma in esse resta sempre una profondità ignota e insondabile. E' qui che risiede il destino? Perché il destino è l'ignoto, ancor meno conosciuto della morte, che è una certezza assoluta. Come l'Anima riguarda il destino ignoto così ogni area più profonda del suo dominio è sconosciuta: il passato arcaico filogenetico, le culture esotiche, le religioni misteriche delle dee, la vita pre-conscia della natura, la morte. Niente di tutto ciò può essere conosciuto. Leggere le immagini e i messaggi dell'Anima che appaiono nei sogni come una precognizione, non è altro che illusione o *hybris*. L'analisi dei sogni ci permette una conoscenza dei sogni stessi, non della vita, del destino o della morte, ne rende cosciente l'inconscio; l'analisi dei sogni ha a che fare soltanto con illusioni, e in questo modo offre una nuova opportunità per penetrarle.

La coscienza-Anima aderisce all'inconscio come le ninfe ai loro fitti boschi, e come l'eco che non può abbandonare le sue caverne. E' una coscienza radicata, appollaiata, come un uccellino dalla flebile voce, sul fondo della materia prima; essa si intorbidisce nella melma delle nostre stupidità, e dunque la nostra possibilità di una più ampia coscienza-Anima risiede proprio laddove siamo più inconsciamente coinvolti. E' per questo che ho posto l'accento sui pettegolezzi, sui piccoli risentimenti, sui vecchi conti e sui rancori; non per il fatto che queste manifestazioni si riferiscono a sentimenti inferiori dell'Anima o alla femminilità inferiore. Niente affatto. Queste condizioni di intenso attaccamento sono unite alla prima materia e offrono la base migliore per penetrare nell'Anima. La coscienza-Anima non soltanto relativizza la coscienza dell'Io, ma la stessa idea di coscienza; e dunque non è più chiaro quando siamo psicologicamente co-scienti e quando siamo inconsci. Anche questa distinzione fondamentale, così importante per il complesso dell'Io, diventa ambigua. L'Io, comunque, tende a con-

siderare la coscienza-Anima elusiva, capricciosa, instabile, ma sono proprio questi gli aggettivi che descrivono una coscienza mediatrice dell'ignoto, consapevole della propria incoscienza e che per ciò riflette veramente la realtà psichica.

Realtà psichica, coscienza-Anima, fare-anima: il contatto con una di esse ci coinvolge anche con le altre. Fare-anima richiede coscienza dell'Anima, che è l'archetipo della psiche e della realtà psichica. Ma noi non possiamo comprendere, più di quanto l'Anima stessa ci permetta, cosa si intende con « realtà psichica » e con « fare anima », e nel seguirla non ci è possibile estendere la nostra comprensione al di là di quel che viene significato con la nozione di « Anima », e di « anima » e « psiche ». In altre parole, come all'intelletto *psicologico* è necessaria la coscienza-Anima, a questa occorre un *intelletto* psicologico. L'anima vuole essere compresa, e dunque la comprensione psicologica consiste di due elementi che si compenetrano: psiche e logos, anima e intelletto. Già nelle prime nozioni di *psyche* in Grecia o di *anima* a Roma c'è un'interpenetrazione di comprensione intellettuale e di anima. Come abbiamo visto, tali concetti vengono a volte riferiti a un'aria vitale e generativa presente nella testa, o anima nel respiro, cioè una psiche unita al logos, psicologia. L'« aria nella testa », che Onian riferisce *all'anima* della tradizione latina, è un'attività primaria della psiche, la sua produzione di fantasie « aeree », i lampi guizzanti che attraversano per un istante la mente. La fenomenologia aerea dell'Anima non indica soltanto una svoltante inafferrabilità, si riferisce invece a uno dei quattro elementi primordiali dell'immaginazione (Bachelard). Ripley, psicologo alchimista, dice: « l'anima aerea è il fuoco segreto della nostra filosofia, il nostro olio, la nostra acqua mistica » (54). L'aria si riferisce a un elemento *invisibile* che, come la realtà psichica, conosciamo solo indirettamente. In quanto segreto *dell'opus* alchemico (e naturalmente vi sono innumerevoli « segreti », vorrei porre in relazione l'aria con *l'imaginatio* « forse la chiave più importante per comprendere l'*opus* » (55). Il segreto è la chiave

(54) C. G. Jung, *Psicologia e alchimia*, Roma, Astrolabio, 1950, p. 257 n.

(55) *Ibidell'*, p. 305.

(56) *Ibidell'*.

(57) C. G. Jung, *Mysterium coniunctionis*, cit., p. 525.

(58) C.G. Jung, «The Philosophical Tree», in *Alchemical Studies*, CW 13, Princeton, Princ. University Press, 1967, pp. 327 e ss.

(59) C. G. Jung, *Tipi psicologici*, cit., p. 2.

