

Vita interiore: l'inconscio come esperienza*

James Hillman, Zurigo

Il terreno che analisi e teologia hanno in comune è l'anima. Ma questa è piuttosto un « non terreno », dato che né la teologia né la psicoterapia dinamica ne fanno il loro principale interesse. Mentre la prima studia Dio e i suoi disegni e la seconda l'uomo e i suoi stimoli, il punto di contatto fra i due è troppo spesso lasciato intoccato. Questo vuoto, che dovrebbe essere per tradizione il luogo d'incontro fra Dio e uomo, è diventato il paese di nessuno ove si misurano ecclesiastici e analisti.

Ecco poi apparire le prime nubi semantiche: i termini « uomo », « anima », « Dio », vengono usati dagli psicologi in modo estremamente primitivo, senza l'immenso apparato critico di cui teologi di profonda formazione possono valersi come sostegno. Parlando dell'incontro Dio-Uomo nell'anima, intendo riferirmi all'immagine di Dio che da la psiche, il Dio-immagine conosciuto, sperimentato, sentito, intuito,

percepito, rappresentato, formulato dall'uomo comune.

Questo Dio è prima un'esperienza, poi un concetto. Questa immagine o esperienza non è né unica né costante.

Infatti mentre subisce variazioni durante la vita del singolo uomo, allo stesso tempo cambia in modo estremamente ampio e vario da individuo a individuo. La molteplicità dell'esperienza del divino può portare a confronti psicologici che a loro volta causano asserzioni di ordine teologico secondo cui alcune immagini sono veritiere, mentre altre sono distorte. Talvolta l'esperienza è assente, talvolta è un'astrazione concettuale, talvolta infine il divino è sostituito da immagini ed esperienze che normalmente non sono ritenute sacre.

Spesso, (fatto di interesse teoretico non trascurabile) l'immagine e l'esperienza di Dio sono tanto più distorte e trasposte, quanto più una persona è psicologicamente turbata.

Per tali ragioni, tanto l'esperienza quanto l'immagine di Dio continuano a manifestarsi allo psicologo, all'interno dell'anima e attraverso di essa senza alcun limite, al di là dei confini di qualunque dogma. Immagini ed esperienze siffatte sono la rappresentazione collettiva di noi tutti nella società. C'è un Dio che non piace al Vescovo di Woolwich (John Robinson) quello che se ne sta assiso lassù in cielo, una sorta di Babbo Natale da bambini, vecchio Dharma Dad su di una nuvola, minacciato da rombi supersonici e da uomini che camminano nello spazio racchiusi in armature scintillanti.

Stranamente l'anima è un'esperienza e un'immagine più difficile da chiarire. Come termine è completamente scomparso dalla psicologia contemporanea; ha un alone di antichità che riecheggia voci di contadini sulle lande celtiche oppure che reincarna i teosofi. Forse è ancora mantenuto in vita alla stregua di un organo residuale, da qualche prete di paese o dai dibattiti di seminario della filosofia patristica. Ma

a stento ancora si trova nelle canzoni popolari: chi ancora si strugge con « anima e cuore? » chi mai « mette tutta la sua anima » in qualcosa? chi è la ragazza « con l'anima negli occhi? » chi l'uomo con « un'anima grande così? » chi dice di una donna che è « un'anima buona? ».

(1) James Hillman, *Il suicidio e l'anima*. Astrolabio, Roma 1972.

« Anima » è rimasta l'ultima parola di cinque lettere considerata innominabile dalla gente « in ». Nel mio « *Il suicidio e l'anima* », si trova un chiarimento più ampio di ciò che io intendo per anima. Come orientamento può servire ribadire un paio di concetti:

« La prima cosa che il paziente vuole dall'analista è di renderlo consapevole della sua sofferenza e di attirarlo nel suo mondo d'esperienza. Esperienza e sofferenza sono termini strettamente associati con anima. « Anima » tuttavia, non è un termine scientifico, e compare molto raramente nell'attuale psicologia... I termini « psiche » e « anima » possono essere usati in modo interscambiabile, benché ci sia una tendenza a sfuggire l'ambiguità della parola « anima » facendo ricorso alla più moderna e più biologica « psiche ». « Psiche » è usata più come una concomitante naturale alla vita fisica, forse riducibile ad essa. « Anima », d'altra parte ha delle sfumature metafisiche e romantiche. Condivide le frontiere con la religione... Questa esplorazione della parola dimostra che non abbiamo a che fare con qualcosa che può essere definito; e perciò l'anima in realtà non è un concetto, ma un simbolo. I simboli, come sappiamo, non sono completamente sotto il nostro controllo, e questo ci impedisce di usare il termine in modo non ambiguo, anche se lo prendiamo per riferirci a quel fattore umano sconosciuto che rende possibile il significato, che volge gli eventi nelle esperienze, e che si comunica nell'amore.

2) *Ibidem*, pag. 35, 37, 38.

L'anima è un concetto deliberatamente ambiguo che resiste a tutte le definizioni nello stesso modo dei simboli supremi... ».

Vorrei ora aggiungere al termine anima un'ulteriore qualificazione: « rende possibile la conoscenza, tra-

sforma gli avvenimenti in esperienze, è comunione in amore ed ha un contenuto religioso ». Vorrei dimostrare durante l'esposizione, quanto profondamente l'analisi sia legata all'anima, e quanto quest'ultima, a sua volta dia luogo ad una implicazione dell'anima nella religione e perfino nella teologia, mentre al medesimo tempo la religione immanente, quella sperimentata, ha le sue radici nella psiche umana ed è, come quest'ultima, un fenomeno psicologico. Gli antropologi descrivono un avvenimento tra i popoli primitivi, detto « perdita dell'anima ». Quando si trova in questo stato, l'uomo è assolutamente incapace di afferrare, al di fuori di sé le relazioni tra i suoi simili, e la relazione che lo lega al suo proprio essere. Non riesce ad essere attore nella società, né a partecipare ai suoi riti e alle sue tradizioni. La sua relazione con la famiglia, con il suo « totem », con la natura è completamente stroncata. Finché non riacquisterà la sua anima, non è più un vero essere umano. Non è presente a sé stesso. E' come se non avesse mai ricevuto l'iniziazione, il nome, la sua reale identità.

Può darsi che la sua anima non sia solamente perduta, ma forse posseduta, stregata, malata, trasferita in un oggetto o in un animale, in un luogo o in un'altra persona. Senza quest'anima ha perduto la facoltà di sentire la sua appartenenza e la sua comunione con le potenze e con gli dei. Essi non possono più giungere fino a lui ed egli da parte sua non può pregarli né far loro sacrifici né compiere le danze rituali. Il suo mito personale e la relazione con il mito più generale della sua gente, come « *raison d'être* », è perduto. Eppure quest'uomo non ha una malattia fisica, né si può dire che abbia smarrito la ragione. Egli ha semplicemente perduto la sua anima e può giungere a morire. Per noi c'è la solitudine.

Altri confronti di rilievo con gli uomini moderni non hanno necessità di essere. Una volta ho assistito ad un dialogo con una donna nel famoso istituto di Burghölzi a Zurigo, dove sono nati i termini « schizofrenia » e « complesso ». La donna debole e anziana sta-

va su una sedia a rotelle. Affermò di essere morta poiché aveva perduto il cuore.

Lo psichiatra le fece posare la mano sul petto perché sentisse che il cuore batteva ancora: doveva esserci se ella ne riusciva a sentire le pulsazioni. « Quello non è il mio vero cuore » disse la donna e scambiò uno sguardo con lo psichiatra. Non c'era niente da aggiungere. Come il primitivo e la sua anima perduta, questa donna aveva smarrito la coraggiosa relazione d'amore con la vita che è il vero cuore, non quello strumento a tic-tac che è ugualmente in grado di battere dentro una provetta.

Questa è indubbiamente una visione della realtà assai lontana dalla normalità. Ne è così lontana da costituire parte della sindrome di alienazione mentale. Ma si può considerare ugualmente comprensibile l'idea della donna affetta da depersonalizzazione psicotica, come il punto di vista dell'uomo che cerca di convincerla che in realtà il cuore è ancora al suo posto.

