

# La comprensione del sogno (\*)

*Carl Gustav Jung*

Signore e signori, varchiamo ora i confini della sfera dei sogni. Non intendo premettere alcuna introduzione particolare all'analisi dei sogni: credo che il sistema migliore sia quello di mostrarvi come lavoro su un sogno, per cui non sarà necessario fornire spiegazioni di tipo teorico in quanto potrete constatare quali sono le idee che sottendono il mio metodo (1). Mi servo molto dei sogni perché i sogni sono una fonte oggettiva d'informazione nel trattamento psicoterapeutico. Di fronte ad un caso, il medico riesce difficilmente a impedirsi di averne una certa opinione. Ma quanto più uno ne sa, tanto più dovrebbe sforzarsi di non sapere, lasciando così al paziente una più ampia possibilità di esprimersi. Cerco sempre di non sapere e di non vedere. E' meglio far credere di non capire o assumere quello che sembra apparentemente il ruolo dello stupido, per lasciare al paziente la possibilità di buttare fuori tutto quello che c'è in lui. Questo non significa però che voi dobbiate nascondervi.

Vi parlerò del caso di un uomo sposato di quarant'anni, che non era mai stato ammalato. Sembra

(1) C. C. Jung, L'applicabilità pratica dell'analisi dei sogni (Realtà dell'Anima. Boringhieri, Torino 1963); On the Nature of Dreams (C. W., voi. 8).

apparentemente star bene; è un uomo molto intelligente, ha studiato quel tipo ormai sorpassato di psicologia, la psicologia di Wundt (2), che non si occupa dei particolari della vita umana e si muove solo nella stratosfera delle idee astratte; è direttore d'una grande scuola pubblica. Ma è da qualche tempo profondamente disturbato da sintomi nevrotici. Soffre di un particolare tipo di vertigini che si scatena ad accessi, con palpitazioni, nausea e strani attacchi di debolezza e spossatezza. Questa sindrome presenta il quadro di una condizione morbosa ben nota in Svizzera, il mal di montagna, a cui va facilmente soggetto chi, non essendo abituato all'altitudine, fa una scalata. Gli chiesi: « Quello di cui lei soffre non potrebbe essere mal di montagna? » e lui mi rispose: « Sì, ha ragione. Sembra proprio mal di montagna ». Poi gli domandai se ricordava di aver fatto alcuni sogni e mi confermò che recentemente aveva fatto tre sogni.

Preferisco non analizzare un solo sogno perché lo si può interpretare in maniera arbitraria. Su un unico sogno si possono costruire ogni sorta di ipotesi; ma, esaminando una serie di, diciamo, venti o anche cento sogni, si possono osservare cose molto interessanti; ci è consentito seguire il processo che si sta sviluppando nell'inconscio notte dopo notte e la continuità della psiche inconscia che si estende attraverso il giorno e la notte. Probabilmente noi sogniamo in continuazione pur non essendone consapevoli di giorno perché la coscienza è troppo vigile. Di notte, quando invece si instaura **l'abaissement du niveau mental**, i sogni possono far breccia e manifestarsi.

Nel primo sogno, il paziente si trova in un piccolo villaggio svizzero. Molto solenne, vestito di un lungo cappotto nero, tiene sotto braccio diversi grossi volumi: vede un gruppo di ragazzi che riconosce come suoi compagni di classe. I ragazzi lo stanno guardando e dicono: « Questo nostro compagno non lo vediamo spesso qui ».

Per comprendere questo sogno è necessario conoscere e avere alcune informazioni sul paziente: ha

(2) Wilhelm  
Wundt (1832-  
1920)

conquistato una buona posizione sociale, ha avuto un'ottima preparazione scientifica, ma è bene notare che è un uomo che ha cominciato dal basso e si è fatto da solo. Figlio di poveri contadini, ha lavorato duramente per conquistare la sua attuale posizione. E' un uomo ambizioso e desidera ardentemente salire ancor più in alto. E' simile a chi si sia arrampicato in un solo giorno dal livello del mare ai 2000 metri e da lì aspira a raggiungere cime di 4000 metri che lo sovrastano. Si trova, cioè, nella situazione di chi si accinge a scalare queste più alte cime e, dimentico di aver già raggiunto i 2000 metri, parte all'attacco delle vette più alte. Ma in realtà, sebbene non se ne renda conto, è stanco del cammino percorso ed è nell'incapacità, per il momento, di proseguire. Questa mancanza di consapevolezza spiega la comparsa dei sintomi del mal di montagna. Il sogno gli svela la sua reale situazione psicologica. La contrapposizione tra se stesso, figura solenne avvolta in un lungo cappotto nero con grossi volumi sotto il braccio, che compare nel villaggio natale e i compagni di classe, i quali gli fanno notare che non lo vedono lì di frequente, sta a significare che egli non ricorda spesso le sue origini, pensa solo alla sua futura carriera e spera di ottenere una cattedra. Questo sogno quindi lo riporta all'ambiente in cui è nato, lo spinge a meglio valutare quanto è riuscito a realizzare, considerando da dove è partito e tenendo conto che ci sono delle limitazioni naturali allo sforzo umano.

L'inizio del secondo sogno è un esempio tipico del genere di sogni che si fanno quando l'atteggiamento cosciente è simile a quello del paziente in questione.

Sa che dovrebbe assistere ad una conferenza importante e prende la sua borsa. Si accorge però che è piuttosto tardi e che il treno partirà di lì a poco: viene preso perciò da quella ben nota agitazione che è fretta e paura di non fare più in tempo. Cerca di radunare i suoi vestiti, non c'è il cappello, non trova il soprabito ed egli si affanna alla loro ricerca correndo avanti e indietro per casa e gridando: « Dove sono le mie cose? ». Riesce poi finalmente a trovare quello che cercava, si

precipita fuori solo per accorgersi che ha dimenticato la borsa. Torna indietro a cercarla e data un'occhiata all'orologio si rende conto di quanto sia tardi; corre allora alla stazione, ma il terreno è molle, è come se camminasse in una palude, non riesce quasi ad avanzare. Ansante arriva alla stazione in tempo per vedere il treno che si allontana. La sua attenzione è attirata dai binari che si presentano come è illustrato nella figura:

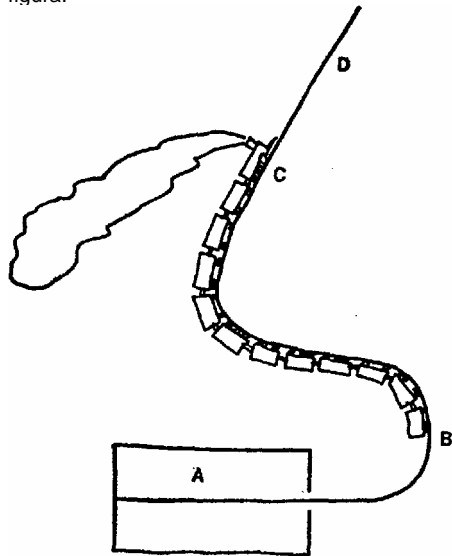


Figura 1. - Sogno del treno.

Egli si trova nel punto A, la coda del treno è nel punto B, la locomotiva è nel punto C. Osserva il lungo treno che sta affrontando la curva e pensa: « Speriamo che il macchinista, quando raggiunge il punto O, abbia abbastanza intelligenza da non spingere a tutto vapore, perché se lo facesse, il lungo treno che gli sta dietro e che starà ancora facendo la curva deraglierebbe ». Il macchinista giunge al punto D e spinge a tutto vapore, la locomotiva accelera e il treno balza in avanti. Il sognatore vede arrivare la catastrofe, grida e poi si sveglia in preda a quel caratteristico terrore proprio dell'incubo.

Ogni qualvolta si sogna di essere in ritardo e mille ostacoli interferiscono nell'azione, ci si trova nella medesima situazione in cui si è in realtà, quando ci si sente innervositi per qualche ragione. Quello che innervosisce è un'inconscia resistenza ad un'intenzione cosciente. Irrita il fatto che consapevolmente si vuole con molta intensità qualcosa, mentre un demone invisibile trama contro il vostro progetto:

e naturalmente voi siete anche quel demone. Lottate contro il demone e lo fate con una fretta nervosa e in stato di tensione. Nel caso del nostro sognatore, questa corsa affannosa avviene anche contro la sua volontà: non vorrebbe lasciare la sua casa eppure lo desidera intensamente; tutte le resistenze e gli ostacoli che incontra sorgono da lui. Egli è quel macchinista che pensa: « Ora abbiamo superato le difficoltà, abbiamo davanti un rettilineo e possiamo lanciarci ». Quel rettilineo al di là della curva corrisponde alle cime di 4000 metri che egli considera ormai accessibili.

Davanti ad una simile opportunità è evidente che ciascuno la sfrutterebbe nel modo migliore, per cui la sua ragione gli suggerisce: «Perché non buttarsi? Ne hai tutte le possibilità». Egli non vede perché qualcosa in lui dovrebbe opporsi a questo impulso; ma questo sogno lo avverte di non essere sciocco come il macchinista che si lancia a tutto vapore, mentre la coda del treno non è ancora uscita dalla curva. Questo lo dimentichiamo sempre: dimentichiamo che la nostra coscienza è soltanto una superficie, l'avanguardia del nostro esistere psicologico. La testa è solo una delle estremità, mentre dietro la coscienza vi è una lunga «coda» storica di esitazioni, di debolezze, di complessi, di pregiudizi e di eredità di cui non teniamo mai conto. Pensiamo sempre di poter procedere in linea retta, nonostante le nostre deficienze; ma queste gravano pesantemente e spesso deragliano prima di aver raggiunto il nostro obiettivo, perché abbiamo trascurato queste nostre code.

Sono solito affermare che la nostra psicologia ha dietro di sé la lunga coda di un sauro, vale a dire l'intera storia della nostra famiglia, della nostra nazione, dell'Europa e del mondo in generale. Siamo pur sempre degli esseri umani e non dovremmo mai dimenticare che portiamo il peso di essere soltanto umani. Se fossimo costituiti soltanto di teste, saremmo come piccoli angeli forniti di testa e ali, angeli che possono agire a loro piacere perché non sono appesantiti da un corpo che può solo cam-

minare sulla terra. Non devo poi trascurare di rilevare senza che necessariamente ne venga informato il paziente, ma per mia conoscenza, che il particolare movimento del treno è simile a quello di un serpente, e vedremo ora perché.

Il sogno seguente è quello cruciale e dovrà fornire alcune spiegazioni. In questo sogno compare uno strano animale, mezzo lucertola e mezzo granchio. Prima di approfondire i particolari del sogno, vorrei fare alcune osservazioni sul metodo per elaborare il significato di un sogno. Come è noto, esistono molti punti di vista e molti malintesi circa il modo di accostarsi ai sogni.

Saprete, per esempio, che cosa s'intende per libera associazione. Per quanto posso ricavare dalla mia esperienza, si tratta di un metodo molto dubbio: libera associazione significa che vi aprite a qualunque tipo di associazione senza porre dei limiti, ed esse naturalmente conducono ai vostri complessi. Ma io non voglio conoscere i complessi dei miei pazienti. Non mi interessano. Voglio sapere che cosa i sogni hanno da svelare sui complessi, non quali sono i complessi. Voglio sapere che cosa l'inconscio di un uomo fa con i suoi complessi, voglio sapere a che cosa si sta preparando. **Questo** è quanto cerco di tirare fuori dai sogni. Se volessi applicare il metodo della libera associazione non avrei bisogno dei sogni. Userei, per esempio, alcune parole e lascerei la gente meditarvi sopra e fare libere associazioni. Arriverebbero sicuramente ai loro complessi. Infatti, se state viaggiando su un treno ungherese o russo e se osservate le lettere di queste lingue che non vi sono familiari, potete associare tutti i vostri complessi. Basterà che vi lasciate andare e vi troverete immersi nei vostri complessi. Non applico il metodo della libera associazione perché il mio scopo non è quello di conoscere i complessi: voglio sapere che cos'è il sogno. Di conseguenza tratto il sogno come se fosse un testo da decifrare, un testo latino, greco o sanscrito, in cui esistono alcune parole che mi sono ignote; oppure addirittura un testo frammentario, per cui

mi servo del metodo solito che userebbe un filologo. E' mia opinione che il sogno non nasconda: siamo noi a non comprenderne il linguaggio. Se vi citassi un testo latino o greco, alcuni di voi non lo comprenderebbero, e questo non perché il testo voglia dissimulare o celare, ma perché voi non sapete il greco o il latino. In modo analogo, quando un paziente sembra confuso, non significa necessariamente che egli lo sia, ma significa piuttosto che il medico non capisce quello che egli produce. L'ipotesi che il sogno nasconda è un'idea antropomorfa; nessun filologo penserebbe mai che una difficile iscrizione sanscrita o cuneiforme nasconda il suo significato. Esiste un detto molto saggio del Talmud, secondo il quale il sogno è la sua stessa interpretazione, e se pensate che dietro si celi qualcosa o che il sogno stesso lo dissimuli, non ci sono dubbi: non lo avete capito.

Per cui, innanzi tutto, quando lavorate su un sogno dovete dirvi: «Non ne capisco niente». Accolgo sempre con piacere questo senso di incapacità, perché allora so che potrò fare un buon lavoro nel tentativo di comprendere il sogno. Il mio sistema è questo: adotto il metodo del filologo che non ha nulla a che vedere con la libera associazione e applico un principio logico, chiamato **amplificazione**, che consiste nella ricerca dei paralleli. Per esempio: nel caso di una parola molto rara che non avete mai incontrato, cercherete di trovare degli altri testi o forse anche delle applicazioni parallele, in cui compaia questa parola; poi tenterete di immettere la formula che avete stabilito in base alla conoscenza degli altri testi nel nuovo testo. Se questo nel suo insieme diventa comprensibile, potrete dire: «Ora sono in grado di leggerlo». E' così che abbiamo imparato a leggere i geroglifici e le iscrizioni cuneiformi, ed è così che possiamo leggere i sogni.

Come trovare il contesto? A questo punto io seguo il principio dell'esperimento di associazione. Ammettiamo che un uomo sogni di una modesta casa di contadini. So quale messaggio una modesta casa

di contadini trasmette alla mente di quest'uomo? No. Come potrei saperlo? So cosa significhi per lui in generale una modesta casa di contadini? Certamente no. Per cui chiedo: «Cosa ne pensa?». In altre parole, chiedo qual è il suo contesto, qual è il tessuto mentale in cui questa espressione «modesta casa di contadini» è inglobata. Il paziente risponderà in modo alquanto sorprendente; qualcuno, per esempio, dirà: «acqua». So che cosa intende per acqua? No. Se propongo questa parola test, o una parola simile, a qualcuno, questi dirà: «verde»; un altro «H<sub>2</sub>O», il che è completamente diverso; un altro ancora dirà «mercurio» o «suicidio». In ognuno di questi casi io conosco il tessuto in cui questa parola o immagine è inglobata. Questa è l'amplificazione: un ben noto procedimento logico che applichiamo in questa situazione e che esprime in modo preciso la tecnica con la quale cerchiamo il contesto.

A questo punto è doveroso ricordare il merito di Freud, che ha affrontato per primo il problema dei sogni e ci ha permesso di accostarci ad essi con metodo. Come vi è noto, Freud ritiene che il sogno sia una rappresentazione distorta di un desiderio segreto e incompatibile con l'atteggiamento conscio e viene pertanto censurato, vale a dire, distorto, per diventare irriconoscibile alla coscienza, pur trovando un modo di esprimersi e di sopravvivere. Freud dice, quindi, nella logica del suo assunto:

Tentiamo di correggere questa distorsione; cercate di essere naturali, di abbandonare queste tendenze distorte e di lasciar fluire liberamente le vostre associazioni, così potremo pervenire alla vostra realtà, ossia, ai vostri complessi. Questo è un punto di vista interamente diverso dal mio. Freud è alla ricerca dei complessi. Io no. Ecco la differenza fondamentale. Il mio scopo è comprendere cosa faccia l'inconscio con i complessi, perché questo problema mi interessa assai più del fatto che un paziente abbia dei complessi. Tutti abbiamo dei complessi: si tratta di un fatto del tutto banale e privo di interesse. Persino il complesso dell'incesto, che potete



trovare ovunque se lo andate a cercare, è comune e quindi privo di interesse. Il nostro problema, invece, è sapere come la gente si comporta con i suoi complessi: questo è ciò che in pratica conta veramente. Freud applica il metodo della libera associazione e si serve di un principio logico interamente diverso, di un principio che nella logica si chiama **reductio in primam figuram**, riduzione alla prima immagine. Si tratta di un tipo di sillogismo, la cui caratteristica consiste nel partire da un'affermazione ragionevole, e poi, attraverso una serie di presupposti subdoli e gratuiti, di cambiare gradualmente la natura ragionevole della primitiva affermazione sino a giungere a una distorsione totale, del tutto irrazionale. Questa totale distorsione caratterizza, secondo Freud, il sogno. Il sogno è una ingegnosa distorsione che maschera l'immagine originale, per cui basterà districare la ragnatela per ritornare alla prima affermazione ragionevole, che potrebbe anche essere «desidero commettere questa o quest'altra azione, ho quindi veramente questo o quest'altro desiderio incompatibile». Un esempio. Si parte, mettiamo, da una proposizione perfettamente ragionevole, quale: Nessun essere irragionevole è libero, cioè dotato di una volontà libera. L'esempio è tratto dalla logica e l'asserzione è del tutto ragionevole. Ma ecco la prima falsità: «Quindi nessun essere libero è irragionevole». A questo punto non si può più essere d'accordo. Il sillogismo prosegue: «Tutti gli esseri umani sono liberi», hanno cioè una volontà libera. E conclude trionfalmente: «Quindi nessun essere umano è irragionevole», che è un'affermazione assolutamente insensata.

Ammettiamo che il sogno sia un'espressione totalmente priva di senso, il che è perfettamente plausibile, in quanto ovviamente il sogno è simile ad un'affermazione priva di senso, altrimenti lo si comprenderebbe. Di regola, i sogni non si comprendono e difficilmente ci si imbatte in sogni che siano chiari nella loro interezza. I sogni comuni sembrano privi di senso, per cui non se ne tiene

conto. Persino i primitivi, che pur tengono in gran conto i sogni, affermano che il sogno comune non significa nulla. Esistono però i «grandi» sogni; stregoni e capi fanno grandi sogni, mentre l'uomo comune non sogna. L'uomo primitivo così facendo si comporta come l'europeo. Ora vi trovate davanti a questa mancanza di senso nel sogno e dite: «Si tratta allora di una distorsione o di un errore che derivano da un'affermazione originaria ragionevole». Districate il tutto, applicate la **reductio in primam figuram** e giungete all'affermazione iniziale non alterata. Il procedimento usato da Freud per interpretare i sogni è perfettamente logico se si parte dall'assunto che quanto afferma il sogno è realmente privo di senso.