(60) *Ibidell'*, p. 63.

del lavoro psicologico richiedono l'aerea immaginazione dell'anima, cioè la capacità di immaginare eventi « esterni » (56) alla naturale prospettiva corporea tipica del letteralismo empirico e materiale, e che si riferiscono al corpo sottile o fantastico della realtà psichica. Essere nell'anima richiede anche essere in un corpo, ma questo corpo è fatto di sostanza animica; è un « corpo spirituale » (57) e le immagini fantastiche sono questa sostanza, questo « corpo sottile ». Così, quando disprezziamo il carattere aereo dell'Anima o pensiamo che l'aria non abbia sostanza, sminuiamo la fantasia e la mente in generale. Inoltre, e se è possibile ancor peggio, perdiamo la chiave dell'intero *opus* psicologico, il cui segreto è la creazione del corpo per mezzo dell'immaginazione. È dunque necessario ricollegare l'intero campo di significato psichico all'elemento aereo. L'Anima-aria ha a che fare con le tempeste, chiamate con nomi femminili (« Anna », « Betty », « Carol »...) dai meteorologi; si riferisce all'atmosfera interiore, alla sua pressione, alle foschie, all'umidità; all'entusiasmo e alle ispirazioni, alle esplosioni e ai collassi; alle creature dell'aria come farfalle e ragni, angeli e streghe, ai palloncini rossi, ad ogni tipo di uccelli e oggetti volanti muniti di aculei; alla distanza, alla profondità di prospettiva e all'orizzonte, all'invisibilità e alle idee che cadono dal cielo, anche agli auguri; al potere evocativo degli odori e al suono, al canto, alla parola, alla mente e all'intelletto. Lo stesso intelletto psicologico è un aspetto dell'anima, uno dei suoi fenomeni aerei. La psicologia di Jung deriva da una profonda interconnessione dell'anima e dell'intelletto, ed è questa la ragione per cui è una psicologia che comprende e si colloca tra le psicologie della comprensione [*verstehen*]. Jung sentì intensamente l'importanza di comprendere la psiche (58) e la sua comprensione si basa sull'« *esse in anima* » (59), che è il punto di vista che informa il suo pensiero psicologico e rende psicologico il suo pensiero. *Esse in anima* è anche il fondamento del massiccio corpo del suo lavoro intellettuale. L'esse *in Anima* di Jung si riferisce in primo luogo all'« atto creativo costante » della fantasia (60), ma il

termine nasce come un punto di vista all'interno di argomenti universali, un modo dell'anima tra spirito e materia o tra parole e cose. Potremmo ora chiamare questo punto di vista « speculazione psicologica », prodotta dallo specchio-speculum della riflessione animica sui nostri coinvolgimenti spirituali e materiali. Per mezzo di quello specchio noi ci impegnamo in fantasie intellettuali, costruiamo una psicologia che può avvicinarsi alla psiche e che diventa il suo corpo. Il corpo deriva dalla testa e anche questo, come dice Jung, è opera di Eva.

### 9. Anima come personalità unitaria

Una definizione accessoria dell'Anima deriva dal fatto che nella psiche dell'uomo c'è solo una sua immagine, mentre l'Animus viene definito come una pluralità {61}.

Jung spiega tale diversità tra l'Anima e l'Animus soprattutto per mezzo di differenze sociali e storiche nei ruoli sessuali: le donne hanno rapporti più individuali, con un atteggiamento cosciente di tipo monogamo, mentre gli uomini instaurano rapporti più indiscriminati e sono poligami. Questi atteggiamenti trovano una compensazione nelle posizioni controsessuali inconsce (62). Il fenomeno, però, può anche essere spiegato con l'opposizione junghiana tra la differenziazione degli spiriti (Animus] e il potere unificante dell'eros (Anima). Un'altra spiegazione (che non ho trovato in Jung) elabora un'analogia biologica, simile a quella usata da Jung, in termini di geni maschili e femminili. Per essa, gli spermatozoi sono molti mentre l'uovo è solo uno, così l'Animus è una molteplicità, l'Anima una unita (63).

Ora io non intendo discutere le scoperte fenomenologiche di Jung (compreso il brano di *Psicologia e alchimia* dove l'Anima appare significativamente come una molteplicità) e dei più recenti psicologi analisti relativamente all'unità o alla molteplicità dell'Anima. (Ripeto: questo è uno studio critico, non una fantasia empirica, e noi riflettiamo su pensieri, non su cose,

(61) C. G. Jung, *L'io e l'inconscio*, cit., pp. 126-127.

(62) C. G. Jung, « Anima e terra », in *Il problema dell'inconscio nella psicologia moderna*, Torino, Einaudi, 1971, p. 137.

(63) Hilde Binswanger, « Positive Aspects of the Animus », *Spring* 1963, pp. 82-101.



oppure sull'effetto che i pensieri hanno sulla nostra esperienza delle cose). Dobbiamo però indagare il *concetto* di unita e di molteplicità, dato che entra nella definizione dell'Anima.

La questione principale aperta da queste coppie di opposti consiste nell'antico e imbarazzante problema dell'unita o della molteplicità dell'anima. Jung sotto-linea la molteplicità di anime in molti contesti: « L'asserzione primitiva per cui l'individuo ha una molteplicità di anime e in accordo con le nostre scoperte »(64). Per « primitivo » Jung intende « originario » (65) e dunque un qualcosa che è sempre presente nei nostri livelli più profondi, poichè molteplici complessi autonomi « formano la struttura della psiche inconscia » (66). Un ulteriore sguardo alla molteplicità della psiche porta direttamente a una revisione del concetto di Anima. Troviamo nuovamente la molteplicità nella sua idea di frammenti di anima dispersi nella materia e nel corpo, argomento che io stesso ho esaminato nel mio articolo « Dionysus in Jung's Writings » (*Spring 1972*). A volte Jung sembra orientarsi verso una descrizione del Se inteso come « l'aggregato collettivo di tutte le anime individuali » e come « sintesi del molteplice », citando Origene: « Ciascuno di noi non è uno, ma molti » (67).