Quanto a me, a dispetto dei complicati e dispendiosi metodi della ricerca medica e della pubblicità delle industrie della salute e del divertimento, che vogliono dimostrare che l'unica realtà è quella fisica e che la perdita di mente o cuore è tutta immaginazione, io credo profondamente nel primitivo e nella donna della clinica svizzera: noi possiamo perdere e veramente perdiamo le nostre anime. Sono d'accordo con Jung che ognuno di noi è « un uomo moderno alla ricerca di un'anima ».

Dal momento che l'anima è perduta, fuori dalla sua sede o temporaneamente smarrita, i sacerdoti sono stati costretti, imbattendosi in un problema pastorale, a risalire al più stretto parente dell'anima: la ragione. E così la Chiesa si rivolge alla psicologia accademica e clinica, alla psicodinamica, alla psicopatologia ed alla psichiatria, nel tentativo di capire la mente umana e i suoi meccanismi.

Ciò ha portato i sacerdoti a considerare i problemi dell'anima come esaurimenti nervosi o alterazioni

mentali e la cura dell'anima come una specie di psicoterapia. Ma il regno della ragione (percezione, memoria, disturbi mentali) è un regno indipendente, un piano diverso con un inquilino che poco ci può spiegare dell'essere cui il sacerdote si interessa, cioè dell'anima.

Forse si possono giustificare i dogmatisti di tradizione, che mai si serviranno di queste puntate in campo medicoscientifico e di certe deliberazioni pastorali. Potrebbero semplicemente affermare: « Il sacerdote non ha bisogno della clinica per trovare l'anima o studiarne le sofferenze, il « logos » del suo « pathos psichico ». La parrocchia, il mondo stesso sono la sua clinica. Il nostro interesse non è rivolto alla mente, alla sua dinamica, alla sua meccanica, alle sue domande, alle sue repressioni e ai primi ricordi, ma è rivolto all'anima dell'uomo e al suo rapporto con Dio ».

Eppure lo studio religioso e quello scientifico hanno sempre più qualcosa in comune; ad esempio i giovani sacerdoti che compiono studi più approfonditi completano il bagaglio della loro conoscenza leggendo testi di psicanalisi e lavorando in cliniche psichiatriche. Questo per tenersi al passo con la nuova teologia, che il Rev. Harry Williams mi ha una volta definito come « ciò che avviene dentro di noi ». Dal suo discorso capii che secondo lui, quello che avviene tra la gente in sala da pranzo o in camera da letto, è religione quanto ciò che avviene in chiesa, il vescovo John Robinson assume la stessa posizione, quando dichiara che le affermazioni a proposito di Dio riguardano in ultima analisi i rapporti personali. Tutto ciò rappresenta una minaccia per gli psicologi, dal momento che quanto avviene dentro di noi era sempre stato chiamato psicologia o fisiologia, e i problemi dei rapporti personali, sia che fossero di tavola che di letto, sono stati il pane quotidiano dell'analista. La psicologia, rivendicando sempre più l'anima come suo campo d'azione, è andata esten-

dendo la sua influenza a spese della teologia per decenni, da quando Nietzsche proclamò la morte di Dio e Freud sostenne che la religione non era altro che un'illusione. Ora improvvisamente i teologi scatenano l'offensiva nella battaglia per l'anima. Però la minaccia non sta solamente nella questione di chi abbia la prevalenza.

Quando il fondamentale diviene l'essere interiore, e il trascendente è l'intero immanente, ecco ¹! momento in cui il sacerdote deve addentrarsi nella profondità della psiche. Ed è allora che è obbligato a ricorrere alla psicologia. Chi lo spinge in questa direzione sono insieme la confusione della sua parrocchia e della nuova teologia. Ma molto dipende dal tipo di incontro che i padri spirituali hanno con la psicologia del profondo, che (come dimostra l'esperienza personale dell'analista), è necessariamente, prima un incontro personale con il proprio inconscio, e solo in un secondo tempo, vero e proprio lavoro clinico sugli altri o studio accademico.

Certo non ci aiuta a trovare l'anima la proliferazione di case di cura per malattie mentali con il loro personale competente ed esperto, i programmi così efficienti, le quiete ed asexiche stanze di consultazione, i gruppi di incontro e i pamphlets perfettamente studiati che diffondono la psicologia con l'entusiasmo mortalmente tetro di una nuova religione (e intanto ricevono sovvenzioni statali). Se l'anima non è implicita fin dall'inizio, non apparirà certo alla fine. Non ha importanza la perfezione della nostra salute mentale, abbiamo sempre bisogno di un'anima. E d'altra parte potremmo chiederci: può qualcuno considerarsi completamente sano di mente se il suo equilibrio non è fondato anche sull'intuizione dell'anima?

Noi tutti soffriamo dell'attuale perdita di anima e il clero non è escluso. In realtà il problema di molti sacerdoti di oggi è di trovare un rapporto interiore con la propria chiamata e di mantenere quest'ultima sem-

pre viva. Il rapporto verticale, in profondità e verso la radice archetipica della vocazione, sembra troncato e capovolto. Ovviamente il sacerdote si guarda intorno prendendo a prestito e imitando i metodi che pare funzionino tanto bene per gli altri. Ma il compito del consigliere spirituale è essenzialmente diverso da quello dell'analista, dello psicologo clinico e dello psicologo accademico. E la sua tradizione risale a Cristo che si occupava di anime e ne aveva cura in modi diversi: con i sermoni, con le marce senza una meta, con le visitazioni, con le parabole, con il dialogo, con le discussioni, con la preghiera, con la spartizione di ciò che aveva, con le lacrime, con la sofferenza, con la morte, insomma vivendo fino in fondo il proprio destino, fedele alla sua vita. Lasciamo che i preti seguano « l'imitazione di Cristo » piuttosto che tentare di imitare la psicoterapia. Se si abbandona coscientemente « l'imitazione di Cristo ». la si ritrova nel proprio inconscio trasformata in « identificazione con Cristo ». C'è poi il sacerdote che coscientemente tenta di seguire una psicologia medica, ma nel subconscio è spinto e influenzato da una o più immagini di quel Cristo di cui si parlava nel capitolo primo (3). I fedeli così si sentono mancare il terreno sotto i piedi, sentendosi insieme malati e peccatori, oggetto di una diagnosi razionale e di una pretesa irrazionale, davanti al loro padre spirituale, che è allo stesso tempo così scientificamente aperto, ma allo stesso tempo tanto pieno di sicurezza dogmatica.

Il parrochiano va dal sacerdote aspettandosi qual cosa di molto diverso da ciò che si aspetta dall'analista. Il compito del sacerdote non è medico: egli non deve surare in senso clinico; ma non è neppure di tipo familiare: non deve dare amore paterno. In ultima analisi il suo compito non è neppure strettamente spirituale, se per spirituale si intende che egli debba sempre essere un esempio di perfezione e di saggezza. Ma come un pastore che guida a Dio le sue pecorelle, il suo compito principale è senza dubbio la cura dell'anima e la dedizione ad essa, a cominciare dalla sua. Solo chi è convinto della realtà dell'anima

(3) L'autore fa riferimento ad un'altra parte del libro da cui il presente articolo è stato tratto.

può convincere gli altri. Solo chi è compreso di questa realtà psichica, può comprendere i problemi dell'anima che gli si presentano. Niente, più del credere profondamente nell'anima, può aiutare a capire l'esistenza di essa; è così che il problema del consiglio spirituale comincia, oggi, dal sacerdote stesso e dal suo rapporto con la propria anima.