Quando affermate che una cosa è irragionevole, tenete presente che forse lo fate perché non la capite, in quanto non siete Dio, ma siete invece un essere umano fallibile, dotato di una mente molto limitata. Quando un paziente affetto da disturbi mentali mi dice qualcosa, posso anche pensare: «Quest'uomo parla in modo insensato». In realtà, se mi pongo in una prospettiva scientifica, devo dire: «Non capisco»; se invece mi pongo in una prospettiva non scientifica, allora affermo: «Quest'uomo è pazzo e io sono intelligente». Questo tipo di argomentazione spiega perché uomini non perfettamente equilibrati scelgano spesso di diventare alienisti. Da un punto di vista umano, questo fenomeno è perfettamente comprensibile perché da un'enorme soddisfazione, quando non siamo perfettamente sicuri di noi stessi, poter dire: «Gli altri sono molto peggio». Ma il problema rimane: Possiamo sostenere con certezza che un sogno è privo di senso? Siamo certi di saperlo? Siamo certi che il sogno è una distorsione? Quando scoprite qualcosa che è in contrasto con la vostra aspettativa, siete assolutamente persuasi che si tratti di una semplice distorsione? La natura non commette errori; giusto e sbagliato sono categorie umane. Il processo naturale è quello che è e niente altro: non è né privo di senso, né irragionevole. Non lo comprendiamo: questa è la

realtà. Poiché non sono Dio, e sono un uomo dalle capacità intellettuali assai limitate, mi conviene presumere che non capisco i sogni. In base a questa ipotesi, rifiuto l'opinione preconcepita che il sogno sia una distorsione e preferisco affermare che sono io a non capire un sogno, è la mia mente che è distorta, sono io a non mettermi nella giusta prospettiva di fronte al sogno. Così ho adottato il metodo che i filologi usano per i testi difficili e lo applico ai sogni. Naturalmente il procedimento è un po' più difficile e complesso, ma vi assicuro che i risultati sono molto più interessanti quando giungete a cogliere un aspetto umano, piuttosto che quando applicate un monotono sistema di interpretazione. Detesto di annoiarmi. Soprattutto, quando si ha a che fare con un processo così misterioso come il sogno, si dovrebbero evitare congetture e teorie, e non dovremmo mai dimenticare che per migliaia di anni uomini intelligentissimi, di grande sapere e di vasta esperienza hanno sostenuto opinioni molto diverse riguardo al sogno. Solo di recente abbiamo inventato la teoria che il sogno è nulla. Tutte le altre civiltà hanno espresso opinioni diverse.

Ed ora vi racconterò il sogno cruciale del mio paziente:

Mi trovo in campagna in una modesta casa di contadini, con una donna di campagna anziana e materna; le sto parlando di un grande viaggio che sto progettando: intendo andare a piedi dalla Svizzera a Lipsia. La donna ne è molto colpita e questo mi procura grande soddisfazione. In quel momento guardo attraverso la finestra, nel prato, dove alcuni contadini stanno ammucchiando del fieno. Poi la scena cambia. Sullo sfondo appare un granchio-lucertola, mostruoso, enorme; dapprima si muove verso sinistra, poi verso destra, per cui vengo a trovarmi nell'angolo che mi sembra formato come da un paio di forbici aperte. Ho in mano un bastoncino o una bacchetta con cui tocco leggermente la testa del mostro e lo uccido. Poi rimango a lungo lì in piedi a contemplare il mostro.

Prima di addentrarmi in un sogno del genere, tento sempre di stabilire una sequenza, poiché il sogno ha una storia che lo precede e avrà sicuramente

una storia che gli farà seguito, in quanto esso fa parte di un tessuto psichico che è continuo. Non vi è alcuna ragione di presumere che non vi sia continuità nei processi psicologici, così come non vi è nessuna ragione di pensare che si verifichino delle interruzioni nei processi della natura. La natura è un **continuum**, per cui è probabile che lo sia anche la nostra psiche. Il sogno costituisce uno sprazzo o uno spiraglio da cui per un attimo si può osservare la continuità psichica. Ed è proprio perché esiste tale continuità che questo sogno è collegato con i precedenti. Nell'ultimo sogno avevamo notato già quel particolare movimento serpentino del treno. Questo è un confronto puramente ipotetico, ma è proprio questo tipo di connessione che io devo stabilire.

Dopo il sogno del treno, il sognatore torna all'ambiente della sua prima infanzia; si trova con una contadina dall'aspetto materno — sfumata allusione alla madre, come è facile notare. Nel primo sogno egli fa colpo sui ragazzi del villaggio con l'autorevole aspetto del signor Professore, paludato in un lungo cappotto. In quest'ultimo sogno, impressiona una donna inoffensiva facendo sfoggio della sua grandezza e della grandezza del suo ambizioso progetto di andare a piedi fino a Lipsia — chiara allusione al suo desiderio di ottenere lì una cattedra. Il nostro granchio-lucertola non rientra nella nostra esperienza empirica ed è evidentemente una creazione dell'inconscio. Questo è quanto possiamo capire senza sforzo.

Veniamo ora al contesto effettivo. Chiedo al mio paziente: «Quali sono le sue associazioni con " una modesta casa di contadini " ? » e con mia enorme sorpresa mi risponde: «Il lazzaretto di S. Giacobbe vicino a Basilea». Si tratta di un lebbrosario molto antico di cui esiste ancora l'edificio; inoltre, il posto è famoso anche perché nel 1444 gli svizzeri vi combatterono una grande battaglia contro le truppe del Duca di Borgogna. L'armata del Duca tentò di irrompere in Svizzera, ma fu ricacciata indietro dall'avanguardia dell'esercito svizzero, costituita da

1300 uomini, che batterono l'armata borgognona forte di 30.000 uomini presso il lazzeretto di S. Giacobbe. Caddero i 1300 svizzeri fino all'ultimo uomo, ma il loro eroico sacrificio fermò l'invasione nemica. L'eroica morte di questi 1300 uomini è un episodio rilevante della storia svizzera e non c'è svizzero che possa parlarne senza provare sentimenti di patriottismo.

Quando un sognatore produce un'informazione di questo genere, la dovete inserire nel contesto del sogno. Nel caso che stiamo esaminando significa che il sognatore è in un lebbrosario. In tedesco lazzeretto si dice «Siechenhaus», casa dei malati, in cui la parola Siechen significa lebbrosi. Per cui è come se egli avesse una ributtante malattia contagiosa; è un paria della società umana; si trova nella Siechenhaus. Inoltre questa casa dei malati si ricollega alla disperata battaglia che significò la morte per i 1300 uomini, catastrofe che avvenne perché essi non obbedirono agli ordini. L'avanguardia aveva avuto severe istruzioni di non attaccare, ma di attendere che l'intera armata svizzera la raggiungesse. Invece, appena videro il nemico, non riuscirono a trattenere l'impeto e, contravvenendo agli ordini dei capi, si lanciarono avanti ed attaccarono, e furono tutti sterminati. Ci imbattiamo qui di nuovo in questo balzare avanti, senza tener conto di tutto quello che c'è dietro, e di nuovo l'azione è fatale. Provai una sensazione d'inquietudine e pensai: «Che cosa sta cercando quest'uomo, a quale pericolo va incontro?» Il pericolo non sta soltanto nella sua ambizione o in un suo desiderio incestuoso nei confronti della madre, o qualcosa del genere. Ricorderete che il macchinista si comporta come un folle e lancia la locomotiva a tutto vapore nonostante che la coda del treno non sia ancora uscita dalla curva; non sa aspettare, ma si spinge avanti senza pensare al treno. Questo significa che il sognatore ha la tendenza a buttarsi in avanti senza tener conto di quello che gli sta dietro; si comportò cioè come se avesse soltanto la testa, proprio come fece l'avanguardia che agì come

se fosse l'intera armata, dimenticando di aspettare. Dimenticò di aspettare e per questa ragione furono tutti uccisi. Questo comportamento del paziente sta alla base dei sintomi del mal di montagna: è salito troppo in alto senza essere preparato all'altitudine, dimenticando da dove era partito .

Anche Paul Bourget, nel suo romanzo **L'Étape**, affronta il medesimo problema. Secondo lui, un uomo non si libera delle sue umili origini che pongono delle precise limitazioni al suo salire la scala sociale. Il sogno cerca appunto di ricordarlo al mio paziente. L'umile casa e l'anziana contadina lo riportano alla sua fanciullezza; inoltre potrebbe sembrare che la donna rappresenti la madre, ma bisogna andare cauti con le supposizioni. La risposta del paziente alla mia domanda sulla donna fu: «E' la mia padrona di casa». Si tratta di un'anziana vedova ignorante e antiquata, di livello sociale a lui inferiore. Egli è salito troppo in alto ed ha dimenticato che la morte più vicina del suo Sé invisibile è costituita dalle immagini familiari. Essendo un uomo intellettuale, il sentimento è la sua funzione inferiore, non è affatto differenziato e assume ancora l'aspetto della padrona di casa. Nel tentativo di impressionare la padrona di casa, egli cerca di impressionare se stesso con quel grandioso progetto di andare a piedi fino a Lipsia.

Che cosa dice il paziente del suo viaggio a Lipsia? «E' la mia ambizione; voglio far carriera; desidero ottenere una cattedra». Ecco il balzo avanti, ecco il tentativo sciocco, ecco il mal di montagna: questo uomo vuole salire troppo in alto. Il sogno è stato fatto prima della guerra e in quell'epoca diventare professore a Lipsia aveva eccezionale importanza. Il suo sentimento è profondamente rimosso, per cui non si basa su valori adeguati ed è troppo ingenuo. E' ancora la contadina, è ancora identico alla madre. Molti uomini capaci ed intelligenti non possiedono alcuna differenziazione del sentimento e quindi il loro sentimento è ancora contaminato dalla madre, è ancora nella madre, identico alla madre; essi hanno i sentimenti della madre: oro-

vano molta tenerezza per i bambini, sono sensibili all'ordine e alla bellezza della casa. A volte, accade che queste persone, superata la quarantina, scoprono un sentimento maschile, ed è allora che si manifesta la malattia.

I sentimenti di un uomo sono, per così dire, quelli di una donna e così si manifestano nei sogni, lo chiamo questa figura con il termine **anima**, perché è la personificazione delle funzioni inferiori che mettono in relazione l'uomo con l'inconscio collettivo. L'inconscio collettivo nel suo insieme si presenta all'uomo in forma femminile. Alla donna appare in forma maschile ed allora io lo chiamo **animus**. Ho scelto il termine **anima** perché è sempre stato usato per definire questo preciso fatto psicologico. L'anima, come personificazione dell'inconscio collettivo, compare con frequenza nei sogni (3); ho raccolto un'abbondante statistica della figura umana nei sogni. Questo è il sistema di confermare empiricamente l'esistenza di tali figure.

(3) C.G. Jung,  
Tipi Psicologici,  
def. 48.  
Boringhieri,  
Torino 1969;  
L'io  
e l'Inconscio,

Quando ho chiesto al mio paziente che cosa intendesse quando affermava che la contadina era rimasta colpita dal suo progetto, mi rispose: «Ah, sì, mi riferisco alla mia abitudine di vantarmi. Mi piace gloriarmi davanti a una persona inferiore per dimostrare chi sono. Quando parlo con persone ignoranti faccio di tutto per mettermi in vista. Sfortunatamente sono costretto a vivere sempre in un ambiente inferiore». Quando un uomo s'irrita perché vive in un ambiente a lui inferiore ed ha la sensazione di valere molto di più di quello che lo circonda, è perché l'inferiorità dell'ambiente **che è in lui** si proietta sull'ambiente esterno, ed allora incomincia a criticare quelle cose che dovrebbe criticare in se stesso. Quando dice: «Mi irrita l'ambiente inferiore nel quale vivo», dovrebbe dire: «Mi irrita il fatto di essere inferiore». Questa persona non possiede valori adeguati e si sente inferiore nel suo modo di sentire la vita. Questo è il suo problema.

A questo punto, nel sogno, guardando fuori dalla finestra vede i contadini che raccolgono il fieno.

Si tratta di nuovo di una visione legata al suo passato, che gli riporta ricordi di situazioni e immagini simili: era d'estate ed era un lavoro duro, bisognava alzarsi presto la mattina, voltare il fieno per tutto il giorno e raccoglierlo la sera. Si trattava del lavoro semplice e onesto di quella gente. Egli dimentica che non il vantarsi, ma un lavoro semplice e modesto gli permetterà di raggiungere una meta. Inoltre devo segnalare che il paziente afferma che nella casa dove abita c'è un quadro appeso al muro che rappresenta dei contadini che ammucchiano il fieno e a questo proposito esclama: «Ecco l'origine della scena nel sogno!» ed è come se affermasse: «Il sogno è soltanto un quadro sulla parete e non ha importanza: non ne terrò conto». In quel momento la scena cambia e quando cambia la scena si può concludere con certezza che la rappresentazione di un pensiero inconscio è giunta all'acme e sta diventando impossibile continuare il discorso.

Il resto del sogno diventa più oscuro. Compare il granchio-lucertola, apparentemente una cosa enorme. Gli chiesi: «E il granchio? Che cosa può averle fatto pensare a questo animale?» Rispose: « E' un mostro mitologico che cammina all'indietro. Il granchio cammina all'indietro. Ma non riesco proprio a capire che cosa me l'abbia suggerito. Forse una fiaba o qualcosa del genere». Tutto quanto il paziente aveva detto in precedenza si riferiva alla vita reale, a cose che esistono effettivamente. Ma il granchio non è un'esperienza personale, è un archetipo, e quando un analista si imbatte in un archetipo può cominciare a pensare. Trattando con l'inconscio **personale** non vi è consentito di pensare troppo e di aggiungere nulla alle associazioni del paziente. Vi sembra possibile aggiungere qualcosa alla personalità di qualcuno? Siete voi stessi una personalità distinta e l'altro individuo ha una vita e una mente sua propria nella misura in cui egli è una persona. Ma nella misura in cui egli non è una persona, in quanto è anche me stesso e possiede la medesima struttura mentale di base, da lì



posso incominciare a pensare, posso associare per lui. Mi è persino consentito di fornirgli il contesto necessario quando lui non lo possiede, non sa da dove scaturisce l'immagine del granchio-lucertola, per cui non sa cosa significa; ma io la so e posso procurargli il materiale.

Gli feci notare che il motivo dell'eroe appariva lungo tutti i suoi sogni e stava ad indicare una fantasia dell'eroe riferito a se stesso che affiorava nell'ultimo sogno. E' lui l'eroe nelle vesti dell'uomo importante con il lungo soprabito e il grande progetto, è lui l'eroe che muore sul campo dell'onore a San Giacobbe; è lui che mostrerà al mondo chi è in realtà, ed è in modo evidente l'eroe che distrugge il mostro. Il motivo dell'eroe si accompagna invariabilmente al motivo del drago, poiché il drago e l'eroe che lo combatte sono due figure dello stesso mito.

Il drago assume in questo suo sogno l'aspetto di un granchio-lucertola. Ma questa affermazione naturalmente non spiega cosa rappresenti il drago in quanto immagine della sua situazione psicologica. Per cui le associazioni successive si muovono intorno al mostro. Quando il drago si è prima diretto verso sinistra e poi verso destra, il sognatore ha avuto la sensazione di trovarsi in un angolo che avrebbe potuto chiudersi su di lui come un paio di forbici aperte. E l'esito potrebbe essere letale. Il mio paziente ha letto Freud e di conseguenza interpreta la situazione come un desiderio di incesto: il mostro è la madre, le forbici aperte le gambe della madre e lui stesso è lì in mezzo come se fosse appena nato o stesse per tornare nella madre.

E' abbastanza curioso notare che in mitologia il drago è la madre. Questo motivo mitologico appare in tutte le parti del mondo, e il mostro viene chiamato madre-drago (1). La madre-drago mangia il figlio, lo risucchia dopo avergli dato la vita. La «madre terribile», come viene anche chiamata, aspetta con la bocca spalancata nei mari dell'occidente e, quando l'uomo si avvicina, la bocca enor-

(4) C. G. Jung, La Libido. Simboli e trasformazioni, pag. 258. Boringhieri, Torino 1965.

me si richiude su di lui ed egli è perduto. Questa mostruosa figura è la madre-sarcofago, la mangiatrice di carne umana; è, sotto un'altra forma, Matuta, la madre dei morti. La dea della morte.

Ma questi paralleli non spiegano affatto perché il sogno abbia scelto la particolare immagine del granchio. Ritengo — ed ho precise ragioni per affermarlo — che le rappresentazioni dei fatti psichici in immagini, come il serpente o la lucertola o il granchio o comunque un animale mastodontico, rappresenti anche un fattore organico. Il serpente, per esempio, spesso rappresenta il sistema cerebro-spinale, i centri inferiori del cervello e in particolare il midollo spinale. Il granchio, poiché possiede solamente un sistema simpatico, rappresenta principalmente il simpatico e il para-simpatico: è un'immagine addominale. Per cui, se tentate di decifrare il testo del sogno, dovrete leggere: se continui a comportarti in questo modo, il tuo sistema simpatico e il tuo sistema cerebro-spinale ti si rivolteranno contro. Ed è appunto quello che sta succedendo. I sintomi della nevrosi esprimono la ribellione del sistema cerebro-spinale contro il suo atteggiamento consapevole.

Il granchio-lucertola consente all'archetipo dell'eroe e del drago di riaffiorare come acerrimi nemici. In alcuni sogni molto interessanti si scopre invece che l'eroe non è collegato al drago solo attraverso la lotta. Vi sono chiare indicazioni che l'eroe è lui stesso drago. Nella mitologia scandinava si riconosce l'eroe dal fatto che è dotato di occhi da serpente. Ed ha occhi da serpente perché è lui stesso serpente.

Vi sono molti altri miti e leggende che racchiudono questa medesima idea. Cecrope, il fondatore di Atene, era una creatura metà uomo e metà serpente. Le anime degli eroi appaiono spesso dopo la morte sotto le spoglie di un serpente.

Nel sogno che stiamo esaminando il granchio-lucertola si dirige prima verso sinistra e poi verso destra. Il sognatore mi fa notare: «In apparenza il mostro non sa da che parte dirigersi. La sinistra è

una direzione sfavorevole, la sinistra è «sinistra». Eppure in quest'ultima accezione la parola «sinistra» non sta certo ad indicare qualcosa di sfavorevole e di dannoso. Ma neppure la destra sembra essere favorevole al mostro, perché quando si dirige verso la destra viene toccato dalla bacchetta e ucciso. Giungiamo ora alla posizione che aveva in quel preciso momento il sognatore: egli si trova nell'angolo formato dai due opposti movimenti del drago, una situazione che egli di primo acchito interpreta come desiderio di incesto. Mi dice infatti: «A proposito, mi sentivo circondato, come un eroe che si accinge a combattere il drago». Per cui egli stesso intuisce il motivo dell'eroe.

Ma diversamente dall'eroe mitico egli non combatte il drago con un'arma, ma con un bastoncino, una bacchetta. E il sognatore infatti aggiunge: «Dall'effetto ottenuto sembra proprio che la bacchetta abbia poteri magici». E in realtà è mediante un atto di magia che egli si libera dal drago. La bacchetta è anch'essa un simbolo mitologico. Spesso ha anche dei contenuti sessuali, e la magia sessuale è un sistema di protezione contro il pericolo. Durante il terremoto di Messina, ricorderete che la natura ha prodotto alcune reazioni istintive contro la catastrofe che stava avvenendo.