L'Anima viene specificamente connessa alla pluralità tramite la sua definizione di rappresentante dell'inconscio collettivo, che ci coinvolge con innumerevoli immagini ed emozioni legate al corpo. L'Anima e la pluralità sono di nuovo collegate nell'idea che « lo stadio Anima/Animus sia correlato con il politeismo, il Se con il monoteismo » (68). Poichè l'Anima « è il fondamento di figure divine e semidivine, a partire dalla dea antica fino a Maria » (69), le sue immagini si snodano attraverso una varietà di figure dallo Gnosticismo e dal politeismo classico. Jung menziona Afrodite, Selene, Persefone, Ecate, Atena-Minerva, Kore e Pandora, oltre ai quattro « stadi » classici dell'Anima. Nomina anche l'elfo, l'ondina, e la ninfa, creature cui ci siamo già riferiti. Egli traccia anche dei paralleli con l'idea dello sdoppiamento delle anime che troviamo nel pensiero egiziano, ebraico

(64) C. G. Jung, *Mysterium coniunctionis*, cit., p. 358 n.

(65) C. G. Jung, « Considerazioni generali sulla teoria dei complessi », in *La dinamica dell'inconscio*, Torino, Boringhieri, 1976, p. 121.

(66) *Ibidell'*.

(67) C. G. Jung, « Simbolismo del mandala », in *Gli archetipi e l'inconscio collettivo*, cit., p. 363.

(68) C. G. Jung, *Aion*, Londra, Routledge & Kegan Paul, 1974, p. 268, Questa affermazione di Jung è stata oggetto di discussione su *Spring 1971*, pp. 193-232.

(69) C. G. Jung, *La psicologia del transfert*, cit., p. 176.

e cinese. E' chiaro che nel descrivere l'Anima, l'immaginazione di Jung si rivolge con frequenza alla polivalenza del mito pagano e alle idee esoteriche e primitive dell'anima, cioè a quelle riflessioni che sono estranee alla cultura cristiana, o che la precedono. Ma nonostante tutto, la definizione dell'Anima come « personalità unitaria » implica che la sua comparsa in forma plurale è sempre segno di una « dissoluzione » regressiva in atto (70). Inoltre, ogni uomo ha una figura d'Anima che è la vera rappresentante della sua anima, e anche se la psiche è costituita da una pluralità di complessi, ciascuno con la sua scintilla-anima, la formula è: *un uomo, un'Anima*. L'unità dell'Anima offre innanzitutto un vantaggio di tipo pratico. Essa limita. Pone un freno al nostro uso del termine. Non possiamo chiamare « Anima » ogni figura femminile, ogni stato d'animo e ogni interesse estetico o storico. Senza tale limite, ogni creatura simile a un gatto, ogni cameriera, ogni maschera del cinema o telefonista diventa anima, e ugualmente sorelle, figlie, nipoti, cugine e così via nelle varie sfere pubblica, familiare, storica, letteraria e leggendaria. Dunque, come Grall'am Houg ha già riconosciuto: « ... abbiamo a che fare con un *embarras de richesse*... Tutte le eroine della narrativa romantica e idealistica sono figure d'Anima? Sì. E sono ugualmente figure d'Anima a prescindere dalla qualità dei romanzi in cui appaiono? Mi dispiace, sì... Dalla Beatrice di Dante e dalla Laura del Petrarca fino alle eroine più volgari della televisione, tutte possono essere riconosciute come immagini dell'Anima » (71). L'idea di un'unica configurazione empirica dell'Anima dice no a questa sciatta confusione. Noi possiamo chiamare « Anima » solo quella particolare *gestalt* che significa sempre, con precisione e specificamente, la qualità profonda della mia anima. Tale *gestalt* deve anche avere attributi specifici che siano archetipicamente Anima: mistero, emozione, paradosso, importanza; essa deve eccitare il mio desiderio e collegarsi, attraverso la tradizione, alla preistoria, seguendo fin nelle sue radici la psiche arcaica, filogenetica e psicotica; essa deve anche essere legata al destino

(70) C. G. Jung, *Psicologia e alchimia*, op. cit., p. 106.

(71) *Spring 1973*, p. 93.

e deve dare il primo movimento alla fantasia e alla riflessione, pur rimanendo « sconosciuta ». E' essenziale che ad ogni figura vengano riferiti tutti questi attributi. Che dire di quelle figurazioni che soddisfano solo qualche aspetto? Togliamo loro il titolo di Anima oppure glielo lasciamo anche se in grado minore? In altre parole, siamo ritornati allo stesso problema: un'Anima o molte. Prima di tentare di affrontare questo dilemma in modo diverso, diamo un'occhiata agli effetti che la nozione di personalità unica ha in terapia.

La raccomandazione terapeutica di concentrarsi sull'Anima e di dialogare con lei, la costringe in una figura più centrata e definita. Il mio intento terapeutico è in accordo con la nozione di personalità unica: io tenderò per definizione a una figura singola che possa essere la mia musa o il mio genio, sottrarrò ogni affettività dalle mie fantasie secondarie, rinuncerò a tutte le altre figure.

Le definizioni sono regole che hanno tutto il potere di principi regolatori, poiché determinano ciò che vi rientra e ciò che è escluso. Se la molteplicità e l'Anima sono per definizione reciprocamente esclusive, allora non soltanto la mia immagine individuale dell'anima viene privata di una molteplicità illimitata, ma *la molteplicità viene privata dell'anima*. Infatti, in molti scritti di Jung su Dioniso, la molteplicità è una minaccia per l'anima. Altrove (72), ponendo in contrasto l'unità e la pluralità, Jung parla della pluralità in termini di « dissociazione », « frammentazione », « dissolvimento » o, nel migliore dei casi, di « una sintesi non ancora raggiunta della personalità ». Molto al di sotto delle schermaglie della terapia con l'unificazione dell'anima, rombano i grandi carri da guerra dell'antichità, le persecuzioni e il massacro dei martiri, poiché all'interno del nostro impegno con l'Anima c'è il conflitto storico dell'anima occidentale sull'anima. Essa è « cristiana » o « classica » — « pagana », se preferite. L'Anima come personalità unitaria trova il suo posto nella linea costituita dalla visione cristiana dell'anima (73). Allora gli elementi pagani esclusi dall'Anima perdono il loro rapporto con

(72) C. G. Jung, « Psicologia dell'archetipo del Fanciullo », in *Gli archetipi e l'inconscio collettivo*, cit. p. 158.