Molti sacerdoti sono coscienti di ciò. Il numero dei sacerdoti che con le loro famiglie si sono serviti della psicanalisi aumenta, e si fa sentire sempre più forte da altri la necessità di analizzare la vocazione e di « trovare qualche aiuto nella psicologia ». Nel sacerdote di oggi, come nel religioso di ogni epoca che è in conflitto con la propria fede, c'è quel sincero e genuino dubbio di chi cerca di rimanere coerente alla propria chiamata. Il sacerdote non fa mai parte in maniera tanto profonda del suo gregge come quando si verificano insieme lo smarrimento di una pecorella e quello del pastore. La teologia sconvolta e minata da una crisi di fede che dura da anni, sta riscoprendo l'anima, e la psicologia ha una parte di notevole rilievo in questo processo di ricongiungimento. Tutti i problemi di oggi coinvolgono anche la chiesa; alcoolismo, adulterio, omosessualità, psicopatologia, evasione fiscale, suicidio. Non c'è più niente che possa proteggere il sacerdote dai dubbi interni che lo divorano. Ed è per lui difficile nascondere. Ma è questo sconvolgimento alle fondamenta, che ha costretto individualmente il sacerdote al coraggio e all'incontro personale con se stesso. L'effettivo ricongiungimento fra psicologia e religione, non si deve cercare nel dogma, nei concili ecumenici o nell'azione; esso si verifica proprio nell'anima del singolo sacerdote in conflitto con la propria chiamata. Non si può provare che rispetto e ammirazione per tale conflitto, testimonianza di qualcosa di più ampio che si avverte dietro il problema personale. Pare stia accadendo nell'animo del clero qualcosa che potrebbe essere un segno di importanza storica. In questo contesto la psicologia del profondo trova un

aggancio con la nuova teologia. Ciò che interessa noi analisti è l'anima, l'uomo nel suo mito, nel suo processo di individuazione nel suo momento storico. Ma è pure a questi temi che si interessa il sacerdote. Questi oggi, a causa dei fermenti della nuova teologia, e della sua stessa vocazione, è sotto molti aspetti più aperto dello psicologo, impedito dalle pastoie catechistiche della sua semantica dogmatica e rinchiuso in quella sorta di celle di isolamento che sono le Harley Streets delle grandi città.

La nuova teologia, la nuova moralità e la nuova riforma (con la loro discutibile psicologia, di cui tratteremo più avanti) sono veramente e finalmente nuove. Purtroppo la psicologia dell'inconscio, che compie 80 anni dalla sua nascita in un consultorio di Vienna, comincia a mostrare qualche lieve sintomo di irrigidimento. Infatti è lo psicanalista e non più il sacerdote, il barbuto e vecchio protagonista delle caricature moderne. Dato che il sacerdote non è più soggetto all'attenzione pubblica (tranne quando fa il portabandiera di crociate popolari) ed è diventato una specie di « uomo invisibile », simile al negro di pochi anni fa, ci si dovrebbe attendere per legge di compensazione, che la figura del sacerdote si stia completamente trasformando. L'aspetto « dell'uomo di Dio » sta subendo una trasformazione causata dalle immagini stesse che si agitano nel calderone del suo sconvolgimento individuale. Col riconoscere i cambiamenti che si verificano inferiormente e con il rimanervi coerenti, non soltanto la teologia assume un nuovo volto, ma emerge un nuovo modo di considerare l'anima e averne cura. Questo è il nuovo atteggiamento spirituale dei sacerdoti, basato sull'esperienza personale. L'ammettere l'esistenza dei mutamenti psicologici e della loro opera di trasformazione sulla personalità, è un compito altrettanto eroico quanto le battaglie delle chiese moderne fondate sull'azione. Il dovere individuale è sempre turbato da dubbi; il suo cammino si snoda nell'ombra e i risultati giungono tardi. In conclusione la necessità di trovare S'anima scotta

come forse nessun altro problema. Tutti gli altri problemi, il trovare il vero posto di Dio, il significato dell'amore, il ruolo del sacerdote nella comunità e tutto il resto derivano da quel primo problema. Chi ha smarrito la sua anima è pronto a trovare Dio dovunque, in cielo e in terra, vicino e lontano; si attaccherà ad ogni parvenza d'amore che incontri sul suo cammino mentre rimane in attesa di un « segno ». Senza una qualche intuizione dell'anima ci saranno ovviamente grande confusione morale, incertezza nell'azione, decisioni che sembrano logiche, ma che non hanno validità psicologica. Per tutte queste ragioni, prima di discutere a chi spetti occuparsi dell'anima, bisognerebbe che religione e psicologia tentassero insieme di trovarla.

Dalle affermazioni di taluni teologi, sembra che l'anima non si trovi nei Sacramenti, nella Liturgia, o nelle cerimonie rituali e neppure in Chiesa o nella Sinagoga. Esse sono ormai divenute dei centri appartenenti alla comunità, che provvedono a tutte le necessità, tranne a quella dell'anima. Secondo gran parte della più autorevole teologia contemporanea, i luoghi tradizionali sono completamente privi di anima; perfino Dio, che a parere di Schweitzer, Bultman, e Barth non ha in effetti un posto nella civiltà d'oggi, è uscito dal tempio e si trova ai suoi confini nel suo Lambarané.

D'altra parte se le chiese si vuotavano, le cliniche si riempivano e gli psicologi — in particolare Jung — apparentemente trovavano l'anima e un'immagine del Dio vivente proprio nel campo del loro lavoro. Così adesso la teologia si volge in un'altra direzione, sorretta da una lunga tradizione religiosa. Insieme ad essa si volge verso il « fondo dell'essere ». Posto che questa sia la direzione in cui opera la nuova teologia, allora il primo terreno da esaminare è l'inconscio, dal momento che la sede fenomenologica dell'inconscio è la profondità e l'interiorità dell'essere. Questa può esser la via giusta, ed altre vie sono ad essa conseguenti. La psicologia del profondo, l'esistenzialismo

e il nuovo indirizzo della teologia sono tutti rivolti all'interiorità. Il nuovo misticismo è di tipo discendente, come ha detto il Rev. Otis Maxfield. Non è una scalata alla montagna delle sette balze, verso le vette del Carmelo o del Sion, o forse — come dice Jung — il cammino ascendente è divenuto quello discendente e viceversa.

Ma facciamo attenzione a non creare confusione, facendo troppo lieve distinzione fra l'itinerario verso l'alto e quello verso il basso. Se riusciamo a scoprire che la sede dell'anima, e l'esperienza di Dio, sono in qualche modo profonde, interiori ed oscure dobbiamo tener conto che il nostro cammino sarà irto di pericoli. I luoghi più prossimi al fondo sono il regno del diavolo e della sua orda di demoni. Il cammino discendente si snoda attraverso un labirinto e perfino la tradizione teologica ci insegna, che nel viaggio verso l'interiorità ci troveremo a confronto con tutto ciò che è stato da secoli respinto verso il basso: la materia, la femmina, il diavolo, il peccato, gli organi sessuali, la passione. Questa è evidentemente la via classica della psicanalisi: il ritornare incontro a tutto ciò che abbiamo rimosso. Questo viaggio a ritroso può provocare un incontro con il « fondo dell'essere », ma Dante, che ha percorso questo stesso cammino, ha trovato anche altre cose. E' per questo che solo attraverso l'inconscio potremo arrivare all'anima e alla sua esperienza di Dio, che non è altro che un incontro col diavolo e col peccato e con tutte le inquietudini del possibile, che sono state respinte dalla civilizzazione cosciente. Queste sono le ombre che ci sovrastano nel decidere.

L'inconscio è quindi la porta che dobbiamo varcare per trovare l'anima. Esso fa degli esperimenti delle esperienze che si riversano nell'anima; rende il pensiero limpido e chiaro quando le emozioni ci turbano; ed è sempre attraverso l'inconscio che molti hanno trovato la via che porta all'amore ed alla religione e sono riusciti ad afferrare in piccola parte ciò che è l'anima. Tutto ciò è continuamente riconfermato dalla

pratica analitica. Ma per cercare l'anima partendo dall'inconscio, è prima necessario trovare quest'ultimo. Da momento che trovarlo significa riconoscerlo dobbiamo oltrepassare il semplice piano empirico, e il punto fondamentale consiste nel come riconoscere che esiste « quella tal cosa » che si chiama inconscio. Non riusciremo mai a stabilire la sua esistenza o quella dell'anima attraverso la discussione, la lettura o qualunque prova diretta, lo troveremo imbattendoci in esso, quasi inciampando per caso nella nostra psiche inconscia.