La bacchetta è uno strumento, e nel sogno uno strumento ha il significato preciso di quello che è in realtà, un sistema mediante il quale l'uomo concretizza la sua volontà. Per esempio: un coltello può rappresentare il desiderio di tagliare; se uso una spada è perché il braccio sia più lungo; con un fucile riesco a proiettare l'azione e la mia influenza su un più vasto raggio; mediante un telescopio compio la medesima operazione in relazione alla vista. Uno strumento rappresenta un meccanismo che riflette la mia volontà, la mia intelligenza, capacità e abilità. Anche nel sogno gli strumenti simbolizzano un meccanismo psicologico analogo. Tornando al nostro sognatore, lo strumento che egli possiede è una bacchetta magica. Egli adopera un oggetto meraviglioso, mediante il quale può aver

ragione del mostro, adopera, cioè, il suo sistema nervoso. Non solo, ma riesce ad aver ragione di quella cosa insensata in un attimo e senza fare alcuna fatica. Cosa può significare in realtà questo fatto? Semplicemente che il sognatore è persuaso dell'inesistenza reale del pericolo. Questo è quanto avviene in genere. Basta pensare che qualcosa non esiste e improvvisamente essa scompare. Così si comportano coloro che pensano di essere formati di sola testa. Adoperano la loro intelligenza per allontanare col pensiero quello che li turba; lo allontanano razionalizzando. Affermano: «E' un fatto senza senso, per cui non può essere, quindi non esiste». Così si comporta il sognatore. Elimina il mostro mediante un semplice ragionamento. Afferma: «Non esiste una creatura simile a un granchio-lucertola, non esiste una volontà che si oppone alla mia; quindi me ne devo liberare; e per farlo basterà usare la ragione. Penso che sia con mia madre che desidero commettere l'incesto; allora sono a posto, perché non lo farò certo». Gli chiesi allora: «Lei ha ucciso l'animale, cosa ne pensa della ragione per cui ha per lungo tempo osservato quella bestia?» Mi ha risposto: «A ripensarci mi sembra straordinario come è stato facile liberarsi di un tale mostro!» Ho anch'io affermato con lui: «E' certamente stato magnifico!» Poi gli ho anche detto quello che pensavo sulla intera situazione. E gli ho spiegato: il miglior sistema per riuscire a comprendere un sogno è di porvisi di fronte come se si fosse un bambino ignorante o un adolescente poco esperto, andare verso un uomo vecchio di due milioni di anni o verso la madre dei giorni e chiedere: «Cosa pensate di me?» Lei potrebbe dirvi: «Hai un programma ambizioso, ma è una follia, in quanto vai contro i tuoi stessi istinti. Sono le tue capacità limitate che stanno bloccandoti. Intendi abolire l'ostacolo usando la magia del pensiero. Pensi di riuscire a sormontare l'ostacolo mediante gli artifici che creerà il tuo intelletto, ma credimi, ne pagherai le conseguenze». E gli dissi anche: «Il suo sogno contiene anche un

avviso preciso. Sta comportandosi esattamente come il macchinista o come gli svizzeri che furono tanto imprevedenti da buttarsi contro il nemico senza attendere di aver ricevuto i rinforzi; se quindi lei si comporta in questo stesso modo, andrà sicuramente incontro alla catastrofe».

Il mio paziente era sicuro che un simile punto di vista era veramente troppo serio. Era convinto che era molto più probabile che i sogni provenissero da desideri incompatibili e che egli provasse veramente un desiderio incestuoso non realizzato che sottendeva a tutto il sogno, e che, essendone consapevole, doveva estirparlo. Ciò fatto, avrebbe potuto andare a Lipsia. Gli risposi: «Benissimo. Non mi rimane che augurarle buon viaggio!» Non tornò, mise in pratica il suo progetto, e solo tre mesi dopo perse la sua situazione e si trovò nei guai. Fu la sua fine.

(Trad. di Marina Saviotti)

\* Con questo titolo presentiamo al lettore parte della terza conferenza tenuta a Londra nel 1935, nel corso di una serie di lezioni raccolte e pubblicate dalla Routledge & Kegan Paul con il titolo « Analytical Psychology: its Theory and Practice » London 1968. Il libro sarà pubblicato in Italia dalla Casa Editrice Mondadori.

# Lo studio dei sogni in C. G. Jung Una disamina storica

*Edmondo R. D'Alfonso, Milano*

## **PREMESSA**

Intendiamo con questa disamina, rivolta ad appurare la genesi e lo sviluppo del pensiero junghiano intorno al sogno, fare opera semplicemente didascalica, non critica. L'intento nasce dalla convinzione che seguire un pensiero nel suo farsi aiuti a coglierne il retto Significato più che l'analisi di sistemazioni postume, in cui può darsi che la disposizione ed il diverso rilievo delle parti, e quindi il senso dell'insieme, riflettano piuttosto l'intendimento dei sistematori che quello originario dell'autore.

Restituire Jung a se medesimo, per quanto è possibile, ci è sembrato opportuno anche da un punto di vista pratico: per offrire, ad esempio, ai colleghi che esercitano l'attività terapeutica riferendosi alla sua dottrina l'opportunità di verificare quanto nella loro pratica appartiene a Jung e quanto invece a successive elaborazioni, personali o di scuola; in che misura aderiscono al suo pensiero e in che misura, invece, deliberatamente ne divergono.

## LA FASE PSICOANALITICA (1909-1911)

La prima trattazione di Jung dedicata ai sogni, «L'analisi dei Sogni» (1), risale al 1909, al periodo della stretta ed «entusiastica» collaborazione con Freud. L'adesione alla impostazione freudiana de «L'interpretazione dei Sogni» (2) sembra incondizionata; Jung dichiara di non voler esser altro che semplice illustratore del pensiero dell'illustre collega. «Il sogno — spiega Jung — lungi dall'essere una accoglienza casuale e insensata di immagini, come credono alcuni, o la reazione a stimoli somatici durante il sogno, come sostengono altri, è un prodotto autonomo dell'attività psichica, dotato di significato e perciò suscettibile di analisi sistematica, al pari di ogni altra funzione psichica» (3). Quella sequenza di immagini confuse con cui il sogno si presenta è il suo «**contenuto manifesto**», la facciata dietro cui si cela il pensiero del sogno, il suo «**contenuto latente**».

Ma già nello spiegare in che consista il pensiero nascosto del sogno, Jung fa ricorso alla propria concezione dei «complessi ideo-affettivi», quei contenuti psichici a forte tonalità affettiva, distinti dal nucleo dell'io, ch'egli riteneva capaci, sulle orme di Pierre Janet, di produrre azioni «automatiche», ossia estranee alla coscienza e interferenti con la sua attività. Sono essi, «gli ardenti desideri dell'anima», cui resistiamo, il contenuto nascosto del sogno, ciò che sta «dietro» la sua facciata. Poi Jung prosegue: Freud dice che tali desideri sono nascosti, rimossi, perché troppo penoso è ammettere di possederli. Il sogno rappresenta la realizzazione di questi desideri. Freud dice che ogni sogno rappresenta la realizzazione di un desiderio rimosso (4).

L'insistente attribuzione a Freud della paternità di queste affermazioni sembra soddisfare a un tempo il desiderio di nulla sottrarre al suo merito ed il bisogno di garantirsi la possibilità del dissenso. Il saggio continua con una sommaria descrizione della tecnica di analisi dei sogni.

(1) C. G. Jung, *The Analysis of Dreams* (1909), in: *Coli. Works*, vol. 4, pp. 25-34. Originariamente comparso in: *Année psychologique* (Paris), XV, 1909.

(2) S. Freud, *Die Traumdeutung*, Lipsia e Vienna, 1900 (trad. it.: *L'interpretazione dei sogni*, in: *Opere di Sigmund Freud*, voi. 3, Torino, Boringhieri, 1966).

(3) *The Analysis of Dreams*, cit., C. W. 4, p. 25.

(4) *Ibid.* pp. 27-28.

Quando si tratta di un sogno non complicato, il rivolgere al sognatore alcune semplici domande può esser sufficiente — spiega Jung — a condurre al disvelamento del «complesso» che lo ha provocato e a render quindi possibile l'interpretazione del sogno. Un esempio. Un paziente, vissuto a lungo in colonia, sogna di essere in un deserto e di scorgere, in cima a un picco, un uomo in nero che si copre il volto con le mani. A un tratto l'uomo in nero avanza verso il precipizio: una donna, pure in nero, appare e tenta di trattenerlo. Ma l'uomo precipita, trascinando con sé la donna. Il sognatore si desta con un grido d'angoscia. La domanda, «Chi è quell'uomo che si è posto in una situazione difficile e ha trascinato una donna alla rovina?», è bastata — dice Jung — a far scendere in profondità il paziente, poiché in quell'uomo egli riconobbe se stesso.

Ma nei casi in cui il paziente opponga delle resistenze, si rifiuti di riconoscere alcun senso al sogno o di riconoscersi nel protagonista, è necessario far ricorso al «**metodo psicoanalitico**», «un valido strumento elaborato da Freud per superare le più tenaci resistenze» (5). Jung lo espone brevemente. Si sceglie una parte significativa del sogno e poi si invita il paziente ad associare liberamente: gli si chiede cioè di dire con franchezza qualunque cosa gli venga in mente in connessione a quella parte del sogno, evitando ogni selezione critica. La critica non è altro che la «censura» all'opera; è la resistenza contro il complesso e tende a sopprimere ciò che può aiutare a disvelarlo (6). Jung illustra l'applicazione del metodo riportando per esteso un frammento di protocollo di seduta (7) e conclude che «l'illuminazione che il metodo psicoanalitico ci arreca è molto grande, non soltanto per la comprensione dei sogni, ma per la comprensione dell'isteria e delle più importanti malattie mentali... Penso che lo studio di questo metodo sia estremamente importante non solo per psichiatri e neurologi, ma anche per psicologi » (8).

Nel saggio dell'anno successivo (1910), «Sul signi

(5) *ibid.* p. 31.

(6) *ibid.* p. 31.

(7) *ibid.*, pp. 31-33

(8) *ibid.* pp. 33-34.



ficato dei sogni di numeri» (9), Jung ribadisce che «non essendoci nulla di fundamentalmente nuovo da offrire in questo campo dopo le ricerche di Freud, Adler e Stekel, ci dobbiamo contentare di corroborare la loro esperienza con l'esposizione di casi paralleli» (10). Il metodo usato è quello delle **libere associazioni** (11); ribadito il concetto di censura, di desideri rimossi, di realizzazione di desiderio. La immagine del fico sterile che compare nel sogno di una donna sposata è interpretata da Jung come «ovvia» allusione al genitale sterile del marito (12).

Il saggio, «Recensione critica a Morton Prince: Il meccanismo e l'interpretazione dei sogni» (13), che è del 1911, segna il momento del massimo impegno combattivo di Jung in difesa della psicoanalisi. L'anno precedente (1910) Freud lo aveva designato Presidente della Società Psicoanalitica Internazionale; in una lettera del febbraio 1908 lo aveva chiamato «figlio ed erede» (14). Era redattore dello «Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen» (Annali di Studi psicoanalitici), la prima rivista di psicoanalisi fondata da Freud (1909), su cui questa stessa recensione a Morton Prince apparve. Nessuna perplessità o riserva sembra turbare l'adesione di Jung alla dottrina del maestro di Vienna. Dopo aver lamentato che «L'interpretazione dei Sogni» di Freud era trattata con irresponsabile leggerezza dai critici tedeschi (15) e aver dato atto all'americano Morton Prince di maggiore serietà, perché concordava con Freud sul fatto che i sogni hanno un significato, che tale significato è nascosto nei simboli, e che per scoprirlo occorre del materiale offerto dalle reminiscenze (16), Jung passa a puntualizzare «deviazioni» e «obbiezioni» di Prince. In che cosa l'americano dissente da Freud? Sul punto che il sogno sia sempre realizzazione di un desiderio. A lui talvolta il sogno sembra essere piuttosto la mancata realizzazione di un desiderio; talaltra la realizzazione di paure e di angosce (17). Ebbene, Jung intende invece riaffermare la incontrovertibilità del principio freudiano che il sogno è **sempre** la realizzazione di un desiderio. Per riuscire

(9) C. G. Jung, On the Significance of Number Dreams (1910), in: Coli. Works, vol. 4, pp. 48-55. Il saggio comparve originariamente sul "Zentralblatt für Psychoanalyse", la rivista mensile diretta da Freud e redatta collegialmente da Adler e da Stekel.

(10) On the Significance of Number Dreams, cit., C. W. 4, p. 48.

(11) Ibid. p. 48.

(12) Ibid. p. 54.

(13) C. G. Jung, Morton Prince "The Mechanism and Interpretation of Dreams" - a critical review, (1911), in: Coli. Works, vol. 4, pp. 56-73. Originariamente pubblicato in: Jahrbuch für psychoanalyse und psychopathologische Forschungen (Leipzig und Wien), vol. III (1911), la prima rivista di psicoanalisi fondata da Freud, di cui Freud e Bleuler erano condirettori, e Jung redattore.

(15) C. G. Jung, Morton Prince ... a critical review, cit., C. W. 4, p. 58.

(14) Vedi: E. Jones, Viti e opere di Freud, 3 vol., Milano, Il Saggiatore, 1962, voi. II, p. 54.

(16) Ibid. p. 60.

(17) Ibid. p. 60.

allo scopo, riesamina i sei sogni presentati nel saggio dall'americano, dimostra le lacune delle analisi condotte dall'Autore e mostra come, con una analisi appropriata, tutti i sei sogni possano essere interpretati come realizzazione di desideri (18). Di più, Jung sottolinea che tutti i sei sogni sono sogni di transfert, un transfert da cui l'analista si difende, onde è incapace di capirlo e di analizzarlo (19). Una accusa che la scuola psicoanalitica muoverà in seguito a Jung e alla sua scuola. Ma al momento Jung sembra ancorato al punto di vista di Freud. Se talvolta è difficile scorgere la realizzazione di desiderio — prosegue — è perché essa « si cela proprio là dove la coscienza è meno disposta a vederla (20)... là dove la coscienza vede piuttosto una gran delusione (21)». «Coloro che non hanno esperienza di psicoanalisi non possono avere idea di quanto altamente probabile sia la presenza (in un sogno) di un desiderio erotico e di quanto estremamente improbabile sia la sua assenza» (22). «Ogni sogno d'angoscia **deve** essere riguardato dal punto di vista della teoria sessuale (23)... Ernest Jones ha dimostrato a sufficienza, nel suo eccellente lavoro **On the Nightmare**, il carattere bramoso di queste angosce» (24).

L'adesione di Jung alle dottrine di Freud sembra essere dunque totale e priva di riserva. Eppure, nello stesso volume (III, 1911) dello «**Jahrbuch**» in cui compare questo saggio, appare anche la parte prima di «Wandlungen und Symbole der Libido», il lavoro di Jung che segna il suo distacco dottrinale da Freud.

#### LA PRIMA FORMULAZIONE ORIGINALE (1916)

Nel 1912 ha inizio il raffreddamento dei rapporti con , Freud. L'anno successivo, al Congresso di Monaco (Sett. 1913), avviene la rottura con lui. Il dissidio con Freud si conclude nel 1914 con le dimissioni di Jung da redattore dello «**Jahrbuch** », da Presi-

(18) Ibid. pp. 61-73.

(19) Ibid. p. 61.

(20) Ibid. p. 64.

(21) Ibid. p. 66.

(22) Ibid. p. 66.

(23) Ibid. p. 70.

(24) Ibid. p. 64.

dente della Società Psicoanalitica Internazionale ed infine da membro di quest'ultima (25).

Nel 1916 esce a Londra «Collected Papers on Analytical Psychology», il volume che raccoglie i più importanti scritti junghiani apparsi fino allora su riviste, più alcuni saggi originali.

Nella prefazione al volume (26), Jung parla di «Scuola zurighese» di psicoanalisi, il cui metodo si distingue da quello della «Scuola di Vienna» per essere «non soltanto analitico e causale come quello, ma altresì sintetico e prospettico, in riconoscimento del fatto che la mente umana è caratterizzata da **fini** oltre che da **cause**» (27).

Uno dei saggi originali, che compaiono in «Collected Papers» per la prima volta, è dedicato a «La Psicologia dei Sogni» (28), e questo nuovo orientamento vi è riflesso chiaramente. Scopo del saggio — avverte Jung — non è di sottoporre a discussione critica la psicologia dei sogni di Freud, ma di dare piuttosto un breve sommario di ciò che si considera ormai acquisito in tema di psicologia dei sogni (29). E' acquisito che il significato del sogno «non è identico ai significati frammentari suggeriti dal contenuto manifesto del sogno» (30). E ciò che ci autorizza ad attribuire un «significato nascosto» ai sogni è il fatto che Freud ha scoperto tale significato **in modo empirico**, non deduttivamente; il fatto che i sogni sono fantasie paragonabili alle fantasie dello stato di veglia, ed è facile vedere che tutte le fantasie hanno un significato psicologico più profondo di quello superficiale e concretistico (vedi le favole di Esopo); e infine il fatto che il «**metodo analitico**» ci svela questo significato nascosto quando lo applichiamo coscientemente a scomporre il contenuto manifesto del sogno (31).

Ed ecco schematicamente come Jung concepisce il **metodo analitico**, in questa fase del suo pensiero:

- a) Ridurre l'episodio del sogno ai suoi antecedenti (dal momento che ogni struttura psichica, considerata dal punto di vista **causale**, è il risultato di contenuti psichici antecedenti);  
— mediante l'ausilio delle reminiscenze del sogna-

(25) Cfr. E. Jones, Vita e Opere di Freud, cit. Vol. II, pp. 27-34.

(26) Cfr. C.G.Jung, Prefaces to "Collected Papers on Analytical Psychology", in: Coll. Works, vol.4, pp.290-293.

(27) C.G.Jung, Prefaces, cit. C.W. 4, p.291.

(28) C. G. Jung, The Psychology of Dreams (1916), in :Coll. Papers on Anal. Psych., e incluso in: General Aspects of Dream Psychology, Coli. Works, voi. 8, alle pp. 237-248. Le pagine successive (248-280) contengono ampie aggiunte al saggio, databili fra il 1928 e il 1948. Saranno perciò da noi esaminate più avanti.

(29) C. W. 8, p. 239.

(30) Ibid. p. 238.

(31) Ibid. p. 239.

tore (secondo il metodo delle «libere associazioni») (32);

— ma badando bene di spingere innanzi le libere associazioni **quel tanto che basti** per estrarre dal sogno un valido significato (33);

b) Esaminare il materiale così raccolto, da un duplice punto di vista: il **punto di vista della causalità**, e il **punto di vista della finalità** (per «finalità» intendendo lo scopo immanente in ogni fenomeno psichico: così l'ira che segue un insulto ha per scopo la vendetta; l'ostentazione del lutto ha per scopo di accattivarsi il compianto degli altri, e così via) (34). Vediamo in concreto l'applicazione del metodo, nell'esemplificazione offerta da Jung. Un giovane sogna: «Mi trovavo in uno strano giardino e staccavo una mela da un albero. Mi guardavo attorno circospetto, per sincerarmi che nessuno mi avesse scorto».