(73) Il complesso sviluppo dell'idea cristiana di Ani-

la psiche individuate e diventano aree dell'onizzate di colpa e di inferiorità; sono soltanto scintille d'anima, frantumi, schegge, mai pienamente capaci di diventare anima, a meno che la loro energia non sia trasformata e catturata dal sistema dominante della Anima-Signora. Nel linguaggio psicologico l'unificazione attraverso la trasformazione è un equivalente di ciò che le religioni chiamano conversione dell'anima. Ma cosa accade alle scintille-anima, ai frammenti dell'Anima che non trovano una coesione, che non si convertono? Essi costituiscono sempre la minaccia di una grande conflagrazione, sono il livello pre-Cristiano che è sempre sulla soglia, una fantasia ricorrente negli scritti di Jung (74): « com'è sottile il muro che ci separa dai tempi pagani ». Infatti, Jung collega esplicitamente — in un paragrafo su « Culto della donna e culto dell'anima » nel Romanticismo (75) — « il principio moderno individualistico » e il primitivo « principio polidell'onistico ». In questa fantasia dell'anima, Cristiano e Pagano si costellano e si compensano vicendevolmente. Esiste un forte contrasto tra la fantasia che parla di profondità barbariche, di Wotan, di Dioniso e dell'inconscio « polidell'onico » che non è stato cristianizzato, e la fantasia della « personalità unitaria » e dell'anima che guida l'individuazione verso la totalità unificata. L'Anima è così *Anima naturaliter Christiana*, un'anima naturalmente cristiana a causa della sua definizione. Ma il contrasto tra unita e pluralità potrebbe essere posto entro il modello della compensazione, e allora quanto più l'immagine dell'anima si fa unitaria, non si accresce allo stesso tempo la probabilità di minacce ancor più barbariche e psicotiche dall'altra parte di quel muro sottile? In altre parole, l'ansia di alcuni analisti per la possibilità di una psicosi latente nei loro pazienti può essere una conseguenza del loro concetto di Anima. Il culto dell'Anima unificata e il primitivo polidell'onismo sono le due facce della stessa medaglia. Attraverso il conflitto Cristiano-Pagano, sto cercando di illustrare lo sfondo storico delle fantasie di Jung su tale questione e di comprendere la ragione per cui egli ha dovuto insistere sull'unità dell'Anima, nonostante

ma è tracciato in modo sintetico in J. Hastings, *Encyclopedia of Religion and Ethics* (Edinburg, Clark, 1920) vol. 11, 733a-737b. A. Hulthekrantz (« Seele », in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, Tübingen, Mohr, 1961, vol. 5, 1634-36) vede un progressivo sviluppo dall'idea di una pluralità di anime presso i popoli primitivi, attraverso un dualismo, fino al monismo dell'anima » delle « culture evolutive » (inclusa quella cristiana). Questo modo di argomentare è stato discusso e rifiutato nel mio saggio "Psychology: Monotheistic or Polytheistic?... *Spring* 1971, pp. 193-208.

(74) C.G.Jung, Ft. Wilhelm, *Il segreto del fiore d'oro*, cit., pp. 56-57; « Il problema psichico dell'uomo moderno », in *Il problema dell'inconscio nella psicologia moderna*, cit., pp. 291-292.

(75) C. G. Jung, *Tipi psicologici*, cit., p. 226.

il fatto evidente che il problema poteva essere tranquillamente rovesciato. Ma l'evidenza non è il fattore determinante della nostra discussione e, probabilmente, neppure nella nozione di Jung. C'è qualcosa di più profondo che agisce, ed è il fattore soggettivo, che costituisce in parte la base empirica di ogni definizione di Anima.

Comunque, non credo che il problema possa essere risolto sul piano puramente filosofico, dicendo ad esempio che l'Anima come archetipo noumenico sia una unita e l'Anima come immagine fenomenica una molteplicità. Questo modo di risolverlo lascia la porta aperta a nuove questioni, tra cui una essenziale: come facciamo a sapere che l'Anima noumenica è « una », visto che il noumeno è inconoscibile? Tutti sappiamo che ci sono molte immagini dell'Anima e che, come Hough puntualizza, esse appaiono nel mondo e, particolarmente, nella multiforme immaginazione di ogni persona. Risposte come i molti-nell'uno o l'uno-nei-molti sono enigmi, massime di saggezza: la psicologia della materia è ancora sconosciuta. Piuttosto io credo che il problema sia risolvibile solo nei termini di un'altra coppia in cui l'Anima è implicata. Si tratta del binomio che occupa il posto più elevato nella psicologia di Jung: la coppia anima/Se o Anima/Vecchio Saggio. Queste figure comparvero inizialmente nell'immaginazione di Jung come Salome insieme a Elia-Filemone (76). Erano avvolti « in un'atmosfera egizio-ellenistica, con una coloritura gnostica », il conflitto dominante tra Cristianità e Classicismo nell'anima dell'uomo occidentale. È nel binomio col vecchio saggio (senex) che l'Anima viene percepita e definita come personalità unitaria, non perché essa sia una, ma in quanto *viene vista* attraverso un occhio che percepisce « unita ». Il punto di vista proviene dall'archetipo del Se che osserva l'Anima con un occhio unificato: « ...se dunque hai un unico occhio, tutto il tuo corpo sarà pieno di luce » (Matteo 6,22). L'Anima unitaria trova il suo sfondo in coppia con il Se con la sua centralità e unità, con la sua sintesi trascendente, la sua spiritualità — e la sua Cristianità. Perciò, l'ani-