Le dimostrazioni classiche dell'inconscio sono tutte caratterizzate da questa specie di incontro fortuito. L'esistenza dell'inconscio non è dimostrabile attraverso la logica. L'idea di una mente inconscia porta ad una contraddizione logica: perché che cos'è la mente se non coscienza? Quindi la prova dell'esistenza dell'inconscio non può venire che dall'esperienza: sono un'ipotesi e una deduzione che scaturiscono proprio da un'esperienza di vita. Ma rivediamo qualcuna delle dimostrazioni classiche dell'esistenza dell'inconscio. Vale la pena fermarsi su questo punto, perché di questa parola si è così abusato negli scritti moderni, che talvolta il lettore ha l'impressione che ad una precisa domanda, gli psicologi abbiano risposto inventando, al posto di dei e fantasmi, una storia ipostatizzata. Adesso vedremo che non è un'invenzione.

Il « ricordare » e il « dimenticare » provano che la mente può perdere o no qualcuno dei suoi contenuti; essa in realtà li immagazzina semplicemente e poi li porta nuovamente alla luce. Dietro la facciata della stanza di soggiorno, ci sono una soffitta ed una cantina dove si accumulano, più o meno a disposizione, gli avvenimenti, dotati almeno della possibilità di divenire coscienti, anche se non lo sono in quel momento. L'abitudine è un'altra prova di tipo fortuito. Quando guidiamo la macchina, fumiamo una sigaretta, tagliamo il pane compiamo queste azioni in parte coscientemente, in parte incoscientemente. Quanto l'abi-

tudine sia in gran parte inconscia, lo capiamo allorché ci capita un incidente: quando cade la cenere della sigaretta o quando ci sfugge il coltello, insomma quando ci rendiamo conto di quel che stiamo facendo. Questi « lapsus », o come la chiamava Freud questa « psicopatologia della vita quotidiana » ci dimostreranno inoltre che non siamo i soli padroni di noi stessi, che l'Io non basta a controllare tutto, che a dispetto della nostra volontà, ci capita di dire la cosa sbagliata o di storpiare una parola, dandole un significato completamente diverso. E' il timore tipico di chi deve tenere una conferenza o fare una predica. Ecco, improvvisamente, ci imbattiamo nell'inconscio.

L'esperimento dell'« associazione di parole » è un'altra prova dell'esistenza dell'inconscio. All'inizio del secolo, quando Jung era un giovane psichiatra a Burghölzli sperimentò con l'associazione di parole, un metodo di indagine che in qualche particolare era stato usato prima di lui in Germania da Wundt. Jung comunque provò sui suoi pazienti questi esperimenti e attraverso di essi riuscì a scoprire alcuni aspetti importanti della psiche. Scopri che se chiedeva di pronunciare al più presto la prima parola che veniva in mente, mentre veniva letta ad alta voce una lista di cento parole, i pazienti balbettavano e incespiccavano. Alcune parole venivano pronunciate solo dopo molto tempo, altre erano ripetute e insistenti, e nessuno riusciva ad arrivare alla fine della lista senza disturbi di associazione. Il centro focale dell'attenzione, il controllo dell'Io del soggetto venivano spazzati via; qualcos'altro interveniva. Esaminando le parole che causavano questi disturbi, Jung scoprì che esse sembravano avere una qualche affinità l'una con l'altra; tutte insieme formavano un complesso di significati, come ad esempio: sposa, bianco, paura, madre, morte; e conìò la parola complesso per descrivere questa associazione di idee permeate di sensazioni e sentimenti irrazionali, che fanno parte della nostra struttura psicologica e che non sono completamente soggette al controllo del conscio. Attraverso la sua ricerca personale e indipendente, egli si era sperimen-

talmente imbattuto nell'inconscio e per questo fu uno dei primi ad abbracciare l'ipotesi di Freud di una mente inconscia. I complessi possono dissociarsi in maniera così profonda dalla personalità dell'io e perfino l'uno dall'altro, assumendo una tale forza e un tale aspetto da divenire personalità indipendenti. Vi è poi un'altra dimostrazione classica dell'esistenza dell'inconscio: lo sdoppiamento di personalità. Sono ben noti i casi di Morton Prince e delle facce di Èva e inoltre il particolare tipo di sdoppiamento di personalità che è proprio dei medium, quando cadono in trance. Non possiamo dunque parlare in questo caso di anima nascosta nell'inconscio? Se esistono nell'individuo molteplici personalità, non parliamo forse, nel linguaggio tradizionale, di una molteplicità di anime, o di un'anima posseduta da diversi demoni o di una divisione in molte parti che si combattono dentro di noi? La dissociazione dei complessi e la loro totale non coscienza, porta a credere negli spiriti, alla proiezione di parti del nostro essere al di fuori di noi stessi, simili a fantasmi o entità solo in parte reali. Sotto questo aspetto possiamo parlare di un'anima preda di fantasmi, proprio a causa della sua non coscienza.

Ma i complessi intesi come « fasci di idee permeate di sensazioni irrazionali » possono presentarsi anche avulsi dall'esperienza dell'associazione, senza che la macchina della verità esamini il terreno su cui si basava l'esperienza dell'associazione di parole. Ogni giorno possiamo accorgerci dei nostri complessi. Al semplice apparire di qualcuno che si teme, o verso cui siamo debitori, o che abbiamo un tempo amato, tutto il nostro aspetto esteriore cambia, dall'espressione del volto all'atteggiamento di tutta la persona. Può capitare di impuntarsi su un nome, come di arrossire od essere presi dal tremito. La nostra voce può abbassarsi fino ad un sussurro o assumere un tono stridulo o nasale. Capita di dire cose che non intendiamo affatto, e tutto questo avviene senza che coscientemente lo vogliamo. Nella società tutti sono costantemente preda dell'inconscio e dei suoi complessi, quando cerchiamo di impressionare il pros-

simo, quando cerchiamo di tirarci indietro, quando poniamo le nostre assurde domande. I complessi guidano gran parte delle nostre azioni e reazioni, specialmente quelle sproporzionate o di compensazione. Bisogna aggiungere che non dobbiamo necessariamente essere in compagnia per accorgerci del nostro inconscio. Lo incontriamo ogni volta che siamo presi da uno stato d'animo particolare. E questi stati d'animo arrivano non richiesti, con caratteristiche varie e mutevoli. Il segno che l'inconscio si sta mettendo in moto è un umore incerto e instabile. Non solo gli scoppi improvvisi, i ripicchi, l'irascibilità, gli scatti che ci permettiamo di fronte a moglie e figli (ma che non permettiamo a loro), ma anche gli sbalzi d'umore a livello inconscio le sotterranee e più profonde oscillazioni del nostro ritmo interno, i periodi d'inflazione creativa, di prolungata depressione ed apatia, di noia, di tetraggine e di malinconia. Se tentiamo di differenziare il concetto di umore e di emozione da quello di inconscio e ancora da quello di anima, ci troviamo di fronte ad enormi difficoltà, poiché fin dai tempi più antichi il concetto di emozione e quello di anima sono stati e sono ancora strettamente legati. La ricerca della sede dell'anima nel corpo è sempre stata confusa con quella della sede delle emozioni. Perché emozioni ed anima sono legate così intimamente? Soprattutto perché l'esperienza dell'anima e l'esperienza emotiva sono simili. E' attraverso le emozioni che abbiamo quell'esagerato senso dell'anima, dell'onore, dell'offesa, dell'ansietà, di noi stessi. Sempre attraverso le emozioni ci accorgiamo che non siamo soli in noi stessi, che non abbiamo il controllo completo della nostra interiorità, che c'è un'altra persona, anche se solo un complesso inconscio, che può influenzare, spesso in misura notevole, il nostro comportamento. Ancora, quindi, il trovar l'anima attraverso l'inconscio è una scoperta del tutto casuale. Siamo preda di emozioni, stati d'animo particolari, e scopriamo una nuova dimensione, che come una sorta di liberazione interiore, ci guida verso la parte più profonda di noi stessi. Via via che ci addentriamo in profondità, verso il cen-

tro essenziale del nostro essere, ci accorgiamo che i problemi personali si allargano fino a raggiungere una dimensione umana generale e che le nostre verità essenziali, divengono universali proprio come le asserzioni della teologia.