Il materiale fornito dalle associazioni del sognatore è il seguente:

— da bambino ho rubato due pere dall'orto del vicino;

— ieri ho incontrato per strada una ragazza: mentre scambiavo qualche parola con lei, è passato un conoscente e mi son sentito in imbarazzo, quasi stessi facendo qualcosa di male;

— la mela mi ricorda la scena del giardino di Eden;

— mi ha sempre irritato il fatto che Dio abbia punito così duramente i nostri progenitori;

— mi ricordo che mio padre mi punì duramente una volta che mi scopri che stavo spiando delle ragazze al bagno;

e finalmente il paziente confessa che ha iniziato un flirt con una giovane domestica, con la quale si è incontrato la sera precedente il sogno, senza peraltro riuscire a concludere l'incontro nel senso desiderato (35).

Si consideri dapprima questo materiale dal punto di vista causale — suggerisce Jung — cioè si «interpreti» il sogno (per usare l'espressione di Freud): il desiderio rimasto inappagato la sera precedente,

(32) Ibid. p. 240

(33) ibid. p. 241

(34) ibid. p. 241

(35) Ibid. p.242

(36) Ibid. p. 242-43

(37) ibid. p. 243.

(38) ibid. p. 244.

(39) ibid. p. 245.

si realizza simbolicamente nel sogno (episodio della mela). Una autorità psichica, chiamata « censura » impedisce che il desiderio — cui sono connessi chiari sensi di colpa — si realizzi in maniera esplicita (36).

Si consideri poi il materiale dal punto di vista della finalità. Il materiale è il medesimo, solo il criterio di valutazione è diverso. Equivale a chiedersi: che scopo persegue questo sogno? che effetto intende avere? (37). E' chiaro che il materiale associativo sottolinea il sentimento di colpevolezza che nel sognatore è connesso all'atto erotico, il che contrasta significativamente col suo punto di vista conscio, che è quello di non annettere alcuna rilevanza morale alle questioni sessuali. Si può dire dunque che lo scopo del sogno è di indicare al giovane che la moralità sessuale, diversamente da quanto egli crede, è per lui un elemento tutt'altro che trascurabile.

Da questo punto di vista è dato dunque di cogliere nel sogno una **funzione compensatrice** svolta dall'inconscio nei confronti dell'atteggiamento conscio, nel senso che quei pensieri, quelle inclinazioni, quelle tendenze sottovalutate nella vita cosciente entrano spontaneamente in azione, a far valere i propri diritti, durante il sogno, quando l'attività della coscienza è in larga misura eliminata (38).

Il saggio affronta poi il tema del **simbolismo** dei sogni (39), in aperta contrapposizione alla scuola di Vienna.

La valutazione del tanto discusso simbolismo dei sogni varia — sostiene Jung — a seconda che lo si consideri dal punto di vista della causalità o dal punto di vista della finalità.

Il punto di vista causale tende, per sua natura, all'uniformità dei significati, cioè ad attribuire ai simboli un significato fisso. Al limite, tende a riguardare tutti gli oggetti oblunghi che compaiono nei sogni come simboli fallici, e tutti gli oggetti rotondi o cavi come simboli femminili.

Il punto di vista finalistico non riconosce alcun significato costante ai simboli. La significatività dei

sogni sta appunto nella diversità delle espressioni simboliche, ciascuna delle quali ha un suo significato distinto, a motivo del quale è stato inclusa nel sogno (40). Per stare al nostro esempio, secondo il punto di vista della causalità il giovane avrebbe potuto indifferentemente sognare di dover aprire una porta con la chiave, di volare in aeroplano, di baciare sua madre, e così via. Secondo il punto di vista della finalità il simbolo nel sogno ha piuttosto il valore di una parabola: più che celare, insegna. La scena della mela, insomma, richiama vivacemente il senso del peccato, nell'alludere al peccato dei nostri progenitori (41).

E' chiaro a questo punto — osserva Jung — che a seconda del punto di vista adottato cambia sostanzialmente il significato dei sogni. Sorge dunque il quesito: qual è l'interpretazione migliore, la più vera? (42) Jung rifiuta di considerare un punto di vista alternativo all'altro; preferisce considerarli complementari: «soltanto una combinazione dei punti di vista può darci una più completa concezione della natura dei sogni» (43).

Conclude il saggio del 1916 un accenno ai motivi tipici dei sogni. Freud parla di **sogni tipici**: Jung ammette che esistano, ma aggiunge che dal punto di vista della finalità perdono molto dell'importanza che invece vi annette il punto di vista causale, in virtù del significato fisso dei simboli. Per Jung è più importante sottolineare invece l'esistenza di **motivi tipici** nei sogni, perché ciò consente un confronto con i «motivi» della mitologia. Il furto della mela è un tipico motivo onirico, che ricorre con alcune varianti in moltissimi sogni, ed è altresì un noto motivo mitologico, che ricorre non solo nella storia del giardino di Eden, ma in innumerevoli miti e fiabe di tutte le età e di tutti i paesi (44).

Qui termina il saggio del 1916, «La Psicologia dei Sogni». Il materiale che vi è stato aggiunto, a formare un più ampio saggio dal titolo «Considerazioni generali sulla psicologia dei sogni», è opera del 1928 e del 1948. Sarà perciò preso in considerazione più avanti.

(40) ibid. p. 246.

(41) ibid. p. 246.

(42) ibid. p. 246.

(43) ibid. p. 247.

(44) lbid. p. 248.

## LA FASE DI ELABORAZIONE (1924-1928)

E' un periodo di importante maturazione del pensiero di Jung, anche riguardo al tema che più da vicino ci interessa, i sogni. Ne sono testimonianza: una conferenza tenuta a Londra nel 1924, al Congresso Internazionale dell'Educazione (45), e la prima stesura del saggio «Considerazioni generali sulla psicologia del sogno» che è del 1928, e di cui ci occuperemo più avanti nella stesura ampliata che è del 1948. Ci basti qui fissare i punti che già appaiono acquisiti nella comunicazione del 1924, e che esamineremo più in dettaglio nella formulazione offerta dai saggi del 1931 e oltre.

1. Significato e funzione del sogno. «I sogni non sono invenzioni intenzionali e volontarie, ma fenomeni naturali che sono proprio ciò che rappresentano. Essi non ingannano, non mentono, non falsificano, non nascondono nulla, ma enunciano ingenuamente ciò che essi sono e ciò che essi intendono... Non ricorrono ad artifici per celarci qualcosa, ma dicono ciò che forma il loro contenuto, nel modo più chiaro possibile... La loro incapacità di essere ancora più chiari corrisponde all'incapacità della coscienza di comprendere il problema di cui essi trattano» (46). Contrariamente all'opinione di Freud che vede nei sogni soddisfazione di desideri, la mia esperienza dei sogni mi fa pensare che si tratti più probabilmente di una funzione di compensazione (47)... Se chiamo compensatori i sogni, è perché essi contengono quelle immagini, quei sentimenti e quei pensieri, l'assenza dei quali crea nella coscienza una lacuna riempita di paura anziché di comprensione» (48).

2. Criteri metodologici per l'interpretazione.

«Va da sé che il medico deve conoscere molto bene il punto di vista cosciente del paziente, per avere una base sufficiente per la comprensione dell'intenzione compensatrice del sogno» (49).  
«E' meglio, quando ci troviamo davanti al caso con-

(45) C.G.Jung, *Analytical Psychology and Education*, 1924, Lecture Two, in: *Coll. Works*, vol. 17, pp. 81-107 (trad. It., *Psicologia analitica ed Educazione*, Il conferenza, in: *Psicologia ed Educazione*, Roma, Astrolabio, 1947, pp. 31-62).

(46) *Analytical Psychology and Education*, Lecture Two, cit. p. 103 (tr.it. Cit. p. 58).

(47) *ibid.* p. 100 (*ibid.* p. 54)

(48) *Ibid.* p. 101 (*ibid.* p. 55).

(49) *Ibid.* p. 103 (*ibid.* p. 56).

creto, non presupporre assolutamente niente, nemmeno che i sogni debbano necessariamente essere compensatori. Più si lascia che il sogno, e ciò che il sognatore ha da dire in merito al sogno, agisca su di noi, senza pregiudizi di sorta, più ci sarà facile capire il significato del sogno» (50).

«Due sono le possibilità sostanziali di interpretazione, che vengono usate a seconda della natura del caso sottoposto al trattamento: la prima consiste nel cosiddetto **metodo riduttivo**... In tutti quei casi in cui si tratta di illusioni, finzioni ed esagerazioni, noi applichiamo un punto di vista in preponderanza riduttivo... Il **punto di vista costruttivo** va preso in considerazione in tutti quei casi nei quali l'atteggiamento cosciente è più o meno normale, ma passibile di essere completato o raffinato, o nei quali tendenze dell'inconscio con possibilità di sviluppo erano state malcomprese o sopresse da parte della coscienza. L'interpretazione di Freud si distingue proprio per il suo punto di vista riduttivo» (51). «Il decidersi per l'uno o per l'altro di questi due punti di vista è riservato di volta in volta alla comprensione ed all'esperienza dell'analista. In base alla conoscenza del carattere e dei diversi stati di coscienza che il paziente ha di volta in volta, egli si servirà talvolta dell'uno, talvolta dell'altro di questi due punti di vista » (52).

3. Simbolismo dei sogni. « Oggigiorno il simbolismo è assunto a dignità di scienza, e non è più lecito cavarsela con interpretazioni sessuali più o meno ricche di immaginazione. Ho tentato di portare il simbolismo sull'unico terreno scientifico possibile, su quello dell'indagine comparata. I risultati di questo metodo mi sembrano significativi» (53).

“Il simbolismo del sogno ha, innanzi tutto, carattere personale, e può essere elucidato mediante le associazioni del paziente. Una interpretazione che non faccia i conti col paziente non è raccomandabile, benché, almeno per quanto riguarda determinati simbolismi, essa non sia impossibile. Per stabilire però il

(50) ibid. p. 103 (ibid. p. 57-58).

(52) ibid. p. 106 (ibid. p. 61)

(51) ibid. p. 105 (ibid. p. 60-61).

(53) Ibid. p. 106 (ibid. p. 61).



significato esatto e l'accentuazione personale di un sogno è indispensabile la collaborazione del sognatore. Le immagini oniriche hanno molte possibilità d'interpretazioni diverse e non ci si può fidare che in un altro sogno o in un'altra persona abbiano lo stesso significato» (54).  
«Una certa costanza di significato è riscontrabile unicamente nelle cosiddette immagini **archetipe**» (55).

### LA FORMULAZIONE PIÙ' MATURA (1931-1948)

Del 1931 è l'importante saggio «L'applicabilità pratica dell'analisi dei sogni» (56).

Il pensiero junghiano ha raggiunto la maturità. Il saggio «Le relazioni fra l'Io e l'inconscio» (57), che è del '28, ne ha dato anche una compiuta formulazione. E' legittimo quindi ritenere gli elementi essenziali di questo saggio sui sogni, che cercheremo di fissare per punti, una acquisizione definitiva del pensiero di Jung.

1. Se i sogni possano spiegare l'etiologia di una nevrosi. Dando per nota la risposta che ad un tale quesito da la dottrina freudiana, Jung afferma di associarsi a quella risposta, nel senso che i sogni, e in particolare i **sogni iniziali** (quelli cioè che coincidono con l'inizio del trattamento), rivelano spesso in forma indubbia il fattore etiologico essenziale (58). Ma è altresì vero — aggiunge subito — che vi sono innumerevoli sogni iniziali ove non si può rintracciare neppure l'ombra di un fattore etiologico; così come vi sono nevrosi la cui vera etiologia può essere compresa solo a gran distanza di tempo (59). E vi sono sogni iniziali che contengono bensì una indicazione etiologica, ma altresì altre e più preziose indicazioni: una prognosi, ad esempio, un'anticipazione, o una indicazione terapeutica (60). A questo punto è da chiedersi:

2. E' indispensabile per la terapia sollevare a coscienza il fattore etiologico? Com'è noto — osserva

(54) Ibid. p. 106 (ibid. p. 62).

(55) Ibid. p. 106 (ibid. p. 62).

(56) C.G.Jung, The practical Use of Dream-Analysis, (1931), in: Coll. Works, vol. 16, pp. 139-62 (trad. ital., L'applicabilità pratica dell'analisi dei sogni, in: C.G.Jung, Realtà dell'anima, Torino, Boringhieri, 1963, pp. 64-92). Si tratta di una relazione svolta al 6° Congresso della International Medical Society for Psychotherapy (Dresda, 1931).

(57) C.G.Jung, The Relations between the Ego and the Unconscious, Coll. Works, vol. 7, pp. 121-239 (trad. ital. L'Io e l'inconscio, Torino, Boringhieri, 1948).

(58) The Practical Use of Dream Analysis, cit. C.W. 16, p. 140 (tr. It. Cit. p. 66).

(59) Ibid. p. 143 (tr. It. Cit. p. 69).

(60) Ibid. p. 144 (ibid. p. 70)

Jung — la scuola di Freud ha ampiamente sviluppato la dottrina per la quale il chiarimento e l'in-terpretazione, ossia la completa attrazione nella coscienza, dei fattori etiologici inconsci, avrebbe il massimo valore terapeutico (61). Ma questa dottrina racchiude ancora in sé gran parte della vecchia teoria traumatica. «Ora io non nego — prosegue Jung — che molte nevrosi siano d'origine traumatica, ma contesto che alla base di **tutte** le nevrosi vi sia un fatto traumatico, nel senso di un'esperienza infantile decisiva. Il medico, se adotta tale concezione, assume di fronte alla malattia una **impostazione causalistica**;

(61) *ibid.* p. 140 (*ibid.* p. 65.)

volge cioè la sua attenzione **soprattutto** al passato, si occupa **solo** del «perché» e non dello «scopo»; e ciò costituisce spesso un grave danno per il paziente, che viene così costretto, talvolta per anni, a ricercare una qualsiasi esperienza infantile, mentre vengono trascurate cose che potrebbero avere per lui importanza immediata. L'impostazione **esclusivamente** causalistica è troppo ristretta e non corrisponde né all'essenza del sogno, né a quella della nevrosi» (62). Si pensi ai sogni che contengono delle prognosi, delle anticipazioni, delle indicazioni, ad esempio sulla situazione analitica, «la cui conoscenza è d'importanza fondamentale per la terapia»: «se considerati dal punto di vista meramente causale, essi perdono completamente il loro vero significato» (63).

(62) *ibid.* p. 143 (*ibid.* p. 69)

(63) *ibid.* p. 144 (*ibid.* p. 71).

3. Oscurità dei sogni. Loro comprensione. Dopo una certa chiarezza iniziale — osserva Jung — a misura che il trattamento procede e giunge a toccare punti essenziali della personalità, i sogni si fanno meno trasparenti. In realtà i sogni continuano ad essere chiari: è il medico che comincia ad essere «confuso» riguardo ai sogni, a capire di meno. A questo proposito Jung ha preziosi suggerimenti da offrire. — «E' assai importante, da un punto di vista terapeutico, che il medico riconosca tempestivamente la propria incomprendimento, perché l'impressione di esser sempre compreso riesce sommamente dannosa al paziente». Pone infatti il paziente in una posizione di passività e di dipendenza nei confronti dei poteri

magici del medico, che struttura un transfert tenace e ritarda l'esito terapeutico (64).

— Che il medico, dunque, capisca sempre non importa, anzi è dannoso. Che **solo** il medico capisca e poi istruisca il paziente, è altrettanto dannoso, perché è in sostanza un'azione **suggestiva** sul paziente, che ne anticipa lo sviluppo e in effetti lo blocca (65). E' buona norma «considerare errata l'interpretazione di un sogno che non ottenga il consenso del paziente» (66). E' buona norma «considerare errata l'interpretazione mente, in base a una data dottrina, il significato di un sogno. C'è il rischio di indurre il paziente a far sogni compiacenti verso la dottrina dell'analista, nel qual caso è facile immaginare fino a che punto si possa esser tratti in inganno (67).

— Per concludere, un ammonimento: «Guardatevi dal voler troppo capire» (68).

4. Non tentare di capire subito, ma fissare con cura il «contesto». Con il termine **contesto**, che appare qui per la prima volta, Jung precisa la sua posizione rispetto al metodo delle libere associazioni, in un modo che abbiamo visto accennato già nel saggio del 1916. «(Quando dico stabilire con cura il contesto), non intendo con questo una serie indefinita di «libere associazioni» partenti dalle immagini del sogno, ma una accurata e consapevole messa in luce delle associazioni connesse e obiettivamente raggruppate intorno alle immagini del sogno» (69). Jolan Jacobi spiega che si tratta «di un lavoro associativo limitato e diretto, che ritorna sempre al nucleo significativo del sogno e girandogli attorno lo vuole scoprire» (70). Gerhard Adler, analogamente, spiega «che mentre la psicanalisi ricorre alla associazione libera, la psicologia analitica si serve di un tipo di associazione che potremmo chiamare "sorvegliata" o "circolare"», nel senso che «invece di una catena di associazioni in linea retta, prolungantesi indefinitamente, l'associazione «sorvegliata» effettua, per così dire, un movimento circolare attorno ai diversi elementi del sogno» (71).

(64) Ibid. p. 145-46 (ibid. p. 72).

(65) Ibid. p. 146 (ibid. p. 73).

(66) Ibid. p. 147 (ibid. p. 74).

(67) Ibid. p. 48 ( ibid. p. 75)

(68) Ibid. o. 148 (ibid. p. 6).

(69) Ibid. p. 148 (ibid. p. 76)

(70) J. Jacobi, Die Psychologie von C. G. Jung, 1939, (rad. ital. La psicologia di C. G. Jung, Torino, Boringhieri, 1949, p. 105.

(71) G. Adler, Studies

Nel caso che non si presenti alcuna associazione intorno a una data immagine del sogno, poniamo un «tavolo d'abete», Jung suggerisce anche di dire al paziente: «Supponga che io ignori il significato delle parole "tavolo di abete". Mi dia lei una descrizione dell'oggetto e della sua storia, tale che io non possa fare a meno di capire di che si tratta» (72). In tal modo, conclude Jung, si riesce a stabilire con una certa approssimazione il contesto complessivo dell'immagine onirica. E quando ciò è fatto per tutte le immagini del sogno, si può affrontare il rischio dell'interpretazione (73).

in *Analytical Psychology* 1948, trad. frane. *Etud- de psychologie jungie ne*, Genève, 1957, pp. 4-8.

(72) *The Practical Use of Dream-Analysis*, cit. p. 149-50 (tr. it. cit. p. 7).

(73) *Ibid.* p. 150 (*ibid.* 77).

5. Interpretare non significa arrivare «dietro» al sogno.

Jung ha ormai abbandonato la bipartizione freudiana di contenuto manifesto (facciata) e contenuto latente del sogno. «Nella maggior parte delle case — egli afferma — la cosiddetta facciata non rappresenta affatto un inganno o una deformazione illusoria, ma corrisponde all'interno e spesso senz'altro lo rivela. Così è del sogno: il quadro onirico «manifesto» coincide senz'altro con il sogno e ne contiene l'intero significato. Quando io trovo zucchero nell'urina, esso è ben zucchero, non una facciata dell'albumina. Quella che Freud chiama «facciata del sogno» è, ne più ne meno, che l'oscurità del sogno, quell'oscurità che effettivamente è soltanto una proiezione della nostra incompiutezza. In altri termini, si parla di facciata perché non si comprende il sogno. Faremmo meglio a dire che abbiamo a che fare con qualcosa di simile a un testo che è inintelligibile non perché abbia una facciata — un testo non ha facciata — ma semplicemente perché noi non riusciamo a decifrarlo. Non si tratta quindi di arrivare «dietro» a quel testo, ma di imparare innanzi tutto a leggerlo» (74).