(76) *Ricordi, sogni, riflessioni di C. G. Jung*, raccolti ed editi da A. Jaffe, Milano, Il Saggiatore, 1965, p. 209.

ma è meno naturalmente cristiana del Se, che nella nostra cultura è simboleggiato da Cristo (77). Qui il concetto di Anima è influenzato da un altro gruppo di coppie polari. Abbiamo da una parte: esterno, estroversione centrifuga, isteria (78), « molteplicità del mondo » (79) e l'Anima nel posto sbagliato, che crea tutte le illusioni di Shakti. Dall'altra: interiorità, introversione centripeta, schizofrenia, l'immaginazione arcaica e primordiale del mito e l'Anima nel « posto giusto ». Epimeteo rappresenta il movimento estrovertito « che incessantemente dona, privo d'anima »(80), mentre il movimento introvertito presenta l'Anima che funziona in modo appropriate endogama, « interna », mediatrice delle immagini archetipiche (e non di modelli di comportamento). Lo sviluppo dell'Anima procede dunque dall'esterno all'interno e dal più basso al più elevato (da Eva a Sophia), del tutto in accordo con la prescrizione di S. Agostino per lo sviluppo dell'anima: « *ab exterioribus ad interiore, ab inferioribus ad superiora* ».

Conducendo le diecimila cose verso il centro e verso l'unità, piuttosto che verso la periferia e la mancanza d'anima, il concetto di personalità unitaria implica tre movimenti fondamentali per lo sviluppo dell'Anima: dai molti all'uno, dall'esterno all'interno, dal più basso al più elevato. Quando tali nozioni vengono prese alla lettera come modi di comportarsi, la concentrazione interiore sull'Anima produce un senso di superiorità, un'inflazione dell'Anima, e quindi l'unificazione si realizza a discapito degli eventi più bassi, esterni e molteplici dell'anima. Infatti l'Anima ha condotto presso il vecchio saggio, ma nella sua veste di *senex* dogmatico e letteralmente sclerotico. « Agli sforzi volti a ripristinare l'unità si oppone una tendenza se possibile ancora più forte per creare di nuovo la molteplicità, di modo che anche nelle religioni che passavano per rigorosamente monoteistiche, come ad esempio il Cristianesimo, la tendenza politeistica si dimostrò insopprimibile » (81). I molti insopprimibili ritornano da una periferia lontanissima come dischi volanti, una pluralità di unità. Una simile pluralità si incontra nello stadio culminante dell'opera al-

(77) C. G. Jung, *Aion*, cit.

(78) C. G. Jung, *Tipi psicologici*, cit., pp. 340-341.

(79) C. G. Jung, « Simbolismo del mandala », cit., p. 349.

(80) C. G. Jung, *Tipi psicologici*, cit., p. 190.

(81) C. G. Jung, *Simboli della trasformazione*, cit., p. 106.

(82) C. G. Jung, *La psicologia del transfert*, cit., p. 193.

(83) *Ibidell'*, pp. 56-57.

(84) C. G. Jung, *Mysterium coniunctionis*, cit., p. 462.

(85) Miquel Serrano, // *cerchio ermetico. Carl Gustav Jung e Hermann Hesse*, Roma, Astrolabio, 1976, p. 52.

(86) C. G. Jung, *Mysterium coniunctionis*, cit., p. 106.

chimistica, « che non può essere più superato se non mediante la cosiddetta *multiplicatio* » (82). Jung ci ricorda che l'unità non è una realtà empirica, non è una parte del nostro mondo vissuto: essa è l'immagine fantastica di una meta (83), « La realtà è fatta di una molteplicità di cose. Ma uno non è un numero; il primo numero è il due e con esso iniziano la molteplicità e la realtà » (84). « Finora, non ho scoperto nessun centro stabile o definito nell'inconscio e non ritengo che un tale centro esista. Credo che la cosa che chiamo Sé sia un centro ideale... » (85). Così come l'interno non si trova letteralmente dentro di me e il superiore non è letteralmente più in alto, l'unità non è letteralmente singolarità, in un luogo, una voce, un'immagine. E come l'interno si riferisce al punto di vista dell'interiorità dovunque, e il più alto all'aspetto sottilmente fantastico degli eventi, così l'unità dell'Anima si riferisce al riconoscimento che tutte le cose sono modi dell'anima e sue espressioni, che l'esistenza è un reticolo psichico e che nulla di ciò che è dato all'essere umano è estraneo all'anima. L'unità dell'Anima si riferisce all'unità di uno sguardo che osserva tutti gli eventi come realtà psichiche. La personalità unitaria dell'Anima personifica questa prospettiva unificata per mezzo della quale noi riconosciamo che i diecimila coinvolgimenti rappresentati dalla molteplicità delle immagini ed esperienze dell'Anima costituiscono tutti e ciascuno delle possibilità di fare-anima. L'Anima è la funzione che rende psichica la molteplicità, poiché essa è il correlato psicologico del politeismo e delle simbolizzazioni individuali. L'Anima rende capaci i molti (non di diventare uno) ma di diventare *materia* psichica. Essa, dunque, non può avere alcuna specifica identità conosciuta, non può essere identificata. « Anima » si riferisce al punto di vista dell'anima che noi conduciamo (o che essa conduce) verso l'esperienza. La questione dell'uno o dei molti è pertanto psicologicamente irrilevante e, come dice lo stesso Jung, l'Anima può « avere forma singola o plurale » (86).