Si ha l'impressione che l'analisi del profondo conduca ad un centro oscuro e sconosciuto, in cui è difficile distinguere l'inconscio dall'anima e dall'esperienza di Dio. E' per questa ragione e non per il capriccio di un improvviso interesse teologico, che l'analisi si addentra in misura notevole nei problemi religiosi. Noi non siamo preti mancati che hanno perduto la vocazione. L'anima è così legata all'inconscio e i problemi religiosi sono per essa di tale importanza, che volenti o nolenti siamo obbligati ad esprimere il nostro pensiero su Dio, anche se ci limitiamo ad essere testimoni della sua confusa scoperta durante un'analisi. Quando Jung afferma che la psiche ha una sua naturale funzione religiosa, non è che voglia far proseliti per la religione naturale o perché abbia interessi religiosi di qualunque altro tipo, anche se adesso molti vorrebbero usare Jung a sostegno di tesi pericolanti. La funzione religiosa naturale è inerente al processo stesso di analisi. La misura in cui l'analisi cambia una persona e l'evidenza di questo cambiamento (come guarigione) è simile in modo impressionante agli esempi della religione. Caratterizziamo brevemente questo processo: l'analisi comincia con l'interiorizzazione e il « lavaggio » interno di noi stessi. Questo lavoro prolungato e tortuoso spesso porta ad una rivelazione della verità e ad una nuova visione di noi stessi con conseguenti cambiamenti esteriori, che si esplicano con il linguaggio del rinnovamento, della conversione, della rinascita. In conclusione tutto ciò è confermato dalla testimonianza e dimostrato nella vita vissuta. E' per tutte queste ragioni che l'analista rivolge il suo interesse alla religione, per una adeguata comprensione dei fenomeni che incontra nel corso del suo lavoro.

L'inconscio si rivela anche attraverso i « sintomi » di commozione, di sdoppiamento di personalità, o di

dimenticanza e lapsus, che sono tutti di natura psicologica, e inoltre con sintomi di origine fisica di cui non c'è ragione, né segno, né traccia, né causa logica nel sistema organico. Di più, esistono dei sintomi dimostrabili organicamente, ma detti psicogeni. Essi ovviamente non sono causati dalla personalità cosciente, non dalla nostra volontà, ma dalla personalità inconscia. Il fatto che questi sintomi possano portare alla scoperta dell'anima è un'affermazione che non sorprende più. E non intendo parlare dei miracoli da Reader's Digest tipo « Come sono giunto a Dio attraverso la emicrania ». Ma uno stato di sofferenza prolungata, che fa sentire la propria carne torturata senza una ragione plausibile, l'essere tormentati come Giobbe, non è uno stimolo al miglioramento della religiosità, ma piuttosto una lezione di umiltà che porta al risveglio dell'anima. I sintomi rendono umili, relativizzano l'io, lo abbattano. La guarigione dei sintomi non può che ripristinare l'io nella sua precedente posizione di predominio. La mortificazione dei sintomi è uno dei modi per riuscire ad essere umili, l'impronta tradizionale dell'anima. Di umiltà si parla molto, ma poco si dice di come ci si arriva. Non si può essere umili a comando, dato che l'umiltà non è un atto dell'io. Esiste tuttavia un tipo di umiltà positiva, che non è né rifiuto, né masochismo, né rottura, ma che può essere, per quanto possiamo sapere vicinissima a quella di tipo religioso.

Dato che i sintomi conducono all'anima, la guarigione dei sintomi può venire a coincidere con la guarigione dell'anima, liberandola di ciò che sta cominciando a mostrarsi, dapprima tormentata e invocante aiuto, consolazione, e amore. In realtà è l'anima in preda alla nevrosi che cerca di far sentire la sua voce, di impressionare quella mente sciocca e ostinata che, come un mulo impotente, non si smuove di un passo dal suo cammino immutabile. La reazione ad un sintomo può altresì essere di benvenuto, invece che di lamenti e richieste di cura, poiché il sintomo è il primo annuncio del risveglio della psiche, che non può tollerare ulteriori abusi. E' per mezzo del sinto-

mo che la psiche esige attenzione. Attenzione significa dedicarle tutta la nostra attenzione, occuparsene con delicatezza, e allo stesso tempo aspettare, non avere fretta, ascoltare. Occorre un po' di tempo e uno sforzo di pazienza. Più precisamente ciò di cui ogni sintomo ha bisogno è tempo, attenzione e solitudine. Sono esattamente le stesse cose di cui ha bisogno l'anima per essere sentita e ascoltata. Per questo spesso ci si meraviglia che bastino un esaurimento nervoso, una malattia un po' grave, per poter trarre da ciò esperienze straordinarie, ad esempio: una diversa dimensione del tempo, della pazienza, dell'attesa; e parlando di esperienza religiosa, una nuova sensazione di giungere all'essenza, di avvicinarsi alla interiorità più autentica di noi stessi, di lasciarsi tutto alle spalle ed arrivare finalmente a casa.

Gli alchimisti hanno un'immagine molto calzante alla trasformazione della sofferenza e del sintomo in un accrescimento di valore dell'anima. Uno dei traguardi del processo di alchimia era la perla preziosa. Questa perla, all'inizio, non è che un granello di sabbia, un sintomo nevrotico, un disturbo, un segreto irritante e noioso della propria carne, da cui non c'è conchiglia che possa proteggere. Questo granello è ricoperto, elaborato giorno per giorno finché diventa perla, ma ancora deve essere ripescata dall'abisso e acquistare autonomia. Poi, quando il granello è recuperato, viene indossato. Deve essere portato a contatto col calore della pelle, perché conservi la sua lucentezza: il complesso liberato, una volta causa di dolore, è ostentato davanti a tutti come una virtù. Il tesoro esoterico, ottenuto con uno sforzo che nessuno conosce, diviene uno splendore esoterico. Liberarsi dei sintomi vuoi dire liberarsi anche della possibilità di guadagnare qualcosa che potrà un giorno rivelarsi di grande valore, anche se all'inizio è insopportabile irritante, deprimente e da nascondere. Ma la via principale che porta all'incontro con l'inconscio, la « via regia » di Freud, è il sogno. Il sogno di per se stesso è già un simbolo, cioè riunisce in sé il conscio e l'in-

conscio, riunendo l'incommensurabile e l'opposto. Da una parte la natura: contenuti e processi psichici oggettivi, naturali, spontanei, non voluti. Dall'altra parte la mente: parola, immagini, sentimenti, modelli, sovrastrutture. E' un ordine privo di senso, come un disordine strutturale. Ogni notte è gettato un ponte dalla parte inconscia della psiche. Ogni mattina per pochi attimi mentre siamo ancora nel sogno, viviamo il simbolo, viviamo in esso, uniti in una realtà esistenziale fedele alla vita, come lo siamo noi in quel momento. Questo è uno stato di precarietà. L'urgere del giorno strappa via l'io. Il polo conscio della psiche si lascia sfuggire un capo del ponte. Noi incontriamo troppo spesso i sogni, solo per metterli brutalmente da parte.