6. La «serie» dei sogni.

Ogni interpretazione è una ipotesi, un tentativo di lettura di un testo ignoto. E' quindi difficile che un oscuro sogno, preso a sé stante, possa venire inter-

(74) *Ibid.* p. 149 (*ibid.* 76).

pretato con una qualche attendibilità; per questo Jung propende a dare poca importanza all'interpretazione di singoli sogni. «Un relativo grado di certezza si può raggiungere solo nell'interpretazione di una **serie di sogni**, giacché allora i sogni successivi permettono di correggere gli errori che abbiamo commesso nell'interpretare i precedenti, e nella serie le idee e i temi fondamentali si possono meglio individuare » (75).

(75) ibid. p. 150 (ibid. p. 77-78).

(76) ibid. p. 153-54 (ibid. p. 81-82)

(77) ibid. p. 154 (ibid. p. 82-83).

7. Il principio della compensazione psichica come principio euristico per l'interpretazione dei sogni.

Jung concepisce la vita psichica come un **sistema autoregolantesi**, che si mantiene in equilibrio come il corpo. Per ogni processo che si spinga troppo innanzi, si producono subito e necessariamente delle compensazioni. In questo senso il principio della compensazione può essere assunto a regola fondamentale del comportamento psichico: quando una parte è in difetto, si produce un eccesso nell'altro. Anche la relazione fra coscienza e inconscio ha carattere compensatorio; da ciò deriva, per l'interpretazione dei sogni, un fondamentale principio euristico, che equivale a chiedersi: «Qual è l'atteggiamento cosciente che viene ad essere compensato dal sogno?» (76). Con ciò il sogno viene posto in stretta relazione con la situazione cosciente. Ne deriva che un sogno non può mai essere interpretato con sicurezza senza che si abbia una conoscenza generale della situazione conscia del paziente; solo in base a tale conoscenza è possibile fissare il significato da attribuire ai contenuti inconsci» (77).

8. L'interpretazione dei simboli.

Come per l'interpretazione del sogno è indispensabile una esatta conoscenza della situazione attuale della coscienza, così è importante, per quanto attiene alla simbologia del sogno, tenere conto delle convinzioni filosofiche, religiose e morali della coscienza. «Conviene cioè considerare i simboli del sogno non semeioticamente, cioè come segni o sintomi a carattere fisso, ma come veri simboli, ossia espressioni

di contenuti che non hanno ancora trovato un pieno riconoscimento e una precisa formulazione concettuale nella coscienza» (78).

(78) Ibid. p. 156 (ibid. F 85).

Teoricamente si debbono ammettere simboli relativamente fissi, non nel senso della scuola freudiana che postula simboli, anzi segni sessuali fissi, ma nel senso che il fallo, ad esempio, significa, come per gli antichi o i primitivi, il «mana» creatore, l'elemento straordinariamente efficace, la forza medica e generatrice. Se non ci fossero tali simboli relativamente fissi, non vi sarebbe la possibilità di trarre alcuna conclusione sulla struttura dell'inconscio, giacché non disporremmo di alcun dato che si lasci fissare o precisare. «Ma nella pratica conviene considerare il significato del simbolo soprattutto in relazione alla situazione cosciente del paziente, e trattare perciò il simbolo come se esso **non** fosse fisso. In altri termini, conviene rinunciare a un sapere preliminare e più profondo, per cercare di scoprire ciò che le cose significano per il paziente... Se il medico fa troppo uso di simboli fissi, rischia di cadere nella routine e in un pericoloso dogmatismo, finendo col perdere di vista il paziente... Talvolta proprio per questo motivo non è possibile spiegare al paziente il significato più profondo di un sogno» (79). Jung insiste su questo punto: «Certo, se noi dovessimo interpretare un sogno con intendimenti teoretici, e cioè in modo scientificamente esauriente, dovremmo ricondurre tali simboli ad archetipi. Ma in pratica ciò può essere un errore, giacché la situazione psicologica del paziente pone forse compiti radicalmente diversi da quelli di una digressione teoretica sui sogni» (80).

(79) Ibid. p. 157-58 (ibid. P. 87).

(80) Ibid. p. 157 (ibid. p. 87).

Il saggio del 1936, «Simboli onirici del processo di individuazione» (81) offre un contributo metodologico all'analisi del sogno, mostrando come si possa condurre l'analisi di una serie di sogni, in assenza del contesto fornito dalle associazioni del sogna-

(81) C.G.Jung, Traumsymbole des Individuationsprozesses, 1936, in: Psychology and Alchemy, Coli. Works, voi. 12, Part

tore. In questo caso, trattandosi non di sogni isolati, ma di una serie coerente di sogni, nello svolgersi della quale il significato si sviluppa lentamente, per così dire, da se stesso, «la serie stessa costituisce il contesto fornito dal sognatore» (82). Questa acquisizione metodologica può presentare un certo interesse anche al di fuori della ricerca teorica, nel campo, cioè, della pratica terapeutica.

Nel saggio successivo (1937), «Le rappresentazioni di liberazione nell'Alchimia» (83), ricorre per la prima volta il termine «**amplificazione**» a proposito di analisi dei sogni. «L'amplificazione — spiega Jung — è sempre indicata là dove si tratta di un'oscura esperienza vissuta, i cui scarsi accenni, per divenire comprensibili, debbono essere aumentati e ampliati dal contesto psicologico. Ecco perché in psicologia analitica ci serviamo dell'amplificazione nell'interpretazione dei sogni: perché il sogno è un cenno troppo scarso agli effetti della comprensione, e deve essere arricchito col materiale fornito **dall'associazione e dall'analogia** e così amplificato fino a renderlo intelligibile» (84).

Ci sembra di capire che amplificazione sia il metodo per illuminare di senso i sogni, inserendone i singoli elementi nel loro contesto psichico, che viene fornito dal duplice strumento dell'associazione e della analogia.

In che consista l'amplificazione mediante associazione (in senso junghiano), già lo sappiamo. Per quanto concerne l'amplificazione per analogia, la Jacobi ci spiega che « nel metodo amplificativo (per analogia) i singoli motivi onirici vengono arricchiti con materiale analogo di immagini, simboli, leggende e miti affini, in modo da coglierne tutte le sfumature di senso, tutti i differenti aspetti, fino a che il loro significato non riluca in perfetta chiarezza. Ogni singolo elemento così illuminato di senso viene poi col-

II, pp. 39-213 (trad. ital. Psicologia e Alchimia, Parte II, Roma, Astrolabio, 1950).

(82) Psychology and Alchemy, cit. C. W. 12, p. 45 (tr. it. cit. p. 59).

(83) C. G. Jung, Die Eriösungsvorstellungen in der Alchemie, 1937, in: Psychology and Alchemy, Coli. Works, voi. 12, Pari. III, pp. 215-463 (trad. ital., Psicologia e Alchimia, Parte III, Roma Astrolabio, 1950).

(84) Psychology and Alchemy, cit., C. W. 12, p. 277 (tr. it. cit. pp. 317-18).

legato col successivo, fino a quando l'intera catena dei motivi onirici sia messa in chiaro e possa finalmente subire, nella sua unità, un'ultima verifica» (85). A quanto ci è dato di capire, l'amplificazione mediante associazione si applica, dunque, a immagini oniriche riconducibili a tematiche personali (inconscio personale) e ne fornisce il contesto psichico personale; l'amplificazione mediante analogia si applica a immagini, simboli e motivi onirici riconducibili allo inconscio transpersonale (inconscio collettivo), e ne fornisce, per così dire, il contesto psicologico collettivo (nel quale caso, le mie associazioni valgono quelle del paziente: purché siano quelle storicizzate, obbiettive), che attingo dai miti e dalle fiabe). Jung peraltro preferirà, in seguito, parlare più semplicemente di «definizione del contesto», nel primo caso, riservando il termine «amplificazione» solo al secondo caso (86): onde nel linguaggio corrente della scuola junghiana, ai termini contesto, amplificazione, associazione, raramente verranno attribuiti significati univoci (87).

Il pensiero di Jung intorno ai sogni ha forse la sua più ampia esposizione nel saggio «Considerazioni generali sulla psicologia del sogno» (88), che comprende — come sua parte iniziale — il saggio del '16 «La psicologia dei sogni», più sopra esaminato, e lo completa con ampie considerazioni, da attribuire in parte al 1928 (quando comparve in «Ueber die Energetik der Seele») e in parte al 1948 (quando comparve ampliato in «Uber psychische Energetik und das Wesen der Träume»). Per quanto, dunque, il saggio appartenga a due livelli storici così diversi, lo abbiamo collocato in questo punto della disamina storica, in considerazione di quanto in esso attiene alla stesura del 1948, riservandoci di segnalare i punti riferibili alla stesura del 1928, e già superati nel saggio del 1931, più sopra esaminato. Dato l'intento didascalico di questo lavoro, fisseremo

(85) J.Jacobi, *La psicologia di C.G. Jung*, cit., p. 107.

(86) Vedi, ad esempio, *On the nature of Dreams* (1945), C.W. 8, alla pag. 292, dove si afferma che nei "grandi" sogni, in cui compaiono motivi mitologici, la determinazione del contesto non basta più, e "occorre riandare all'indietro nella mitologia". E vedi invece: *Flying Saucers* (1958), C.W. 10, alla pag. 340, ove si parla di "symbolical or amplificatory approach", da cui risulta che approccio amplificatorio è sinonimo di approccio simbolico.

(87) Neppure Jolan Jacobi si sottrae a questo uso non univoco dei termini. Si veda: *La psicologia di C.G.Jung*, cit., alle pp. 97 e 104-5.

(88) C.G.Jung, *General Aspect of Dream Psychology* 1928, revised 1948, in: *Coll. Works*, vol. 8, pp. 237-280. Le prime undici pagine (237-248) appartengono peraltro al saggio: *La psicologia dei sogni* (1916), già da noi esaminato.



ancora per punti i contributi che questo saggio apporta alla

1. Teoria generale del sogno. «L'azione del sogno Jung — è uno spontaneo autoritratto, in forma simbolica, della effettiva situazione attuale (del sognatore), fornita dall'inconscio» (89). In altri termini, «il sogno fornisce il materiale inconscio costellato (attivato) dalla situazione conscia del momento e lo propone alla coscienza in forma simbolica» (90).

La concezione junghiana del sogno è ora definita in chiara distinzione da quella freudiana. Freud era giunto nel 1932, nelle «Lezioni Introduttive — Nuova Serie», a definire il sogno «un prodotto patologico, il primo elemento di una serie che include il sintomo isterico, l'ossessione, il delirio» (91). Jung si riconosce invece in consonanza col pensiero di Maeder e di Silberer, quelli stessi che Freud indicava come «persone che per lungo tempo si erano occupate della interpretazione onirica in qualità di psicoanalisti», ma che avevano sollevato inaccettabili obiezioni alla sua concezione del sogno (92).

2. Funzione compensatrice dei sogni. La stretta relazione fra il sogno e la situazione conscia del momento viene qui ribadita e precisata nel senso che «i sogni sono compensatori della situazione conscia del momento» (93) e in tal modo «contribuiscono all'autoregolazione della psiche» (94). L'azione compensatrice è tanto più intensa «quanto più unilateralmente sbilanciato è l'atteggiamento conscio» (95).

«Interpretare il processo onirico in senso compensatorio — commenta Jung — è del tutto coerente con l'essenza dei processi biologici in generale» (96). Come il corpo reagisce alle ferite o alle infezioni o a qualsiasi situazione anormale, per uno scopo preciso, così le funzioni psichiche reagiscono a situazioni innaturali o dannose con meccanismi difensivi dotati di uno scopo (purposive)» (97). E ancora Jung non si stanca di ripetere che, dato

(89) General Aspects of Dream Psychology, cit., p. 263.

(90) Ibid. p. 253.

(91) S. Freud, Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, 1932, trad. ital., Nuova serie delle lezioni introduttive alla Psicoanalisi, in: S. Freud, Introduzione allo studio della Psicoanalisi, Roma, Astrolabio, 1948, p. 376.

(93) C.G.Jung, General aspect of Dream Psychology, cit., C.W. 8, p. 252.

(94) Ibid. p. 250.

(95) Ibid. p. 253.

(96) Ibid. p. 251.

(92) Vedi: S. Freud, Introduzione allo studio della Psicoanalisi, cit., pp. 185-86.

(97) Ibid. p. 253

che il sogno contiene «il materiale che la situazione conscia ha costellato (attivato) nell'inconscio, senza questa conoscenza è impossibile interpretare un sogno correttamente, salvo che per un colpo di fortuna» (98).

L'opinione di Jung è che «**tutti** i sogni sono compensatori al contenuto della coscienza», anche se «non in tutti i sogni la funzione compensatrice appare chiaramente» (99). Le eccezioni sono rare. «Non nego la possibilità di sogni **paralleli** — ha detto altrove — (100) — cioè sogni il cui significato coincide con l'atteggiamento conscio e lo convalida, ma almeno stando alla mia esperienza sogni del genere sono piuttosto rari». Provare, peraltro, il carattere compensatore di certi sogni è difficile (101): primo, perché la finalità (purposiveness) dei meccanismi di difesa non è sempre evidente (così come non lo è la finalità dei processi suppurativi e febbrili): è necessario di solito una analisi del contenuto manifesto del sogno, prima che si possa accedere ai fattori realmente compensatori inclusi nel contenuto latente del sogno » (102). Poi, perché «il simile si cura col simile» e può quindi accadere che un pessimista abbia sogni più neri del suo atteggiamento conscio, mentre ci si attenderebbe che ne avesse degli allegri e ottimistici (103). E, infine, perché «non intendo asserire che questa sia l'unica possibile teoria dei sogni o che sia da sola in grado di spiegare tutti i fenomeni della vita onirica» (104).

### 3. Funzione prospettica.

E' l'aspetto dei sogni messo particolarmente in luce da Maeder. Talvolta il sogno può, anziché compensare, guidare la coscienza (105). Non si tratta di profezie, ma semmai di prognosi, nel senso che il contenuto simbolico del sogno talvolta delinea la soluzione di un conflitto. Che talvolta si diano anche sogni prospettici non si può negarlo, afferma Jung;

però non bisogna abusare delle interpretazioni prospettiche (106). E' opportuno seguire questo criterio: — quando l'atteggiamento conscio è più o meno

(98) Ibid. p. 248-49.

(99) Ibid. p. 250.

(100) Vedi: C. G. Jung, *Individual Dream Symbolism*, cit., C. W. 12, p. tr. it. *Psicologia e Achimia*, cit., p. 58.

(101) *Generai Aspe* cit., p. 253.

(102) Ibid. p. 253. La distinzione, che qui ancora si mantiene, fra contenuto manifesto e contenuto latente del sogno, è attribuirsi alla stesura 1928. Nel saggio del *L'applicabilità pratica l'analisi dei sogni*, qu concezione, abbiamo sto, è polemicamente ficiata. Ma già nel saggio del '24, *Psicologia Analitica ed Educazione*, era implicitamente superata

(103) Ibid. p. 253-54.

(104) Ibid. p. 254.

(105) Ibid. p. 254-55.

(106) Ibid. p. 255-56.

adeguato, il significato del sogno verrà limitato alla funzione compensatrice;

— quando invece l'individuo devia dalla norma nel senso che il suo atteggiamento conscio è disadattato sia soggettivamente che oggettivamente, allora si può con Maeder supporre che l'inconscio assuma una funzione prospettica e intenda col sogno guidare la coscienza in tutt'altra direzione da quella che le è propria, in una direzione di gran lunga più salutare per l'individuo (107).

(107) ibid. p. 27.

(108) ibid. p. 257-58.

(109) ibid. p. 259.

(110) Ibid. p. 260.

(111) ibid. p. 261.

#### 4. Funzione riduttiva.

Rientra nella funzione compensatrice, anche se si tratta di una compensazione negativa. E' il caso, ad esempio, del sogno biblico dell'albero di Nabucodonosor (Daniele, IV, 1-14) (108). Il sogno mira a ridimensionare, a ridurre, un atteggiamento conscio esageratamente esaltato, inflazionato.

I pazienti riescono a percepire se il sogno è prospettico, riduttivo ovvero compensatore. Ma solo in una fase avanzata dell'analisi. All'inizio tenderanno a interpretare i risultati dell'analisi del sogno ostinatamente nei termini del loro atteggiamento patologico. Nel qual caso toccherà all'analista proporre la soluzione corretta: e ciò presuppone ch'egli per primo sia stato analizzato (109).

#### 5. Sogni riproduttivi.

Si tratta della riproduzione di una esperienza intensamente affettiva.

«C'è da chiedersi perché esperienze del genere si riproducano così fedelmente. Veniamo allora a scoprire che queste esperienze hanno **anche** un aspetto simbolico che è sfuggito all'interessato, e soltanto a motivo di questo aspetto l'esperienza torna a riprodursi nel sogno» (110). Ebbene, basta che una corretta interpretazione ponga in luce questo aspetto simbolico, perché il sogno non abbia più a ripetersi (111).

#### 6. Sogni reattivi.

Sembrano simili ai precedenti, perché come quelli



dal provare che **tutti** i sogni siano realizzazioni di desideri (117).

Le immagini dei sogni: per Freud sono per lo più simboli sessuali, cioè immagini sessuali dissimulate dal simbolo. E le immagini sessuali esplicite, che pur ricorrono nei sogni, perché solo esse accettarle concretisticamente nel loro significato obbiettivo, e non prenderle anch'esse come « simbolo » di qualcos'altro? Come immagini, poniamo, di cui si serve il linguaggio arcaico dei sogni per esprimere altri sentimenti. E le figure umane? Perché considerarle sempre delle figure obbiettive, personaggi reali. Non potrebbero essere talvolta semplicemente immagini, portatrici di contenuti soggettivi del sognatore? Questa ipotesi apre la via ad una possibilità interpretativa estremamente feconda: **l'interpretazione a livello del soggetto** (118). «Questa interpretazione concepisce le figure del sogno come personificazioni di certi aspetti della personalità del sognatore» (119).

Per decidere se attribuire a una figura umana del sogno un significato obbiettivo o piuttosto un significato soggettivo, occorre valutare il peso che quella persona ha per il sognatore. Se la persona che io sogno ha un peso vitale nella mia vita, è molto probabile che interpretarla a livello obbiettivo sia più prossimo alla verità; se la persona non ha alcun peso nella mia vita, è probabile che io l'abbia prodotta per farla portatrice di contenuti miei, e perciò una interpretazione a livello soggettivo coglierà più nel vero (120).

Il criterio di scelta è sempre fornito dalla situazione conscia del paziente, in relazione al personaggio in questione (121).

Un caso a sé stante è il rapporto di transfert. In tal caso sta all'analista valutare che peso egli abbia per il paziente a quel punto dell'analisi. Ma non appena il livello obbiettivo delle interpretazioni incominci a farsi monotono e sterile, è tempo di considerare anche la figura dell'analista come simbolo di contenuti proiettivi che appartengono al paziente e che a lui vanno restituiti, con tutto il loro originale valore (122). In altro punto delle sue opere (123) Jung precisa:

« L'interpretazione a livello dell'oggetto è analitica,

(117) Vedi: C.G. Jung, On the Nature of Dreams, 1945-48, C. W. 8, p. 285.