## 10. *L'Anima nella sизigia*

Fino ad ora abbiamo esaminato in modo generale la nozione di Anima, indipendentemente dal suo contesto nella sfera degli archetipi. Anche se ciò aiuta la chiarificazione concettuale, può sfociare in una distorsione fenomenologica poiché gli archetipi sono per definizione inestricabilmente intrecciati « in uno stato di contaminazione, nella più completa interpenetrazione e fusione reciproca ».

«Naturalmente il giudizio intellettuale si sforza sempre di accertarne l'univocità, e perciò non afferra il punto essenziale, perché quel che si riesce a stabilire anzitutto, come unica cosa corrispondente alla loro natura, è la loro plurivocità, la loro quasi incalcolabile pienezza di riferimenti che rende impossibile ogni univoca formulazione » (87).

(87) C. G. Jung, «Gli archetipi dell'inconscio collettivo », c/f., p. 36.

Il campo archetipico presenta un quadro policentrico, è teatro di forze personificate intimamente connesse una all'altra. Una prospettiva che traccia nettamente le loro linee distintive riflette la coscienza monoteistica dell'approccio scientifico e filosofico; una prospettiva che parla di essi in termini ambigui e per immagini riflette la coscienza politeistica, ermetica o animica dell'approccio psicologico. Da questo secondo punto di vista, ogni archetipo ne implica sempre un altro: bambino—madre; madre—eroe; eroe—padre; padre—figlio; figlio—vecchio saggio; vecchio saggio—figlia; figlia—madre; madre—bambino e così via, senza che abbia importanza il punto da cui si parte o come si proceda. L'alchimia fornisce esempi eccellenti di questa interconnessione di termini: ogni termine cambia la sua valenza secondo la costellazione. Così l'Anima può avere ogni tipo di nomi, valenze e immagini che dipendono dal binomio entro cui è posta e sembra che se ne possa afferrare l'essenza solo nella contrapposizione a qualcos'altro. Normalmente tale contrapposizione è stata identificata nella controsessualità, ma noi abbiamo ricordato anche l'Anima in rapporto all'Io, all'Ombra, alla Persona e al Sé. Ma tra tutte le coppie possibili, è soprattutto all'Ani-



(88) C. G. Jung, « Sull'archetipo, con particolare riguardo al concetto di Anima », *cit.*, p. 59.

(89) C. G. Jung, « La struttura della psiche » (da *Aion*), *cit.*

(90) C. G. Jung, « Sull'archetipo, con particolare riguardo al concetto di Anima », *cit.*

(91) C. G. Jung, *Mysterium coniunctionis*, *cit.*

(92) C. G. Jung, « Gli aspetti psicologici dell'archetipo della Madre », in *Gli archetipi e l'inconscio collettivo*, *cit.*, p. 105.

mus che questa nozione viene accostata. Jung denomina sизigia questa coppia e scrive che « chiunque non conosce la diffusione e il significato universali del 'motivo della sизigia' (motivo dell'accoppiamento)... difficilmente può partecipare a una disamina del concetto di Anima » (88). Nelle sue ultime e più importanti trattazioni sull'Anima del 1951 (89), del 1954 (90) e del 1955-56(91) egli esamina congiuntamente l'Anima e l'Animus, che sono esemplificazioni sul piano dell'esperienza psicologica dell'immagine archetipica della coppia divina unificata, la sизigia. Ora possiamo riconsiderare tutte le polarità (ad esempio personalità unitaria e multipla, coscienza-Anima e coscienza dell'Io, controsessualità) come conseguenze inevitabili e letteralizzazioni della sизigia. Possiamo anche comprendere perché fin dall'inizio c'è stata questa tipica modalità di osservare l'Anima attraverso un opposto. La prospettiva archetipica della sизigia percepisce sempre gli eventi in coppie compensatorie.

Deve essere così poiché « nel campo delle sизigie » « l'uno non è mai separato dall'altro » (92). Se l'Anima appartiene archetipicamente a questa coppia, « possiamo difficilmente pretendere di dire qualcosa sul concetto di Anima » senza parlare anche dell'Animus. Fenomenologicamente essa non può mai apparire senza di lui. *Essere impegnati con l'Anima significa essere, in un modo o nell'altro, simultaneamente impegnati con l'Animus.*

Le implicazioni che se ne possono trarre sono sconcertanti, perciò permettetemi di essere cauto. Le nostre speculazioni e le nostre indagini sono state del tutto vane perché non abbiamo tenuto conto dell'altra metà della coppia archetipica? O forse l'Altro è stato sempre presente in ogni prospettiva da cui abbiamo osservato l'Anima, e quindi nell'autore stesso, in modo tale che questo saggio sull'Anima e contemporaneamente un *esse in anima* e un esercizio dell'Animus? In effetti, se l'Anima è stata l'oggetto di studio, l'Animus è stato il ricercatore. Oppure al contrario: se l'Animus è stato il fattore logos è l'attività di produzione delle parole al servizio della discrimina-

zione critica, l'Anima ha arricchito queste parole guidandole con la sua fantasia. Non possiamo prendere alcuna posizione nei riguardi dell'Anima, senza, *horribile dictu*, assumere anche una posizione Animus. Non ci sono punti di vantaggio per l'uno o per l'altro e poichè la sizigia ci avverte che non possiamo limitarci all'una escludendo l'altro, non possiamo spingerci con l'intuizione o con la fantasia oltre le limitazioni archetipiche imposte dalla coppia stessa alla nostra percezione cosciente di entrambi i componenti della sizigia. « Da ciò deriva spontanea la conclusione che l'immaginazione sia vincolata a un tale motivo [sizigia] e sia perciò ampiamente indotta a riproiettarlo sempre e ovunque » (93).