L'atteggiamento classico di Jung verso il sogno è molto bene espresso da un termine che prendo dall'analisi esistenziale (gli esistenzialisti sanno usare bene le parole e spesso possono dare un nome a qualcosa che gli analisti fanno da anni ed anni, una forma ed un'espressione che hanno l'effetto di una nuova scoperta). Il termine è: « essere amici del sogno ». Partecipare ad esso, entrare nel suo linguaggio, nella sua vena, volerlo conoscere meglio, capirlo, scherzarci, vivergli accanto, portarselo dietro, cercare di entrare in confidenza con esso, come si farebbe con un amico. Più sono in confidenza con i miei sogni, più lo sono con il mio mondo interiore. Chi vive in me? Quali sono le mie vedute interiori? Che cosa c'è di ricorrente e quindi che cosa continua a ritornare in me per viverci? Questi sono gli animali e le persone, i luoghi e gli interessi che vogliono la mia attenzione, la mia amicizia, la mia confidenza. Vogliono essere conosciuti come lo verrebbe un amico. Esigono la mia sollecitudine e il mio interesse. Questa confidenza, dopo un po' di tempo, fa sì che ci si senta a proprio agio ed in identità con una famiglia interiore, che altro non è che l'affinità e l'unità col proprio io o a livello profondo di ciò che si può anche chiamare « l'anima del sangue ». In altre parole l'u-

nione interna con l'inconscio ci riporta ad una intuizione dell'anima, ad una esperienza di vita interiore, ad un luogo ove si trova la comprensione. Quando quei pezzi e quelle parti prima slegati, sono riallacciati gli uni agli altri, sono approfonditi ed ampliati, la dimora per ospitare la vita religiosa, di cui parlavamo all'inizio, comincia a formarsi.

L'abitudine di esaminare i sogni per rendere abitabile il mondo interiore, può cominciare proprio dalla famiglia. A tavola, o parlando di ciò che è accaduto a scuola, o al telefono, o leggendo quanto è scritto sulla scatola dei cereali, si può parlare di un frammento o della scena di un sogno, lasciando che anche l'inconscio, apertamente e con semplicità, entri nella famiglia. Non è che si debbano interpretare i sogni dei bambini o mettersi a spiegare a tutti i vari significati dei sogni. Basta che il sogno sia portato a contatto della vita di tutti i giorni, che la realtà soggettiva del sogno sia accolta ed ammessa, valutata nel mondo oggettivo della famiglia. Interpretazioni e spiegazioni troppo spesso sono razionalizzazioni, e d'altronde, perché si deve dare al bambino la sensazione che i suoi sogni siano pazzi, misteriosi e cattivi tanto da farlo vergognare di essi?

I significati che scaturiscano dal sogno non possono essere gli stessi dell'io. Se lo fossero non ci sarebbe progresso, ma solamente una inflazione dell'io. Una nuova « pax romana », cui tutti gli elementi alieni ed estranei devono sottostare. Il vecchio detto che « un modesto sapere è cosa pericolosa » non è mai stato così appropriato come nel caso delle interpretazioni del sogno. I sacerdoti sembrano istintivamente saperlo, se ripetono continuamente che loro « i sogni li lasciano stare », come se questi fossero troppo profondi, difficili e tali da richiedere una particolare conoscenza ed esperienza per interpretarli.

Ciò è vero senz'altro, però se il sacerdote è tenuto ad essere un pastore di anime, come può ignorare questa essenziale voce dell'anima, considerandola un

messaggio che può essere capito solo dai seguaci di Freud, dagli psichiatri e dai seguaci di Jung?

Per tutte queste ragioni esiste un altro modo di accostarsi al sogno, una via non riservata agli esperti, ma un modo pratico e valido, sia a tavola che in parrocchia.

Dobbiamo prima convincerci che non siamo tenuti ad obbedire alla affermazione di Freud: « dov'era l'Es dovrà essere l'Io ». Attribuire ad un sogno i significati di una mente razionale significa esattamente sostituire all'« Es » l'Io. L'interpretazione del sogno consiste allora nell'ammucchiare e trasportare tutto il materiale da una parte all'altra del ponte. Questa operazione spezza l'unità del simbolo, che è il legame tra le due parti della psiche. Trasformerebbe il sogno in un qualcosa di conosciuto, un sogno convenzionale, un'etichetta. Questo è un sostituto della madre, questo animale è la tua carica sessuale, quelle colline e valli sono la culla della tua infanzia e dei tuoi desideri infantili). Queste interpretazioni che tendono a razionalizzare mentre cercano di sostituire l'Es con l'Io, in realtà contribuiscono a rendere sterile l'inconscio, a diminuire la sua ampiezza, a svuotarlo dei suoi contenuti. Tutti questi atti sono da considerarsi dannosi. Non è questo l'essere amici dei sogni. Il sogno spezzato fra contenuto irrazionale e significato razionalizzato diviene una frattura della psiche. Il sogno che ogni mattina ci offre l'opportunità di una buona cura della nostra casa, con la divisione è violato, le nostre ferite restano aperte sempre umide e in disordine al di sotto, sempre asciutte ed in ordine alla superficie. E così l'inconscio diviene il mio nemico da plasmare e propiziare mediante tecniche analitiche, oppure è considerato ed osservato da un punto di vista favorevole e vantaggioso. Ma soprattutto gli si deve togliere il suo potere. In realtà, vi sono situazioni che i sogni riproducono come uno stampo di fango: la paura degli animali, un mare tempestoso, una cucina in disordine; per cui si deve ricorrere a spiegazioni razionali, chiarificazioni e chiarezza di

vedute. Ma ciò che è più importante è il rapporto con il sogno, influenzato in parte dall'atteggiamento che assumiamo nei suoi confronti.

L'amicizia implica che si mantenga la relazione aperta e scorrevole. La prima cosa da fare quindi in questo primo passo non interpretativo verso il sogno è di concedergli tempo e pazienza, senza saltare a conclusioni, senza imbalsamarlo nelle soluzioni. L'atteggiamento amichevole verso il sogno comincia con uno sforzo sincero di ascoltarlo, fermando sulla carta o su un apposito diario dei sogni ciò che esso dice, esprimendosi con il suo stesso linguaggio. Bisogna tener particolarmente conto della sfumatura sensitiva, irrazionale del sogno, dallo stato d'animo al risveglio, di gioia, di paura e di sorpresa. Amicizia significa anche una disponibilità sensibile nei confronti del sogno, per cui si deve essere bene attenti nel ricevere le sensazioni in esso contenute, come se fosse un essere vivente con cui ci accingiamo a stringere amicizia. In secondo luogo bisogna prestare attenzione a ciò che l'amico intende dire, di che cosa voglia parlare e il luogo di tutto ciò. Le scene del sogno si limitano generalmente a poche figurazioni, spesso quattro in tutto, per ciò è solo questo messaggio specifico ad essere trasmesso. Se per qualche notte di seguito sono soprattutto uomini ad apparire nei miei sogni, ne deduco che qualcosa sta accadendo nella parte maschile di me stesso, che ognuno di essi incarna un insieme particolare di caratteristiche, un complesso che rappresenta un carattere saliente della mia personalità. Uno è particolarmente ambizioso, un altro è un eroe del football con un corpo che sprizza potenza, un terzo è poco chiaro ed ha occhi sfuggenti. Queste sono tutte possibilità aperte per me, parti di me stesso, complessi che fanno parte della mia natura e che influenzano il mio comportamento. I miei sogni possono innalzarmi a compagnie di alto rango, farmi trovare all'aeroporto pronto a partire ad ogni istante, farmi trovare in stanze d'albergo impersonali, né qua né là, o portarmi a sfrecciare con

gli sci giù per una pista, felice e congelato sui miei trespoli di metallo. In ogni caso il sogno continua a dire: « osserva dove sei e con chi sei ». E più si ripetono i particolari dominanti, i luoghi, le persone, più il sogno esige la nostra attenzione. Forse che si ignora un amico?