(120) Ibid. p. 267.

(121) Ibid. p. 269.

(118) General Aspects of Dream Psychology, cit., C. w. 8, p. 266.

(119) Ibid. p. 266.

(122) Ibid. p. 269.

(123) Vedi: C.G. Jung, The Psychology of the Unconscious, orig. 1916,

causale-riduttiva (corrisponde, cioè, al punto di vista della causalità), perché scompone il contenuto onirico in complessi mnestici e li riferisce a situazioni esterne. L'interpretazione a livello del soggetto è invece sintetico costruttiva (corrisponde cioè al punto di vista della finalità), perché libera i complessi mnestici basilari dalle circostanze esterne e li concepisce come tendenze o parti del soggetto, tornando a restituirli ad esso ».

Sembra dunque che interpretazione sul piano del soggetto e interpretazione sintetica siano sinonime. In realtà ci pare che l'interpretazione sintetica abbia un significato più ampio dell'altra. Infatti Jung prosegue (124): «L'analisi, nella misura in cui è pura scomposizione, dev'essere seguita necessariamente da una sintesi». Di più, «vi sono materiali psichici che non significano praticamente niente quando ci si limita a dissolverli, mentre dispiegano una ricchezza enorme di significato se invece li si conferma nel senso loro proprio, e anzi li si amplia con tutti i mezzi conosciuti a nostra disposizione — mediante il cosiddetto **metodo dell'amplificazione**». Addirittura, «le immagini o simboli dell'inconscio collettivo rivelano i loro valori **soltanto** se son sottoposti a un trattamento sintetico» (125).

A questo punto ci sembra di intendere che il trattamento sintetico dei simboli dell'inconscio collettivo può ancora concepirsi interpretazione a livello del soggetto, che « concepisce le figure del sogno come personificazioni di certi aspetti della personalità del sognatore », solo a patto di considerare come aspetti della personalità del sognatore le figure archetipiche (quali l'archetipo di padre, di madre, di anima, e così via). Quando poi i simboli dell'inconscio collettivo che si presentano nel sogno siano simboli oppure temi mitologici, riesce arduo concepirli come aspetti della personalità del sognatore, appartenendo essi — secondo Jung — ad un inconscio collettivo, che non può dirsi né mio né tuo, ma è transpersonale, oggettivo (126).

Ci sembra dunque opportuno distinguere, all'interno

Revised 1926 and 1943, in: C.W. vol. 7, p. 83 (tr. It.: La Psicologia dell'inconscio, Torino, Boringhieri, 1968, p. 140).

(124) Ibid. p. 80 (ibid. p. 135).

(125) Ibid. p. 80 (ibid. p. 135)

(126) Vedi, fra l'altro, ibid. p. 65 (ibid. p. 116)

del metodo sintetico, l'interpretazione a livello del soggetto in senso proprio (riferibile cioè all'inconscio personale), e una interpretazione a livello del soggetto in senso ampio (riferibile cioè all'inconscio collettivo).

Resta poi da chiarire ulteriormente cosa Jung intenda quando afferma, come si è detto: «L'analisi, nella misura in cui è pura scomposizione, dev'essere seguita necessariamente da una sintesi». Ci soccorre Gerhard Adler, là dove afferma (127):

«I due tipi di interpretazione non si escludono e non sono contraddittori: sono piuttosto complementari. Vi è un punto di convergenza in cui s'incontrano: fin-tanto che il malato resta «fissato» al padre e alla madre in carne ed ossa, la presa di coscienza e l'integrazione delle immagini archetipiche di padre e di madre non può avvenire. Ogni problema che si situa dal lato dell'inconscio personale blocca la esperienza delle immagini corrispondenti a livello di inconscio collettivo. **L'analisi riduttiva e il metodo sintetico o costruttivo rappresentano dunque due stadi differenti d'interpretazione, corrispondenti a due stadi differenti di sviluppo.** Il primo... è necessario finché dei problemi personali s'interpongono fra il sognatore e i fondamenti sovrapersonali e collettivi della vita. Si farà ricorso viceversa a l'interpretazione sintetica (e qui Adler riporta Jung) «in tutti i casi in cui l'atteggiamento cosciente è più o meno normale, ma suscettibile di un più grande sviluppo e di una più fine differenziazione, ed altresì nei casi in cui delle tendenze inconsce, suscettibili di sviluppo, siano state mal comprese o sopresse dalla coscienza (128)».

Adler è incline dunque a che i due metodi vengano applicati in successione temporale: prima il riduttivo, poi il costruttivo. Ma omette di ricordare che, al termine del paragrafo testé citato, Jung concludeva:

«In base alla conoscenza del carattere e dei diversi stati di coscienza che il paziente ha di volta in volta, egli (l'analista) si servirà talvolta dell'uno, talvolta dell'altro di questi due punti di vista» (cfr. nota 52).

(127) G. Adler, *Studies in Analytical Psychology*, 1948, trad. franc.: *Etudes de psychologie jungienne*, Genève, 1957, pp. 46-47.

(128) C. G. Jung, *Analytical Psychology and Education*, 1924, C. W. 17, p. 105, tr. it. *Psicologia e Educazione*. Roma, Astrolabio, 1947, p. 60.

Per concludere l'analisi del pensiero di Jung intorno ai sogni, resta da esaminare il saggio del 1945, ampliato nel 1948, «L'essenza dei Sogni» (129).

(129) C. G. Jung, *i Nature of Dreams* 1945, revised 1948, 8, pp. 281-297.

Il saggio interessa per la distinzione che introduce fra compensazione e complemento; fra piccoli e grandi sogni, e per lo schema strutturale del sogno che suggerisce. Ed anche per la distinzione che pone fra «prendere il contesto... mediante le associazioni del sognatore», e «rifarsi alla mitologia»: due modi di amplificazione degli elementi onirici, che si applicano a due distinte classi di sogni, rispettivamente i piccoli e i grandi sogni.

La procedura della determinazione del contesto («taking up the context») è così definita: «Consiste nell'accertarsi che ogni sfumatura di significato, che per il sognatore ha ogni tratto saliente del sogno, venga determinata mediante le associazioni del sognatore stesso (130)»... L'esame del contesto ha una funzione preparatoria rispetto all'effettiva interpretazione del sogno» (131).

(130) Ibid. 285-86.

Nel ribadire la funzione compensatrice del sogno (e dell'inconscio in genere) nei confronti dell'atteggiamento conscio, Jung ha qui l'occasione di precisare meglio il significato di compensazione, rispetto al concetto, pur prossimo, di complemento. «Il concetto di complemento è troppo angusto ed è insufficiente a spiegare le funzioni dei sogni, perché designa un rapporto in cui due cose si completano a vicenda in modo più o meno meccanico. Compensare, viceversa, significa bilanciare e comparare differenti dati o punti di vista, in modo da produrre un aggiustamento o una rettifica» (132).

(131) Ibid. p. 286.

Così come parliamo di un «inconscio personale» e di un più profondo strato dell'inconscio che chiamiamo «inconscio collettivo», distinguiamo «grandi» sogni e «piccoli» sogni. I primi risaltano e colpiscono per la loro forma, spesso dotata di una forza poetica, di una bellezza plastica: si producono durante le fasi critiche della vita, l'infanzia, la pubertà, l'età di mezzo, e in prossimità della morte. Non si dimen-

(132) Ibid. p. 288.



(133) ibid. p. 292.

(134) ibid. p. 294-95.

(135) ibid. p. 295.

ticano. I secondi tengono invece della quotidianità e delle vicende personali e si dimenticano facilmente. I primi provengono dall'inconscio collettivo, i secondi dall'inconscio personale. Per l'interpretazione dei piccoli sogni basta determinare il contesto; per l'interpretazione dei grandi, bisogna ricorrere ai paralleli mitologici (133).

Quanto alla forma dei sogni, Jung suggerisce in questo saggio che i sogni presentano generalmente la struttura di un dramma, in quattro fasi (134).

Fase I. **Presentazione** del luogo, dei protagonisti, qualche volta del tempo dell'azione: «camminavo per strada, con il mio amico X; era notte».

Fase II. **Sviluppo della trama**: «In lontananza apparve un'auto, che si avvicina rapidamente. Ondeggiava paurosamente e dava l'impressione che il guidatore fosse ubriaco».

Fase III. **Culmine (o «peripeteia»)**: «A un tratto mi trovai dentro quell'auto ed ero io quel guidatore ubriaco. Solo che non ero ubriaco, ma stranamente insicuro, perché era come se dovessi guidare senza volante. Non potevo più controllare la macchina, che procedeva veloce, e andai a sbattere contro un muro».

Fase IV. **Soluzione (o «lisi»)**: «Mi accorsi che il muso della macchina si era fracassato. Era una strana macchina, che non conoscevo, non era la mia. Io ero illeso. Pensai con disagio alla mia responsabilità» (Vi sono certi sogni in cui questa fase manca, e ciò può avere un preciso significato, che non è qui il caso di discutere).

L'ultima fase mostra la soluzione che il sognatore (inconsciamente) «cerca». In questo caso si trattava di un uomo che aveva perso la testa in difficili situazioni familiari e non voleva che le cose si spingessero ancora oltre. « Questa divisione in quattro fasi si può applicare senza troppa difficoltà alla maggior parte dei sogni che si incontrano in pratica — il che sta ad indicare che in genere i sogni hanno una struttura «drammatica» (135), cioè sono dei « dramata ».

## CONCLUSIONE

Con l'esame di questo saggio (1945-48) ci sembra completa l'analisi storica della dottrina junghiana dei sogni. Riferimenti ai sogni sono disseminati lungo lo arco di tutti i volumi dei «Collected Works» finora pubblicati e che abbiamo avuto modo di consultare. Ma quelli da noi esaminati ci sembrano i saggi e i punti essenziali. Se di questi ultimi qualcuno ci fosse sfuggito, ci giungerà gradita qualunque segnalazione da parte dei colleghi. Di proposito abbiamo tenuto fuori della nostra analisi gli interventi colloquiali di Jung a proposito dei sogni, quali seminar! e conferenze, che peraltro ci sembra abbiano sempre, nelle trattazioni da noi esaminate, il loro ancoraggio dottrinale. E' il caso, ad esempio, dei due volumi dei «Dreams» (1929-30), delle «Tavistock Lectures» (1935), e dei «Kindertraumseminar» (1938-39).

## BIBLIOGRAFIA

- Jung C. G. - «**The Analysis of Dreams**» (1909) in: Collected Works, vol. 4, pp. 25-34.
- Jung C. G. - «**On the Significance of Number Dreams**» (1910) in: Coll. Works, vol. 4, pp. 48-55.
- Jung C. G. - «**Morton Prince, The Mechanism and Interpretation of Dreams; a critical Review**» (1911) in: Coll. Works, vol. 4, pp. 56-73.
- Jung C. G. - «**The Psychology of Dreams**» (1916) In: Collected Papers on Analytical Psychology, London, 1916; e in: General Aspects of Dream Psychology, Coll. Works, vol. 8, pp. 237-48.
- Jung C. G. - «**Analytical Psychology and Education** » (1924) Lecture Two, in: Coll. Works, vol. 17, pp. 81-107 (trad. ital.: Psicologia Analitica ed Educazione, II conferenza, in: Psicologia ed Educazione, Roma, Astrolabio, 1947, pp. 31-66).
- Jung C. G. - «**The practical Use of Dream-Analysis** » (1931) in: Coll. Works, vol. 16, pp. 139-62 (trad. it.: L'applicabilità pratica dell'analisi dei sogni, in: C. G. Jung, «Realtà dell'anima», Torino, Boringhieri, 1963, pp. 64-92).
- Jung C. G. - «**Individual Dream Symbolism in relation to Alchemy**» (1936) in: Coll. Works, vol. 12, pp. 39-213 (trad. it.: Psicologia e Alchimia, Parte II, Roma Astrolabio, 1950).

Jung C. G. - « **Religious Ideas in Alchemy**», (1937) in: Coll. Works, vol. 12, pp. 215-463 (trad. it. Psicologia e Alchimia, Parte III, Roma, Astrolabio, 1950). Jung C. G. - «**General Aspects of Dream Psychology**» (1928) revised 1948, in: Col. Works, vol. 8, pp. 237-80. Jung. C. Q. - «**On the Nature of Dreams**» (1945) revised 1948, in: Coll. Works, vol. 8, pp. 281-97.

# Introduzione allo studio del sogno (\*)

*Ernst Bernhard*

Sento innanzi tutto il dovere di ringraziare la Società psicoanalitica italiana e in special modo il suo presidente dott. Edoardo Weiss per avermi offerto la possibilità di uno scambio di idee. Considero un onore particolare il compito che mi è stato assegnato, e lo adempio con vero piacere. L'essere passato attraverso la scuola freudiana prima e attraverso quella junghiana poi ha fatto sì che forse più di ogni altro psicoanalista io mi sia posto il problema del vicendevole completamento dei due indirizzi: reputo sia mio compito personale tentare un'integrazione reciproca fra queste due concezioni della psicologia del profondo. Mi sono sempre molto rammaricato e vergognato dell'indegna barriera sorta fra le due schiere di psicologi, la quale, scindendo l'indagine in due campi, ha reso impossibile uno scambio di idee in forma accademica spregiudicata e naturale. Le ragioni che stanno all'origine di tale situazione, situa-

zione impossibile e indegna di una scienza e segnata dalla scienza psicologica del profondo, non vi è dubbio che dovrebbero essere a loro volta oggetto di analisi.

L'incontro col dott. Weiss mi ha permesso di conoscere un collega privo di pregiudizi, aperto e coraggioso, che condivideva i miei sentimenti e le mie opinioni.

Nelle due conferenze da lui tenute il dott. Weiss ha gettato le basi per la progettata collaborazione e, mi sembra (a quanto ho potuto rilevare dal manoscritto che gentilmente egli mi ha fatto leggere), lo ha fatto in maniera chiara e convincente. Già nella seconda conferenza, e specie nel dibattito che le tenne dietro, si ebbe un primo scambio di idee; il dott. Weiss mise in rilievo come nella psicologia di Freud e nei suoi propri lavori si rinvengano le radici della dottrina junghiana relativa alle duplice possibile interpretazione dei sogni: «sul piano del soggetto» e «su piano dell'oggetto».

Ma più desidero sobbarcarmi a questa impresa i farvi gettare uno sguardo alla psicologia junghiana e più mi trovo imbarazzato. Non che io tema che possano difettare l'oggettività, l'amore, la pazienza e la costanza necessarie per colmare e appianare con forze concordi il solco, così profondo e antico, che divide le due scuole. Sono convinto che l'importanza della materia e l'interesse concreto ci aiuteranno superare certi punti morti. Mi preoccupa piuttosto problema della forma e del materiale da scegliere per rendervi familiare qualche elemento essenziale de psicologia junghiana.

Posso abordare questo problema nel vostro stesso campo. Proprio Freud postulò la necessità che siano rivissute impressioni scomparse, cosa che non possa essere sostituita da una comprensione razionale o un semplice ricordare. Nella psicologia junghiana pericolo di operare con concetti non vissuti è ancora più grande, perchè essa è ancor più differenziata di quella freudiana. Mi è riuscita dunque difficile la novità di un materiale atto a prevenire che il nostro scambio di idee finisca in una discussione meramente

intellettuale intorno a fenomeni e a concetti psicologi. Dovetti scegliere un materiale e una forma di esposizione che recassero meno concetti che fatti, cioè a dire che fossero piuttosto una viva raffigurazione della vita dinamica dell'anima umana. A questo fine ho scelto una serie di sogni portatimi da una mia paziente nel corso di tre mesi di analisi. Naturalmente questo non è che un frammento, un frammento in ogni modo che costituisce un materiale in sé concluso, dato che comincia col principio del trattamento psicoanalitico e termina con la scomparsa dei sintomi, rivelando uno sviluppo psichico abbastanza definito. D'altro canto io ho scelto questo caso perché esso concerne la prima metà della vita, in cui domina il problema sessuale, anche se la psicologia junghiana rivela in modo più genuino le sue peculiari proprietà nella seconda metà della vita.

Ma io ho voluto scegliere appunto quella fase che nella vostra cerchia è oggetto di maggiore considerazione, dimostrando ancora una volta la mia intenzione di presentarvi, con la mia scelta, non già un saggio di trattamento junghiano, bensì un materiale che più di ogni altro si presti al nostro scambio di idee.

Mi accingo dunque a esporre la serie dei sogni, circa 30, ma è ovvio che non mi sarà possibile interpretarli esaurientemente, dato che le mie conferenze saranno di necessità limitate. E del resto non sarei nemmeno in grado di farlo, poiché mi mancano a questo fine le necessarie associazioni della paziente, che a suo tempo io curai mirando unicamente al successo terapeutico. E questo è un altro motivo che mi obbliga a servirmi di un'altra guisa di interpretazione, la quale si attiene alla dinamica propria della serie dei sogni, e fa uso di un simbolismo in certo qual modo oggettivo. Immaginate che le associazioni della paziente siano in parte sostituite da associazioni che dovrebbero presentarsi quasi ad ogni uomo. Ma intanto, perché possiate seguirmi davvero, dovrete temporaneamente abbandonare il simbolismo freudiano e la tesi che i sogni rappresentano desideri alterati dalla censura. Nel corso della mia espo-

sizione vi spiegherò in quale senso queste vedute hanno diritto di esistere. Studiatevi il più possibile di considerare con me le immagini del sogno con animo semplice e spregiudicato, e presupponete soltanto che il sogno sia una **comunicazione** che noi riceviamo da un'istanza la quale abbia in ogni caso la facoltà e la volontà di fare tale comunicazione. Codesta istanza ci comunica, in un linguaggio figurato, da decifrarsi, cose importanti.

E ora posso finalmente iniziare la relazione vera e propria. Si tratta di una paziente di 35 anni che si consultò parecchi anni fa a causa di una grave insonnia. Era stata quattro anni in cura da medici diversi, senza trarne alcun giovamento. All'incirca da allora aveva preso l'abitudine di coricarsi verso le 9 di sera, che solo così poteva semmai riuscire a trovar sonno. Tutti i suoi conoscenti erano a conoscenza del fatto che ella non poteva partecipare ad alcun divertimento serale o notturno. Aveva fatto uso di diversi sonniferi con vario effetto. Da parecchi mesi si turava le orecchie con l'ovatta Oropax, perché i rumori la disturbavano meno. Venne da me col marito, ch'era di 8 anni più vecchio di lei. Questi era molto preoccupato; tutti e due erano in preda alla disperazione. La paziente era completamente all'oscuro del fatto che esistesse la possibilità di una terapia psicoanalitica, e chiedeva a tutti i costi una medicina o un trattamento fisico che finalmente la guarisse. Temeva soprattutto di poter perdere il marito per via della malattia che non le lasciava tregua, e sembrava molto affezionata a lui. Dopo un primo colloquio d'indole generale le consigliai di porre attenzione ai suoi sogni ed eventualmente di scriverli. E qui colgo l'occasione per mettervi a conoscenza di un atteggiamento fondamentale della pratica analitica junghiana, atteggiamento che naturalmente non deve diventare uno schema: noi rinunciamo in un primo tempo, nel limite del possibile, a procurarci delle conoscenze personali sul caso che abbiamo davanti, si da evitare di usargli violenza in qualsiasi modo e di comprimerlo in un sistema troppo rigido: lasciamo, per dir così, che l'inconscio stesso ci istruisca

e ci guidi. Voglio dire che l'inconscio, se noi tentiamo in tal modo di consultarlo, e cerchiamo di dargli la massima considerazione, risponde sicuramente. Certo, anche nella tecnica freudiana si prende un atteggiamento di vigile attesa, ed è stato proprio Freud che a questo proposito ha parlato di un'attenzione di intensità uguale, che l'analista rivolge indistintamente a tutto ciò che il paziente gli offre: il termine usato da Freud «gleichachwebende» Aufmerksamkeit» è invalso nella terminologia psicoanalitica. Tuttavia nella pratica psicoanalitica junghiana l'atteggiamento mentale è sostanzialmente diverso, conformemente alla diversa valutazione del materiale onirico e della funzione dell'inconscio in genere. Nella seduta successiva la paziente portò infatti i seguenti sogni, sogni che aveva fatto la notte prima.