Questo saggio è un'altra di queste proiezioni indotte, s una parte di quell'infinito mitologizzare sulle coppie divine, che viene stimolato da loro stesse e che sempre le riflette: Afrodite-peitho (persuasione) la retorica persuasiva unita alternativamente a Efesto nella fucina creativa e ad Ares nel furore bellico. Questo saggio è una attività mitica dell'Anima che si snoda come attività critica dell'Animus. Eppure proprio questa è psicologia, l'interpenetrazione di psiche e logos entro i confini della sizigia, che limita il nostro campo psicologico e non permette alla nostra immaginazione di andare oltre. Entro questi limiti, però, le nostre possibilità sono illimitate come le incessanti unioni e interpenetrazioni dell'Anima e dell'Animus. La nozione di sizigia richiede che uno studio approfondito dell'Anima si occupi nella stessa misura dell'Animus. Per rendere piena giustizia alla prima si deve dedicare un ugual tempo al secondo; ma questo è avvenuto in maniera indiretta. Tutte le nostre osservazioni sono nate da una posizione di contrasto e si può concepire ognuna di queste posizioni come rappresentante dell'altra parte, l'Animus, in una delle sue prospettive. Ciò spiega in qualche modo la vecchia argomentazione di Neumann per cui lo sviluppo della coscienza dell'lo, sia nell'uomo che nella donna, è essenzialmente un processo maschile (o protesta) di uscita dall'inconscio femminile. Anche qui è presente la sizigia. Essi agiscono l'uno sull'altro, costellati da

(93) C. G. Jung, « Sull'archetipo, con particolare riguardo al concetto di Anima », *cit.*, p. 62.

(94) *Ibidell'*, p. 72.

particolari modelli o mitologemi. Ne abbiamo già visto qualcuno: nel paragrafo 9 la controversia unita-pluralità trasforma l'Anima in una coda di pavone dai molti colori e dai molti occhi e l'Animus in un ciclope mono-teistico; nel paragrafo 7 una certa nozione di integrazione dell'Anima la concepisce come un drago oscuro e vede l'Animus come un eroico spadaccino. Continuando a chiamare la sизigia « lei » e « lui », io cerco di sottolineare la loro natura personificata. Le persone si dividono in generi, anche se le personalità psichiche trasgrediscono il fatto naturale. Jung nota che « la sизigia di maschile e femminile è solo una delle possibili coppie di opposti » (94]. Nello stesso paragrafo egli suggerisce che l'Anima e l'Animus in se possano non avere un particolare genere sessuale, come anch'io ho cercato di dimostrare dicendo che paradossalmente l'archetipo della femminilità può non essere femminile.

Nondimeno, per pensare in termini di sизigie e essenziale pensare per generi. Sfortunatamente, però, il passo successivo della psicologia analitica è stato quello di identificare tali generi con uomini e donne reali, formando vari tipi di sизigie tra uomo-e-Anima, donna-e-Animus, uomo-e-donna, Anima-e-Animus, facendo anche uso di diagrammi. Anima-Animus, la quarta di queste sизigie, ha due significati: a) una sизigia tra due persone in una relazione interpersonale; b) una sизigia di Anima e Animus *all'interno* di un uomo o di una donna, come relazione *intrapersonale*. E' particolarmente a questa ultima che bisogna prestare attenzione; essa infatti è stata trascurata poiché siamo rimasti prigionieri della definizione controsessuale di Anima e Animus, ma, come abbiamo già sottolineato, non è possibile confinare gli archetipi a un solo genere, e abbiamo visto come l'Anima agisca ugualmente nelle donne. Il passo successivo è quello di osservare l'Animus in azione negli uomini.

La sизigia archetipica ha sede in ciascuno di noi e non è soltanto proiettata nelle nostre relazioni. Questa è la ragione per cui gli uomini vivono e parlano come Animus e le donne languono e contemplano come

Cercando nell'lo l'altro mancante, possiamo considerare gli atteggiamenti e i comportamenti dell'lo come parte di un binomio. Per esempio: ora sono lo splendente Apollo nella mia coscienza dell'lo (Animus) poichè l'Anima-Sorella ha il carattere di Artemide, una buona amica che mantiene le distanze; oppure l'Anima ha i caratteri di Giacinto, il bellissimo giovane destinato a morire, o ancora di Dafne, quale incostante sintomo vegetativo; oppure è dionisiaca nella folia ubriaca. Oppure, dalla prospettiva opposta: l'Anima potrebbe avere qualità afroditiche poichè i miei atteggiamenti egoici (Animus) somigliano a Efesto dedito al lavoro nella sua fucina, oppure all'eletto e giovane Paride, o al vecchio Crono evirato... Coppie senza fine.

Ma la coppia principale riguarda le qualità specifiche con cui la psicologia analitica ha caratterizzato l'Anima e l'Animus. Finché l'Anima viene riferita all'interiorità, alle funzioni fantastiche riflesse, al coinvolgimento e al personale, l'Animus deve apparire nella esteriorità, nell'attività e con modalità letterali, impersonali e oggettive. Questo tipo di coppia è inerente alle parole latine stesse, dove *anima* indica il sostantivo « respiro » e *animus* l'« attività del respirare ». E poichè nei dizionari l'Animus è definito come « l'anima razionale dell'uomo », l'Anima naturalmente viene usata per indicare l'irrazionale, l'emotivo e il fantastico. Ancor più rivelatore è il fatto che in latino le qualità dell'*Animus* attività e funzioni di coscienza, attenzione, intelletto, mente, volontà, coraggio, arroganza, orgoglio — sono quelle che noi oggi attribuiamo con termini leggermente diversi all'lo; sembra infatti che gran parte di ciò che abbiamo chiamato lo sia la meta-Animus della sизigia.