E il racconto di un amico ha un inizio, una metà, una fine come tutti i romanzi ed i drammi. Così devo cominciare ad ascoltare il sogno proprio dall'inizio, perché è lì che si trovano le premesse all'interesse del sogno, esattamente come in un programma teatrale sono stampati il tempo e il luogo dell'azione: al mattino di un giorno dell'infanzia, di sera nell'ufficio dopo che tutti se ne sono andati e siamo rimasti solo io e l'ufficio, nella mia camera matrimoniale. Debbo altresì notare in che modo il sogno manipola gli sviluppi dell'azione per giungere ad una certa atmosfera, talvolta indicata dalla parola « improvvisamente »; ed infine il sogno arriva al termine, bruscamente o cambiando o perché ci si sveglia. Sebbene siano necessari anni di esperienza per interpretare correttamente i sogni, dato che è veramente un lavoro da specialisti, un mestiere e allo stesso tempo un'arte, non ci vogliono invece una acutezza o una conoscenza particolare per divenire amici dei sogni. Si può sempre lasciare che questo amico cada in fantasie facendo scorrere il sogno a tutta velocità; ed anche l'osservatore può divagare, facendo associazioni ed amplificazioni, ricordando avvenimenti, giochi di parole, paralleli presi dalla Bibbia, dalla mitologia, dai film. Parlare e lasciar parlare invece di analizzare ed interpretare. In questa conversazione si dà un indirizzo allo stato emozionale ed alle immagini del sogno e lo si incoraggia a proseguire il suo racconto. A questo punto bisogna stare molto attenti a rispettare l'atmosfera del sogno e dare dignità e validità alle immagini, cosa che si può fare meglio di tutto con reazioni coraggiose ai sogni, come del resto coraggiosamente si deve reagire in una amicizia. Incoraggiando il sogno a raccontare la sua storia gli dò la

possibilità di mostrare il suo reale messaggio, il suo tema mitico, e così mi avvicino maggiormente ai miti che sono in me, alla mia storia: quella della mia vita vista dal di dentro, invece che quella del mio caso visto dal di fuori. Vengo ad essere il mitologo di me stesso che è poi in origine « colui che racconta delle storie ».

Sotto questo profilo il sacerdote può cominciare a prestare attenzione ai sogni, come alle altre storie che ha occasione di sentire nel corso del suo lavoro. Il racconto onirico è semplicemente l'aspetto interiore del racconto esteriore. A forza di ascoltare i sogni l'orecchio del sacerdote si fa più sensibile nel coglierli, come accade a chi racconta novelle o barzellette. In questo modo ascoltarono Daniele e Giuseppe; ma il sacerdote può ascoltare ancor meglio se rinuncia a identificarsi con gli interpreti biblici dei sogni, il che significa non ceder alla tentazione di dare interpretazione arbitrarie.

Questo tipo di avvicinamento al sogno non è da psicologia per dilettanti perché i sogni non fanno parte solo del campo della psicologia. Una volta erano gli uomini di Dio ad essere addetti alla loro interpretazione, ma in realtà essi appartengono tanto allo psicologo quanto al religioso, se si considerano come il Rev. John Sanford nel titolo omonimo del suo libro, « Il linguaggio dimenticato di Dio ». Sarebbe invece da dilettanti avvicinarsi al sogno servendosi di strumenti psicologici di cui non abbiamo la padronanza; oppure arrischiare interpretazioni analitiche senza quella specie di completa dedizione al sogno, quella responsabilità verso l'inconscio e quella conoscenza del materiale simbolico oggettivo, che è il contesto della formazione del sogno ed è la scienza dell'arte.

Poiché il sogno è universalmente considerato un messaggio di grande importanza, talvolta addirittura divino, l'interprete doveva essere un uomo particolare dato che era investito dei poteri provenienti dalla rivelazione. Tutto ciò non è fondamentalmente cam-

biato malgrado tutti i seri studi scientifici sui sogni, d'altra parte l'essere semplicemente in amicizia con il sogno non risolve certo il suo linguaggio oscuro che solleva tanta perplessità. Si continua a preannunciare il futuro attraverso i sogni e a volte è un avvenimento funesto ad essere predetto e ben poco si può fare per schiarirlo. Malgrado tutti questi enigmi, rimane sempre meno dilettantesco l'atteggiamento amichevole verso il sogno, lo scherzare con esso il fantasti-carvi sopra, dato che questo tipo di indagine include il sogno con tutto il suo piano di immagini, e gli dà la possibilità di chiarificarsi in un secondo tempo. I sogni fanno parte dell'umanità ed è meglio avvicinarli da uomini comuni prima di ricorrere a tecniche particolari. Quando il sacerdote moderno comincia ad ascoltarli, egli assolve, ancora una volta ad uno dei suoi compiti di curatore delle anime. Avere a cuore l'anima, oggi significa avere a cuore l'inconscio. Il sacerdote può fare tutto ciò rimanendo fedele al suo « background » primitivo e tradizionale, senza dover ricorrere ai metodi clinici e al linguaggio psicopatologico della psicologia.

Se il sacerdote deve per forza scegliere tra l'occuparsi dei sogni di una persona da dilettante oppure mandarla dallo psichiatra per un « aiuto professionale », che sia pure abbastanza audace da farne un esercizio non impegnato. Questa specie di giuoco può se non altro mantenere viva l'anima. Il dilettante consapevole di non fare sul serio, lo è anche della sua ignoranza, e lascia che sia il sogno a guidare lui; così può causare meno danni di un professionista che tende a trascurare il sogno o l'anima a favore delle teorie psicodinamiche e le medicine. Fintanto che il sacerdote da ascolto ai sogni se non altro ascolta anche l'anima della persona, anche se non è in grado di fare un resoconto di ciò che sta accadendo servendosi del linguaggio professionale. Il sacerdote che si considera un dilettante può trarre conforto dal fatto che il sogno è per sua stessa natura, un enigma oscuro e assurdo come quello degli oracoli, esso ha bisogno

di un interprete che cerchi di analizzarlo con la mano professionale della semplicità. Lo psicologo dilettante, « amante della psiche » proprio a causa della sua aperta mancanza di conoscenza specifica e del suo atteggiamento di umiltà nei confronti del sogno, ha la possibilità di confermare la sua validità, di riconoscere la sua importanza a prescindere dal contenuto vero e proprio del sogno. Solo con il suo atteggiamento può confermare e riconoscere questo prodotto dell'anima e perciò dare importanza e validità all'anima stessa, alla sua funzione creativa, simbolica e stupefacente. Se questa è una benedizione per l'anima, ancor di più per la psiche del sogno (e per chi sogna), lo è l'essere affermata e riconosciuta in questi termini.

Nei sogni allarmanti e pieni di terrore, di immagini orribili e di crudeltà, spesso dimentichiamo che l'inconscio mostra la faccia che noi mostriamo a lui, come in uno specchio. Se io fuggo, inseguo; se sono in alto, sotto di me c'è un abisso; se sono di animo troppo nobile, ciò mi procura cattivi sogni; se volto le spalle mi attrae e mi induce a voltarmi a guardare con immagini allettanti. Il vuoto tra il conscio e l'inconscio diminuisce se siamo capaci di sentire come lui sente, di dedicarci a lui, se riusciamo insomma a vivere con esso come con un amico. Il continuo immergersi nel proprio mondo interiore porta ad avere esperienze dentro, con e per quel mondo. Tali esperienze possono avere un rapporto molto indiretto o addirittura inesistente con la vita esteriore o ideazionale. Con questo intendo dire che esse possono non generare immediatamente nuove idee o progetti, o portare la soluzione di un problema matrimoniale o di lavoro. Sono esperienze che si limitano ad avvenimenti riguardanti la propria vita, più propriamente sono un rinnovamento della capacità di avere esperienze, di essere una persona capace di esperienze. Scompaiono le emozioni, gli abbattimenti, le ricerche ad essi legati. Con l'aumentare della capacità di avere esperienze e di amare la vita così com'è, si

sente il bisogno di un minor numero di avvenimenti proprio a causa del maggior numero di esperienze. Questa incapacità e questo ampliamento riguardano anche l'anima come io l'ho descritta, cioè: ciò che rende possibile la conoscenza, trasforma gli avvenimenti in esperienze, è l'elemento di comunione in amore ed ha un contenuto religioso.