1) Mi trovavo in una rimessa buia in compagnia di un uomo mio coetaneo, che non conoscevo. Cercavo di raccattare del bucato per lavarlo. Improvvisamente entrò una vecchia, chiedendo che cosa stavamo facendo, e si mise a gridare. Le risposi di chetarsi, che avevamo ottenuto il permesso di rimanere lì, avendo preso in affitto la rimessa. Allora si rabbonì e cortesemente ci offrì il suo aiuto.

2) Mi cavo dall'orecchio l'ovatta Oropax.

Avremmo dunque ottenuto dall'inconscio, in risposta alle nostre domande, un primo cenno indicativo sulla situazione. Cerchiamo ora di analizzarlo nel modo sopra indicato. La paziente stessa avverte che il sogno si riferisce alla nuova situazione analitica, e noi accettiamo l'associazione. Il secondo sogno, riferendosi così chiaramente al suo sintomo, corrobora la nostra convinzione. L'asserzione di Freud che diversi sogni fatti nella stessa notte trattano lo stesso problema abbiamo potuto verificarla anche noi nella pratica quotidiana. Questa conoscenza ci porta spesso sulla giusta traccia. Il lavoro avviene dunque in una rimessa buia. E' comprensibilissimo che per il momento alla paziente manchi ancora la luce della conoscenza. Comunque, si è già trovato un vano magari non ancora ben differenziato, che è una **delimitazione nei confronti dell'esterno**, un vano in cui è ora pos-



sibile, indipendentemente da influenze esterne ed estranee, affrontare il **proprio** problema. Con la scena onirica del mettersi a raccattare il bucato, e col contegno di fronte alla vecchia, il sogno ci indica che la paziente prende parte attiva al lavoro analitico. Inoltre il sogno indica il punto preciso in cui deve iniziare il lavoro analitico, giacché il bucato è una chiara allusione al bisogno di lavare il proprio atteggiamento rispetto all'intimità sessuale. In un sogno successivo, che accenno qua anticipando la mia esposizione futura, la biancheria di dosso appare pulita, rivelando così che l'atteggiamento rispetto alla sessualità ha subito un mutamento in seguito al manifestarsi di ricordi infantili riguardanti la sessualità e alla riesperimentazione dei relativi episodi nella vita della propria anima. In questo lavoro di pulizia la figura dell'uomo suo coetaneo sembra avere una parte importante. Pare che la sua presenza sia indispensabile per un lavoro di bucato, anche se egli non vi prende parte attiva. Muovendosi nell'ambito della concezione freudiana si dirà certamente che quest'uomo rappresenta l'analista. E l'interpretazione è giusta in quanto quella immagine è stata provocata dalla comparsa dello psicoanalista nella vita della paziente. Ma l'uomo sconosciuto non è lo psicoanalista in persona.

Secondo la nostra esperienza, il sogno avrebbe indicato la persona dello psicoanalista se lo avesse fatto apparire tal quale egli è in realtà.

Vi mostrerò più tardi dei sogni in cui la persona dello psicoanalista appare nel suo vero aspetto, e allora soltanto può porsi il problema se tale immagine onirica debba interpretarsi sul piano del soggetto o sul piano dell'oggetto. Tale problema, come abbiamo potuto stabilire la volta scorsa, può esprimersi così la persona che appare nel sogno è l'espressione simbolica di una qualità dello stesso sognatore (interpretazione sul piano del soggetto), o corrisponde a un atteggiamento, a un aspetto, non sufficientemente cosciente, della reale persona sognata (interpretazione sul piano dell'oggetto)? In questo secondo caso occorre poi considerare e

sua volta se l'idea che il sognatore si è formato nel sogno di quella persona sia in verità giusta e giustificata, quasi sia una comunicazione oggettiva. Ma nel nostro caso è inutile porsi un tale quesito, che la persona sognata è sconosciuta alla sognatrice e anzi non esiste nemmeno realmente. Per noi, data la nostra concezione del sogno, è pacifico che si tratta di un'immagine interna della paziente. Il che ci obbliga però a indagare se tale immagine sia stata suscitata da una persona esterna, o viceversa, sia stata proiettata. Nel nostro caso abbiamo già messo in chiaro che la figura dell'uomo sconosciuto è stata provocata dallo psicoanalista, col che l'inconscio ci indica chiaramente quale parte questi assuma nel processo di sviluppo della paziente.

Ricapitolando quanto abbiamo detto finora della paziente, il sogno le manifesterebbe che mercé l'incontro con lo psicoanalista è apparso a lei un aiuto virile, ancora sconosciuto, che le è coetaneo, e non è dunque un'istanza del tipo dei genitori, e perciò le rende possibile di far piazza pulita della nevrosi. L'apparire di questo soccorritore interno si esprime chiaramente nella veglia nel senso di fiducia che la paziente prova per il lavoro analitico, per la nuova possibilità che le si offre di concentrarsi e di intraprendere qualcosa, il che la riempie di curiosità (ed ecco perché nel sogno quella figura maschile le è sconosciuta). Nei sogni delle donne che già parecchie volte hanno fatto l'esperienza interna di questa guida, la figura appare come una figura maschile che, pur non esistendo nella realtà, esse sentono familiare. Ci siamo così imbattuti in quella immagine, che rappresenta la relazione fra l'Io e l'inconscio, che Jung ha descritto sotto il termine di «anima», («animus» nelle donne).

Torniamo ora al sogno. La solidità del nuovo vano deve dimostrarsi ancora una volta: la vecchia entra nella rimessa, manifesta dei sospetti, e vuole disturbare il lavoro. La paziente associa a questa immagine ricordi che si riferiscono alla madre, la quale la trattava con molta severità, non le concedeva alcuna libertà, e cercava di toglierle ogni possibilità di sva-

go e di divertimento. L'immagine della vecchia ha dunque relazione con la madre. Si tratta peraltro di una immagine del tutto impersonale, al pari di quella dell'uomo. Secondo l'interpretazione junghiana non si tratta quindi di una alterazione onirica dell'immagine materna, bensì dell'immagine generale, interna, della madre (il cosiddetto archetipo della madre), che si è attivata nella paziente, ed esattamente nella maniera che il sogno indica. La vecchia è, secondo anche la nostra esperienza in materia, la rappresentazione dell'inconscio considerato globalmente. Detto inconscio può essere assai pericoloso per l'individuo, e può finanche condurlo, distrutturando l'io, alla psicosi. Ma proprio il sogno in questione ci fa comprendere che l'inconscio, dopo una certa opposizione, può anche mostrarsi soccorrevole, aiutandoci, come in questo caso, a fare il bucato.

I suoi contenuti sono le immagini interne, che esso sembra alla fine disposto a offrire alla paziente quale materiale di lavoro, senza incalzarla e senza dar luogo a un allagamento che potrebbe sommergere l'io. L'episodio onirico della vecchia indica dunque il conflitto attraverso il quale la paziente deve passare per riuscire effettivamente alla catarsi. La decisione è stata presa: la sognatrice ha risposto di aver preso in affitto la rimessa. Vale a dire, la paziente è disposta a pagare il prezzo di tale catarsi, è disposta a investire libido, che per lo più viene sottratta ad altri investimenti. Il pagamento importa sempre una rinuncia e rappresenta un impegno. Anche l'impegno al pagamento (in danaro) dell'analisi può avere lo stesso significato simbolico, ed esser prova che il paziente prende davvero sul serio il lavoro analitico. Nel caso di questa paziente l'episodio del sogno si riferiva in parte, come ci rivelarono le associazioni, a questo lato esterno del problema, lo dovetti discutere con la paziente il problema se ella potesse concedersi delle nuove spese per la cura.

E ora discorriamo ancora un po' intorno al secondo sogno iniziale della paziente. Siamo curiosi di apprendere se l'inconscio ha ancora da dirci qualcosa

sulla situazione iniziale. Il sogno è il seguente: Mi cavo l'ovatta oropax dalle orecchie.

Il sogno si riferisce palesemente all'insonnia della paziente, e alla cura cui essa si era finora sottoposta. Ci si accorge che tale cura è un trattamento meccanico, e ci si rinuncia. Con questa risoluzione la paziente dichiara di voler d'ora innanzi ricercare il senso dei sintomi e sottoporsi a una cura che si fonda su tale ricerca. Ma il sogno dice qualche cosa altro ancora, se poniamo mente al significato che ha nel primo sogno il mutamento di contegno della vecchia: la paziente si apre ora le orecchie, per prestare ascolto alla lingua delle immagini, che non sono più ostili, ma propizie.

Prima di passare all'esposizione della serie ulteriore dei sogni, vorrei discutere con voi un problema di carattere alquanto teorico, al fine di poter procedere più speditamente in seguito: alludo al problema del simbolismo freudiano. Sotto questo rispetto il secondo brevissimo sogno ci offre un'occasione assai buona. Secondo l'angolo visuale freudiano, credo che l'interpretazione sia, nel suo motivo fondamentale, evidente. L'orecchio significa il genitale femminile e l'allontanamento dell'oropax significa una liberazione del genitale per l'uso naturale. Il che, nel nostro caso, conferirebbe al sogno un senso possibile e pertinente alla situazione, e io per parte mia sarei senz'altro disposto a utilizzare anche questo significato, per allargare l'interpretazione esposta poco anzi, qualora la paziente mi avesse, con le sue associazioni, fatto un accenno qualsiasi a questa sfera. Non posso tuttavia familiarizzarmi col simbolismo assoluto di Freud. Non mi riesce facilmente comprensibile perché il sogno esprima il genitale femminile una volta con l'orecchio, un'altra volta, per fare un esempio, con un pozzo, e infine con un qualsiasi oggetto rotondo concavo. L'esperienza clinica non mi permette di risolvermi ad ammettere un'alterazione onirica, la quale si serva di un resto diurno casuale o di un'immagine mnemonica offerentesi casualmente, senza annettervi un senso particolare. Come ho potuto mostrarvi con qualche esempio, ogni minimo

particolare del sogno ci si rivela denso di un senso ben determinato. D'altra parte l'osservazione di Freud, osservazione che è stata verificata e confermata in mille e mille casi da ricercatori diversi e anche da me, secondo la quale ogni eventuale oggetto **può**, ma non **deve** di necessità, rappresentare un oggetto della sfera sessuale, non può non avere un fondamento reale. Per dirla in breve, io per parte mia credo che le cose stiano a questo modo:

Se si considera il sogno un commento alla situazione cosciente del paziente, essa si riferisce assai di frequente, com'è logico, a esperienze relative alla vita sessuale. E così ogni immaginabile rappresentazione del sogno può corrispondere agli organi e ai processi sessuali. Il genio di Freud ha scoperto tale relazione, ma gli è sfuggito il criterio di differenziazione delle cose sessuali. Egli se ne è servito come di una conferma dell'ubiquità della sessualità, e ha scoperto così una importantissima verità. Sarà bene che io vi illustri questo concetto con un esempio. Scelgo a questo scopo un sogno tolto dalla bella esposizione del Weiss « Elementi di psicoanalisi ».

Una donna, che si trova al quinto mese di gravidanza, sogna di trovarsi davanti a una casa mal costruita, la cui facciata presenta una lieve incurvatura. Teme che la casa possa crollare. L'immagine si cambia e diventa una botte di vino, e anche la botte presenta la stessa incurvatura della casa (la pancia della botte) e lo stesso pericolo di sfasciarsi.

Secondo la convincente interpretazione del Weiss, interpretazione che muove dal punto di vista freudiano, la paziente ha paura del parto. La censura onirica usa una volta la casa, un'altra volta la botte, per rappresentare la persona della sognatrice. Infatti la relazione fra la persona della sognatrice e la sua gravidanza da un lato, e l'immagine della casa e della botte dall'altro, è molto evidente. Il sogno indica inoltre chiaramente la preoccupazione della paziente per la sua gravidanza. Non voglio svalutare la interpretazione freudiana, ma mi sembra che la più particolareggiata comunicazione dell'inconscio sia

stata ivi trascurata. Tengo a dirvi, d'accordo col dott. Weiss, che anch'egli partecipa ora di questo punto di vista, e ch'egli stesso cercherebbe in questo sogno dei significati particolari più profondi, secondo i criteri che io vi ho esposto. La prima parte del sogno commenta la paura della paziente mediante l'immagine della facciata di una casa ch'è in pericolo di crollare. Si tratta dunque della parte esteriore, rivolta agli uomini della strada con le loro opinioni e i loro modi di vedere generali e collettivi. Per i fini didattici mi accontento di questo aspetto. L'inconscio dice dunque, mediante il sogno, che la paziente teme dal punto di vista dell'uomo della strada che il parto possa essere un pericolo e possa danneggiarla. Venendo a conoscenza di ciò la paziente riuscirebbe forse ad abbandonare quello atteggiamento nei confronti del suo problema e a mettersi in condizioni di guardare alla nascita del bimbo anche da un'altra prospettiva.

La seconda parte del sogno, stando all'interpretazione freudiana, non sarebbe che un doppione della prima parte. In realtà essa ci consente di gettare uno sguardo ulteriore alla situazione della paziente. Il vino, la bevanda inebriante, che scioglie le inibizioni, il dono di Dioniso, tende a versarsi sulla terra senza essere consumato. Questo è dunque il secondo motivo soggiacente alla paura che la paziente ha del parto.

Dopo questi due esempi, che abbiano appena sfiorati, torniamo alla discussione del simbolismo sessuale freudiano. Comprenderete allora quanti differenziatissimi enunciati della psiche intorno alla sessualità si siano dovuti ignorare perché avesse luogo l'immensa e geniale costruzione della dottrina freudiana.

Proseguirò oggi l'esame, iniziato la volta scorsa, della serie dei sogni. Abbiamo visto in che modo lo inconscio ci abbia illustrato nei due sogni iniziali la situazione della paziente. Il compito dell'analisi risie-

deva ora nel tradurre anche in pratica le indicazioni del sogno. Dall'analisi di ogni sogno scaturiscono infatti per noi dei compiti pratici: tanto il medico che il paziente debbono prendere posizione sia dinnanzi alla situazione interna che dinnanzi al mondo esterno. Solo se sia stata tentata questa realizzazione pratica, i sogni successivi mostreranno uno sviluppo graduale e costante del problema. La paziente doveva dunque afferrare con la coscienza il contenuto dei sogni, traendone le conseguenze pratiche del caso. In primo luogo doveva decidersi nuovamente, e per intima convinzione, all'accettazione dell'analisi. Inoltre, con quei primi sogni, essa aveva fatto la prima esperienza della funzione di guida e di aiuto propria dell'inconscio. Non di rado avviene che il sogno non solo ci indichi lo sfondo inconscio della situazione, ma ci dia per giunta delle dirette indicazioni su quanto ci conviene fare e in presente e in futuro. Data l'importanza della cosa vorrei farvi un esempio.

Una paziente venne un giorno da me in uno stato di grave disperazione, di cui io stesso non riuscivo a penetrare bene il senso. Le chiesi se avesse da riferirmi un sogno.

Essa aveva sognato di trovarsi su una strada bagnata, e che procedeva a stento su delle botti. La strada era quasi un ruscello. A un tratto le scivolò il piede sinistro nell'acqua che successivamente si prosciugò, lo le stavo accanto per aiutarla, e dopo aver riflettuto un istante le dissi: «Oggi farò con lei una cosa molto diversa dal solito». E, nel sogno, le feci osservare, come attraverso una specie di telescopio, la veduta di una magnifica regione alpina illuminata dal sole. Poi sempre in sogno, le mostrai, facendo io stesso le mosse che le sarebbe convenuto fare, come doveva distendersi prona su un piccolo carrello, in modo da risparmiare le forze ed avanzare senza bagnarsi. Io compresi il significato del sogno, e ottenni così una diretta indicazione pratica del come avrei dovuto comportarmi con lei.

Desidererei soffermarmi un poco su questo sogno, poiché anche in altri punti esso ci permette di intravedere importanti diversità pratiche fra le due procedure terapeutiche, la freudiana e la junghiana. Il

sogno inizia con la constatazione che lo psicoterapeuta si trova sulla stessa strada e nelle stesse difficoltà della paziente; il che corrispondeva alla realtà. Ad ogni modo il sogno indica che il medico ha già assunto la parte di guida e di soccorritore e che, nonostante le difficoltà, domina la situazione. Il fatto che in sogno la paziente fosse scivolata col piede sinistro nell'acqua fu per me un chiaro indizio che le sue maggiori difficoltà presenti risiedevano più nel suo intimo che nei suoi rapporti col mondo esterno. L'organo con cui si poggia sul saldo terreno della realtà è bagnato dall'acqua dell'inconscio. In seguito, avremo occasione di parlare esaurientemente della acqua quale simbolo dell'inconscio. Per ora dirò soltanto che, come mi ha rammentato il collega Weiss.

Lo stesso Freud usa questa similitudine allorché nelle sue lezioni parla dell'opera di trasformazione dello inconscio in dominio della coscienza. Freud paragona infatti quest'opera al prosciugamento delle Zuidersee: dove prima c'era acqua, vale a dire inconscio, c'è poi terra asciutta, vale a dire conscio o Io. Per quanto riguarda il valore simbolico della parte destra e della parte sinistra, Jung scorge nella parte destra una relazione dell'individuo col mondo esterno, colla coscienza e la mascolinità, e nella parte sinistra una relazione col mondo interiore, coll'inconscio e la femminilità. Naturalmente questi due simboli rispettivi dell'estroversione e dell'introversione non debbono diventare uno schema rigido. Nel caso in questione la considerazione del piede sinistro mi induce a supporre che la paziente trasferisce sul mondo esterno difficoltà intime, disturbi provenienti da timori inferiori, da immagini interne, più di quanto non giustificasse la situazione reale. Per trarla fuori da quello stato di angoscia nevrotica bisognava che io le offrissi per prima cosa un appoggio morale mercé una visuale che si elevasse al di sopra di una pura e semplice osservazione dei fatti concreti. Le alte montagne, sono la significazione simbolica dell'altezza spirituale.