Ciò propone un nuovo compito: esaminare il concetto di « lo » e paragonarlo a quello di « Animus ». Io sospetto che l'archetipo che sta dietro l'lo della cultura occidentale, quello che si è manifestato nella psicologia dell'lo, si riveli proprio come Animus, e cioè che in realtà l'lo sia un'idea Animus. L'lo è un Animus che ha perso la sua connessione con l'anima

(Anima), che si pone come indipendente dalla sизigia. L'« lo debole » sarebbe quello affetto dalla sизigia con l'Anima, e il « rafforzamento dell 'lo » sarebbe un rafforzamento dell'Animus. L'lo puo essere eroico nel *contenuto*, ma come *funzione* psichica deriva dall'Animus e mette in atto particolari proiezioni dell'Anima. Come funzione della sизigia, l'lo non puo avere una sua valida identità. Se questa congettura fosse convalidata, potremmo essere in grado di riorganizzare gran parte del nostro armamentario psicologico. Potremmo strutturare la psiche senza l'lo, facendo scomparire questo concetto e sperimentando al suo posto le costellazioni immaginali rappresentate dalla varie coppie mitologiche.

Cerchiamo di riassumere: la *coscienza della Sизigia* è coscienza *di e dentro* una coppia; è la consapevolezza di essere in una coppia particolare, la cui dinamica è descritta precisamente nei miti. *Coscienza-Anima* o *coscienza-Animus* significherebbe riconoscere l'incoscienza tipica di ogni particolare costellazione, cioè il suo altro lato archetipico. *Coscienza dell'lo* si riferirebbe a quello che Jung chiama « monoteismo della coscienza », il punto di vista unilaterale dell'« lo » individuale che non vede l'altro e che sfocia nel letteralismo. Così coscienza dell'lo è inconsapevolezza della realta psichica. La realta psichica è tale che « queste due figure attirino sempre l'lo a identificarsi con esse » (95). L'identificazione della personalità conscia dell'lo con una di esse sembra essere il ruolo archetipico che l'lo è costretto a giocare, poichè « ne l'animus ne l'anima sono costellati senza l'intervento della personalità corrispondente » (96). Dato che essi appaiono sempre insieme, ne consegue logicamente che « l'intervento della personalità corrispondente » e in realta un'azione dell'Anima o dell'Animus, dell'altra meta. E' particolarmente difficile rendersi conto di questo, poichè e nella personalità cosciente dell'lo che Jung colloca il nostro punto piu oscuro. Il Sole stesso, l'immagine alchimistica della coscienza dell'lo, è un « corpo oscuro », « luce fuori e buio dentro », « una personificazione relativamente costante dell'inconscio

(95) C. G. Jung, *La psicologia del transfert*, cit., p. 137.

(96) *Ibidell'*.

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

stesso », « nella fonte della cui luce si trova oscurità sufficiente per tutte le proiezioni »(97). Anche se la personalità cosciente è relativamente costante, essa è ugualmente soggetta a improvvise proiezioni intrapsichiche. Però, a causa della sua stabilità, queste proiezioni, che l'Io considera come propri atteggiamenti, decisioni e posizioni, sono straordinariamente durevoli e proprio per questa caratteristica è così difficile smascherarle. Ma è in questa zona opaca che dobbiamo cercare il vero inconscio. La vera prima materia è l'Io.

Un'altra conseguenza della sизigia riguarda il rapporto spirito-anima. Essere-nell'-anima [*esse in anima*] significa essere fusi con l'Animus, con il suo pneuma, con il suo spirito. L'aspetto aereo dell'Anima discusso prima può anche essere considerato come l'Anima nella sизigia con l'Animus. Essere nell'anima, essere psicologici, implica essere spirituali: lo spirito viene costellato ogni volta che siamo in contatto con l'anima. Ciò accade abbastanza spesso nella nostra esperienza. Nel momento preciso di un nuovo movimento psicologico, sentiamo le voci dell'Animus che ci allontanano da esso, spiritualizzando l'esperienza in astrazioni, estraendone il significato, trasformandola in azione, dogmatizzandola in principi generali o usandola per dimostrare qualcosa. L'Animus si introduce dove l'Anima è vitale. Allo stesso modo, quando si è impegnati intellettualmente o in una meditazione spirituale, o quando il coraggio è arrivato al limite, allora l'Anima ci invade con immagini e timori, distraendoci con affetti e connessioni, con telefonate o bisogni naturali, disperazioni suicide, oppure ci disturba con domande sempre più profonde e imbarazzanti oscurità. Quando siamo mossi da un'idea nuova o da un impeto spirituale, l'Anima è lì col suo desiderio di renderlo personale, e ci chiede « Che relazione c'è? » e « Che ha a che fare con me? ». Queste incursioni tormentose dell'anima nello spirito e dello

spirito nell'anima sono la sigizia in azione: questa è la *coniunctio*.

A causa della sigizia Anima-Animus, la psicologia non può escludere lo spirito dal suo campo. La sigizia ci dice che dove va l'anima va anche lo spirito. La sigizia illumina l'immaginazione con l'intelletto e ravviva l'intelletto con la fantasia. Le idee diventano esperienze psicologiche e le esperienze diventano idee psicologiche. Il compito è quello di distinguere spirito e anima (come chiede lo spirito) e nello stesso tempo mantenerli uniti (come chiede l'anima).

*Trad, di* LUCIANA e GIANNI BALDACCINI