Il contenuto religioso è tutt'altra cosa da quello dogmatico e teologico, poiché questi ultimi obbligherebbero ad assumere le esperienze in posizioni prestabilite di vita mentale o esterna, a farne uso e consumo, a gettare l'anima nel giuoco professionale. Invece il contenuto religioso della psiche giunge sotto forma di simboli spontanei che hanno il loro corrispondente nella rappresentazione religiosa, come ad esempio la croce degli opposti, il fanciullo in pericolo, il giardino, la montagna, il cancello con il guardiano, il posto dell'acqua, il vento, il deserto, il boschetto degli alberi sacri, tutte immagini frequenti dei sogni. Oppure ricava da motivi religiosi, immagini che si esplicano nell'importanza dell'amore, nella battaglia con il diavolo, nell'uccisione del drago, nella guarigione miracolosa. Il contenuto religioso è presente anche sotto forma di affermazioni di immortalità, di eternità, di metempsicosi e di problemi di morte, di aldilà, di giudizio dell'anima, di che cosa sia giusto per essa, di dove sia, di dove sarà. In altre parole il contenuto religioso è una manifestazione spontanea di ognuno di noi, non conseguente al ritrovamento dell'anima.

Ma anche il dogma e la teologia assumono un nuovo significato; infatti da una parte le immagini dell'anima trovano il loro alimento nel background della religione tradizionale; dall'altra, questa sensazione di risveglio delle esperienze, porta un'ondata di freschezza alla tradizione e le dà nuovi significati e nuovi attributi di religione in continuo sviluppo e rinnovamento di se stessa. In altre parole la rivelazione ha termine ogni volta che si perde l'anima e che essa non è più

in grado di cogliere l'esperienza e il significato dei miti basilari, dei simboli, delle forme, delle prove. Per lo psicologo prima viene l'anima e poi la religione; ma allo stesso tempo anche per la psicologia, l'anima non raggiunge la sua pienezza, se manca la realizzazione del suo contenuto religioso. Forse non è possibile fare una graduatoria fra psicologia e religione. L'attitudine simbolica della psicologia, che proviene dall'esperienza dell'anima conduce ad un senso di nascosta presenza del divino, mentre il credere in Dio porta ad una visione simbolica della vita che ci mostra il mondo carico di « segni » e di significati particolari. E' come se l'anima non facesse una scelta fra psicologia e religione, dal momento che esse si incontrano naturalmente.

In questo capitolo ho esaminato le prove classiche dell'esistenza dell'inconscio per dimostrare la base sperimentale, empirica e fenomenologica su cui si fonda il nostro diritto ad usare il termine « inconscio ». Ma in realtà il mio scopo è stato duplice: spero anche di essere riuscito a suggerire che attraverso l'inconscio si finisce per incontrare anche l'anima. Da questo incontro scaturiscono nuovi termini di paragone e nuovi significati; si avvertono sensibilmente i nostri vitali legami col passato, sia con quello strettamente personale, sia con quello della famiglia, sia con quello che include tutta l'umanità. Appaiono le immagini mitiche di tutta l'umanità: il mito personale, quello paterno, quello dell'eroe, del discepolo o del maestro, del pastore, dello schiavo, dell'imbroglione, e con emozione ci accorgiamo che tutto ciò è importante, davvero molto importante! ed altrettanto importanti sono le nostre scelte.

Ed ancora, ciò che riusciamo a fare di noi stessi, del nostro corpo, del nostro cuore, della nostra mente ha una tale importanza, che il valore personale, la dignità, l'entità della propria individualità, la mia stessa persona, sono accresciuti da ogni nuovo incontro con l'inconscio. In altre parole, con la mia esperienza dell'inconscio, posso giungere all'anima. In particolare

essa viene ad occupare un posto più importante nella mia vita ed acquista un maggior peso nelle mie decisioni, cioè si arricchisce di una più concreta realtà, con i sogni, con le fantasie, con l'accogliere il mondo interiore.

Accanto alla familiare realtà dell'attività mentale(introspezione, turbamenti, progetti, osservazioni, riflessioni, schemi) e alla realtà oggettiva delle cose, può nascere una terza dimensione, una sorta di conscio-inconscio. Essa non è diretta, non è ordinata, non è oggettiva né è soggettiva, non ha neppure una realtà concreta. E nemmeno è esattamente me stesso, ma piuttosto qualcosa che accade a me stesso. Non me la porto dentro come potrei fare con un progetto o con l'introspezione, né posso immediatamente collegarla con il mondo esterno ed oggettivo. E' un'entità a sé stante, non soggettiva, né oggettiva, ma un po' di tutte e due. Questa terza realtà è una realtà psichica, un mondo di esperienze, di emozioni, di fantasie, di umori, visioni, sogni, dialoghi, sensazioni fisiche, uno spazio largo ed aperto, libero e spontaneo: il regno della scoperta dei significati. In questi stati d'animo possiamo sentire i legami con la natura e con noi stessi. Possiamo piangere ed adirarci, lasciare liberi i freni della sensualità, combattere con Dio, esprimere l'imponderabile; e senza ricorrere all'LSD o ad altre esperienze di droga, senza coercitive meditazioni, senza severo rigore, scoprire che sta nascendo una nuova vita interiore. Non so come descrivere in modo appropriato l'entrata in questo terzo regno della realtà psichica, a metà fra mente e materia, e che forse influenza entrambe con processi che ancora non conosciamo, se non ricorrendo a Jung. In pratica, afferma quest'ultimo, la via giusta non è tanto di fare un'analisi, quanto di entrare col paziente nel sogno e in questo partecipare a tutto lo sviluppo del mito. La conclusioni cui perveniamo nella scoperta dell'anima attraverso l'inconscio, presenta un contenuto ad un tempo teologico e religioso; il primo è evidente quando cerchiamo di esprimere in formule questa vita

religiosa interna con tutte le sue complessità contraddittorie e di farla risalire ai dogmi ufficiali sulla natura di Dio; la seconda appare con la risvegliata presenza del mito interno e del senso del destino, e della propria finalità. La finalità implica un potere trascendente che influenza, sceglie e indirizza l'individuo, un potere insomma che dà un senso alle cose.

Il legame interno con la propria vita come rito e con la propria entità come simbolo dell'umanità comune a tutti, ridà un significato mitologico al corso degli eventi, riaccostandosi all'elemento mondano arricchito di un senso del divino. Questo legame interno ci dà altresì la possibilità di gettare un ponte verso l'interiorità degli altri uomini che ricorrono al nostro aiuto spirituale; il mondo interiore del sogno, della sofferenza, del dolore è purtroppo legato all'umanità di ognuno, tragicamente uguale per tutti, senza distinzione di educazione, colore ed origine geografica. La morte di un bambino, la gelosia quando si ama, il terrore del buio, la vecchiaia, la colpa e il rimorso: queste esperienze del mio animo, lo sono anche del tuo. Questo campo della realtà psichica, che è immanente ad ognuno di noi, trascende le differenze individuali e ci dà un linguaggio universale che ci accomuna nelle nostre esperienze. Attraverso l'inconscio abbiamo tutti qualcosa che ci lega l'uno all'altro, mentre tutti partecipiamo ad una parte delle immagini e delle emozioni comuni.

Queste osservazioni pratiche ci portano obbligatoriamente alla seguente conclusione di ordine teologico: lo sforzo di togliere alla religione il suo aspetto mitologico, cercando di adattarla al nostro arido razionalismo, è evidentemente errato. Da questo punto di vista Dio è realmente morto. Ma il Dio morto è quello privato della sua componente mitologica, un Dio cui è stata strappata la parte affettiva ed emozionale, un'astrazione mentale priva di realtà psichica. Una siffatta religione può forse essere più convincente da un punto di vista razionale, ma anche questo è da vedersi.

Ciò che invece è fuori di dubbio è che una simile religione non riesce a giungere all'anima, principalmente perché prescinde dall'inconscio. E' necessario demitologizzare la religione perché l'uomo moderno possa incontrarsi con essa e trovarla attuale? Non potremmo invece scegliere l'alternativa dell'implicazione con l'inconscio e in questo modo riconciliare e ricongiungere l'uomo moderno con i suoi miti? Forse in questo modo di nuovo ci incontreremo con la sua anima ed il suo conseguente e naturale contenuto religioso.

(Trad. di CATERINA PICCOLOMINI BALLARATI)

* Tratto da: James Hillman: Insearch: Psychology and Religion. Charles Scribner's Sons, New York 1967.