Il sogno ci indica che era necessario anzitutto sorreggere la paziente in tal modo. Ma il compenetrarsi



nei più alti e arcani destini non bastava a risolvere la situazione. Bisognava che io le mostrassi in pratica come poteva muoversi nella realtà. Un sogno di questo genere è impegnativo per noi; esso anticipa lo atteggiamento che noi assumeremo. Così io dovevo anzitutto dichiararlo apertamente sotto quale rispetto mi trovassi io stesso nella sua situazione. In questo esempio potete scorgere distintamente il grandissimo e sostanziale divario che intercorre fra il modo di procedere nostro e quello freudiano. Secondo Freud è anzi proibito severamente di comunicare ai pazienti un qualsiasi fatto personale. Nell'analisi freudiana un comportamento siffatto turberebbe lo schermo bianco della traslazione. Naturalmente anche noi procediamo nel modo accennato soltanto se ci si da una indicazione precisa per agire così. E anche in questo caso il nostro comportamento si adatterà volta per volta alla situazione singola. Nel caso della nostra paziente bastò che io le dicessi:

«Lei sa che anch'io non sono in una situazione migliore della sua». Quindi dovevo indicarle quella prospettiva, che ci fa sentire come dietro al caos del momento si celi un ordine profondo e pieno di senso. Solo dopo aver fatto questo potevo addentrarmi nella situazione del momento e mostrarle, ancora col mio proprio esempio, in qual modo si può progredire, magari a poco a poco, ma senza sciupare le proprie energie.

Potrei narrarvi un gran numero di sogni che indicano in guisa di anticipazione allo psicoanalista l'atteggiamento da prendere nei confronti del paziente. Naturalmente è necessario esercitare una critica cosciente su quanto il sogno ci comunica, si da accertare che un nostro indirizzo non sia per caso errato e bisognoso di rettifica.

A illustrazione di questo comportamento, un bellissimo esempio vi è stato riferito dal dott. Weiss nella sua seconda conferenza. Alludo a quel sogno in cui il padre di un suo paziente lo aveva invitato a salire nella propria vettura, ch'egli stesso guidava, mentre il paziente non poteva neanche vedere lo psicoanalista, che prese posto dietro il padre e lui. L'inter-

prelazione e le decisioni pratiche prese in conseguenza dal collega Weiss, combaciano perfettamente con quello che avremmo fatto noi stessi. E infatti, come ho appreso dal dott. Weiss, l'aver egli compreso e realizzato il sogno fece fare un gran passo avanti all'analisi.

Dopo questa breve digressione, che vi ha lumeggiato un divario tipico fra le procedure delle due scuole, torniamo al nostro caso.

Consolidata, grazie alla realizzazione dei due sogni iniziali la situazione analitica, l'inconscio ci fornì un altro sogno.

La paziente raccontò:

«Camminavo in compagnia di parecchia gente, probabilmente facevamo una gita in montagna. In ogni caso si saliva su per un monte erto; gli altri erano già arrivati alla vetta, ma io non riuscivo a salire così rapidamente, e mi chiedevo di continuo se anzi sarei riuscita ad arrivarvi: era molto difficile. Dietro di me veniva ancora un uomo; notai che anche lui stentava molto. Finalmente fummo in cima, l'altra gente era sparita, e io ero sola con quell'uomo. Quindi ci trovammo entro un rifugio; era alquanto buio e non c'era anima viva. Per cui mi misi a gridare. Dal rifugio uscì un uomo e il mio compagno ordinò del vino, invitandomi a bere con lui; ma io rifiutai ringraziando».

Di questo sogno considereremo soltanto quegli elementi che possano farci capire le caratteristiche della psicologia junghiana. Vediamo che la paziente procede già, seppure con gran fatica, alla nuova via. La libido ha trovato una nuova direzione. La gente che è arrivata in cima prima di lei sono i nostri cari vicini, dei quali supponiamo sempre che tutto ciò che è arduo per noi sia un'inezia per loro. Ma stavolta la paziente non si lascia scoraggiare, per quanto la strada sia molto erta e difficile. Finalmente arriva in cima. Ma che cosa significa la cima? Ritengo che rappresenti un livello psichico più alto, che si eleva al di sopra del piano della collettività indifferenziata, vale a dire rappresenti l'arrivo a un modo di vedere individuale, analogo alla rimessa del primo sogno, che aveva anch'essa una funzione isolatrice. Dietro alla immagine della collettività indifferenziata stanno le

immagini dei genitori o, con altra espressione, il Super-lo. Com'è naturale, non appena lei stessa arriva in cima l'altra gente scompare. Anche il compagno sconosciuto compare in questo sogno; in un primo momento la segue nella ripida ascensione; poi le si avvicina come suo compagno naturale e la invita a bere con lui del vino. Qui appare l'elemento centrale del sogno. La paziente stessa lo avvertì chiaramente, e infatti, dopo avermi narrato il sogno, si chiese perché mai avesse rifiutato.

E' un fenomeno quasi tipico che all'inizio dell'analisi la situazione nevrotica si fissi su un problema ben determinato e facile ad afferrarsi. Nella vita conscia del paziente questa particolare costellazione psicologica si esprime in un sentimento di tono piuttosto elevato, un sentimento di speranza e di fiducia nella prossima guarigione, pur nella simultanea consapevolezza dell'ostacolo non ancora superato. La nostra esperienza ci dice che il significato profondo di questo fenomeno è che il paziente ha preso un atteggiamento che si dimostrerà nel lavoro analitico successivo. Ci converrà perciò analizzare ancor più particolareggiatamente tale problema. Un lato ci è subito chiaro: l'episodio vuol significare che alla paziente è stato impedito di godere il vino della vita: il che, ovviamente, significa più che il non aver goduto il puro e semplice atto sessuale. L'altro lato è facile a comprendersi. Procurai di spiegarvi, la volta scorsa, che l'uomo sconosciuto è un'immagine la quale, pur essendo suscettibile di proiezione, è tuttavia una realtà psichica interiore; il cosiddetto «animus» di Jung. L'unirsi con l'animus significa una profonda influenza di questo sulla persona. Nel sogno della nostra paziente l'animus esprime evidentemente una visione della vita secondo la quale ci si dovrebbe aprire ai piaceri della vita. Questo principio a lei ancora sconosciuto (l'uomo sconosciuto) la vuole compenetrare di sé, per liberarla dall'inibizione nevrotica che le nega la vita. E qui possiamo vedere come i fenomeni della vita sessuale possono alla loro volta assumere un significato simbolico. Se il sogno si fosse concluso con un vero e proprio

rapporto sessuale fra la paziente e quella immagine di animus, ciò avrebbe significato che la paziente era stata effettivamente compenetrata dalla nuova sensazione vitale e che, sotto questo rispetto, era guarita.

Potrete ora comprendere quale può essere il significato simbolico di un sogno in cui una donna subisce una violenza sessuale da parte del padre. Il significato può essere che quella donna, contro la sua volontà, e in contrasto con la sua individualità, è posseduta e soverchiata dalle idee collettive rappresentate dai principi e dalle concezioni, conscie o inconscie del padre. Un'interpretazione di tal genere —voglio dirlo espressamente— non esclude per nulla l'interpretazione sessuale immediata, che accetto a sua volta pienamente. Gli elementi e le esperienze della prima infanzia sembra indichino il punto in cui quelle immagini, che in seguito divengono più o meno autonome, furono stabilite e sono convinto, per esperienza personale, che l'analisi in senso freudiano può in quegli strati profondi modificare tali immagini interne autonome, liberando l'individuo dalla loro soverchiante potenza. Ma il procedimento è quello per cui il paziente è tenuto ad associare e a rivivere gli episodi della prima infanzia. Ma l'analisi junghiana ci offre anche un'altra possibilità: la cosiddetta immaginazione attiva.

Mi propongo di ritornare su questo argomento in seguito e di illustrarlo con degli esempi. Torniamo ora alla nostra paziente. L'ultimo sogno ci ha rivelato qual era il nucleo centrale del suo problema. La nostra esperienza ci dice che possiamo aspettarci dai sogni successivi che essi ci diano informazioni più precise su questo punto.

La paziente portò infatti il sogno seguente:

« Andavo in tram, nella mia città natale, e attraversavo luoghi conosciuti, che mi erano cari. Speravo che il tram svoltasse per la strada dove abitava il mio amico. Ma il tram non fece altro che passare accanto a quella strada, e poi imboccò una via parallela. La via era in forte pendenza, e il tram andava giù a grandissima velocità, tanto che io temetti che potesse

succedere qualche disgrazia. Pensavo fra me: «Se ora il freno non funziona, precipiteremo in acqua». Ma il tram continuò a scendere senza che succedesse nulla, attraverso campagne e colline, io pensavo: «Questi paraggi non mi sono noti del tutto, per quanto lo abbia dimorato qui per molto tempo». Quindi, d'improvviso, mi trovai in una camera da letto dove sembrava esserci un grande disordine; specie i letti erano tutti all'aria. Probabilmente c'era anche un uomo, a cui domandai dove si trovava sua moglie. Mi rispose che non c'era. La situazione non era molto limpida; la mia domanda lo aveva un po' imbarazzato. Gli domandai se non era per caso partita, e così dicendo pensavo a una mia governante dell'infanzia».

I motivi per cui aveva «rifiutato il vino» risiedevano dunque nel suo passato, in avvenimenti accaduti nella sua città natale; aveva allora una ventina di anni. La strada che il tram percorre conduce prima a un'avventura con un suo amico, di cui essa comincia a raccontare. Ma che significato ha la strada parallela in cui la conduce l'inconscio? Risultò trattarsi di un'avventura parallela, avuta poco prima dell'altra, e che le riusciva assai più spiacevole raccontare che non l'altra. Si trattava di un amore non ancora superato, che l'aveva ferita gravemente. La paziente non voleva che lo si toccasse. Ma ora che le era tornato alla memoria, il suo ricordo la travolgeva con la stessa rapidità con cui nel sogno correva il tram. Stava quasi per essere inondata da quei ricordi e per perdere il suo equilibrio — il tram stava per precipitare nell'acqua. Ma nel corso della discussione riuscimmo a ottenere nuove vedute intorno a quegli avvenimenti, così che essa poté vederli sotto un'altra luce. Alla fine apparve chiaro che in effetti la paziente non conosceva per nulla quegli aspetti della sua sorte, sebbene essi avessero riempito gran parte della sua vita, all'esterno e allo interno. La discussione di questo sogno la fece progredire di un bel tratto nell'analisi, ed essa acquistò un nuovo sentimento di sé, ricuperando la parte della sua psiche ch'era rimasta attaccata a quello amore. Comune ai due avvenimenti era il fatto che ambedue erano accompagnati da un sentimento di colpa e di paura nei confronti della madre.

La seconda parte del sogno ci conduce ad un tratto

più innanzi e ci rivela che altre cause si nascondono dietro la sua rinuncia al vino. Sulla governante essa associò che il padre aveva di certo avuto una relazione intima con lei; comunque, la madre aveva espresso in presenza dei bambini questo sospetto. Dietro alle sue avventure amorose stava dunque una identificazione col padre. E' inutile che io mi soffermi ulteriormente nell'analisi di questo sogno. La paziente somigliava molto al padre, e tutti e due erano sottomessi alla madre. I rimproveri che questa muoveva al padre per i suoi «piaceri» perseguitavano inconsciamente anche la mia paziente, ogni volta che essa si abbandonava ad avventure di tal genere. L'ora analitica fu spesa a liberare il concetto che essa aveva del padre dal deprezzamento che ne aveva fatto la madre e a portarlo in una nuova luce. E a questo fine fu necessario ricorrere, per ampliare il meccanismo edipico, alla teoria dei tipi psicologici di Jung. Non posso esporvi, in questa sede, quella teoria; ma posso tuttavia rendervela un po' familiare. Nel nostro caso madre e figlia appartenevano a tipi opposti: la madre apparteneva al tipo in cui prevale il pensiero, la figlia al tipo in cui domina il sentimento. La tirannia che la madre esercitava sulla figlia non si limitava alla sfera degli istinti, ma si estendeva anche al modo di valutare i diversi tipi. Privilegiando la funzione «pensiero», la madre deprezzava il sentimento della figlia, costringendola a svalutare e a vivere in contrasto con la propria individualità, e cioè a disprezzare le sue possibilità migliori, che pertanto non potevano svilupparsi. Ma veniamo ora ai due sogni successivi; sono della stessa notte. Il primo è questo:

« Passeggiavo sulla spiaggia insieme con una mia vecchia amica. L'aria era chiara, il sole splendeva. Eravamo vestite di bianco. Mangiavamo dei dolci. A un tratto vedemmo che c'era una sommosa; ma non ce ne curammo e proseguimmo indisturbate il nostro cammino, io dissi alla mia amica: «E' veramente piacevole non dover parlare sempre, ma solo quando ne abbiamo voglia».

L'acqua minacciosa del sogno precedente, nella quale stava per cadere, è diventata il mare, immagine dell'inconscio collettivo, dal quale sorsero un giorno tutte le differenziazioni. Il pericolo è scomparso, grazie all'acquisizione di un nuovo livello di consapevolezza, simboleggiato dal chiarore solare, e la paziente, che in realtà sente di essere molto migliorata, gode già del frutto del suo breve lavoro, ma non si è ancora occupata sufficientemente del suo problema. Non presta attenzione alla sommosa, cioè al luogo dove qualcosa si agita nella sua anima, che dovrebbe suscitare il suo interesse. Anche la conversazione che ha con l'amica indica chiaramente la situazione psicologica; del resto, dalle sue associazioni risultò evidente che essa nascondeva dei pensieri e che voleva parlare soltanto quando ne aveva voglia. E per quella volta io glielo permisi, visto il bel lavoro che aveva fatto in precedenza, per non esigere troppo dalla sua natura timida e pudica, e non provocare in lei un «transfert» negativo.

Ma ecco l'interessantissimo procedimento con cui il sogno successivo porta il problema:

«Sedevo su un divano, con mio marito, in una stanza. All'improvviso entrò la mia donna di servizio, e io le dissi che oggi non c'era bisogno che venisse, che tutto era ancora in ordine. La donna aveva un aspetto del tutto diverso dal solito, il suo viso era più bello che in realtà. Rispose che voleva restare egualmente. Quindi mi trovai sola nella mia stanza da pranzo, c'era poca luce, e io ero agitata, pensando dove potesse essere rimasto così a lungo mio marito. Voleva fare il bagno al piano di sotto. Presi delle compresse profumate da sciogliere nel bagno; feci per portargliele, ma mi sentivo poco sicura».

Il sogno mostra chiaramente dove risiedesse il problema che le era sgradito trattare: nel rapporto con suo marito, che in questo caso è da interpretarsi sul piano oggettivo. Dapprima essa sedeva con lui sul divano, come se niente fosse. A questo punto accade un fatto assai curioso. La donna di servizio, intesa in senso soggettivo appare all'improvviso. La paziente non ha nemmeno preso coscienza

del fatto che la relazione con suo marito ha bisogno di un lavoro di revisione. Scorgiamo qui lo stesso motivo del sogno precedente, in cui la paziente pensava di non doversi curare della sommossa, reprimendo le associazioni. Ma la donna di servizio, nella quale ravvisiamo, sotto altro aspetto, la vecchia del primo sogno, sembra saperla più lunga di lei: è un'immagine dell'inconscio che le viene in aiuto, come nel primo sogno. Essa dunque non se ne va. Il cambiamento operato dal sogno, il viso più bello che in realtà, vuol significare alla paziente che quella istanza, in lei, è ancor più preziosa di quanto essa supponga realmente. Dopo questo preludio, il sogno palesa quindi il disturbo che esisteva nel suo rapporto col marito, disturbo che si cela sotto la superficie apparentemente innocua della scena del bagno. Questa scena contiene una parte capitale di un ricordo infantile, la morte del padre. Il bagno e l'appartamento del padre si trovavano in realtà sul piano sotto alla sua stanza, e suo padre morì improvvisamente in quella stanza da bagno, quando lei aveva 12 anni, in seguito ad attacco apoplettico. Era stato per lei un avvenimento terribile. Si trattava dunque di una sopravvivenza dei sentimenti suscitati in lei da quell'avvenimento. Quei sentimenti erano stati trasferiti sulla persona del marito. E ora che l'inconscio li aveva fatti sorgere bisognava prenderne coscienza. Il significato del transfert è evidente; ci basterà attenerci a quanto ci insegna Freud per comprendere che la paziente ha trasferito sul marito il conflitto di ambivalenza nei riguardi del padre. Infatti essa dimostrava un'eccessiva preoccupazione per la salute del marito e si agitava esageratamente a ogni sua malattia: temeva di perderlo. Ma in sede pratica, nella situazione del momento, non bisognava discutere su quel conflitto infantile di ambivalenza, io non feci altro che attenermi all'indicazione del sogno. Quella scena, su cui non desidero fermarmi oltre, non indicava altro che il trasferimento sulla persona del marito del trauma psichico occorso per la morte del padre. E infatti discorremmo a lungo su quell'epi-



sodio, ed essa comprese che i timori nei riguardi del marito dipendevano dal sopravvivere nell'inconscio del trauma infantile. Dopo di che essa si sentì molto sollevata, i rapporti psichici con suo marito migliorarono e la paura di perderlo non comparve più. A questo miglioramento contribuì il fatto che nel nostro lavoro noi prendemmo in esame anche il punto seguente: l'identificazione del marito col padre faceva supporre che la cattiva luce in cui la madre aveva messo la vita amorosa del padre (si veda il sogno della governante) dovesse avere una parte anche nella sua relazione col marito (e del resto tale proiezione stava alla base delle sue difficoltà nel rapporto coi due amici di cui abbiamo parlato). Fu in questa occasione che la paziente, tanto pudica, raccontò per la prima volta che i suoi rapporti sessuali col marito non erano sempre armonici. Era questo il fatto che essa aveva voluto scientemente nascondersi e di cui non aveva voluto parlare. Vedrete in seguito con quale minuziosa esattezza i sogni stessi chiariranno il problema del disturbo psico-sessuale.

### III

Prima di continuare la mia esposizione, vorrei dire qualche parola sulla situazione del nostro scambio di vedute. Già nell'introduzione della mia prima conferenza ho accennato alle difficoltà che possono sorgere, ostacolando un esito soddisfacente dei nostri convegni. I contrasti, a volte stridenti, tra i due indirizzi psicologici da noi considerati non possono non generare, anche nelle menti più spregiudicate, delle reazioni affettive, che tendono ad assumere un certo sapore partigiano; io stesso, pur avendo dimostrato, con l'atteggiamento che ho sempre tenuto nel passato, che sono al di sopra dei partiti, mi sottopongo sempre tuttavia ad un continuo autocontrollo, per non cadere in prese di posizione di carattere affettivo, sia di fronte all'indirizzo freudiano che a quello junghiano. So quindi, per esperienza personale, come sia difficile mantenere un atteggiamento og-

gettivo e distaccato di fronte a questi problemi, che sono appunto i nostri proprii, più intimi quesiti. E pertanto non mi faccio illusioni sulle difficoltà del compito che scaturisce per voi da queste mie conferenze, e per le quali ho la massima comprensione, da buon collega. D'altra parte prego anche voi di comprendere quanto la mia situazione sia difficile; troppo facilmente potrebbe sembrare che io muova una critica alla dottrina freudiana, per sostituirla con una concezione diversa. Ma in realtà non si tratta di questo. Il mio sforzo è di porvi in contatto, nel modo più aperto e più libero, con un certo materiale inferiore, per permettervi di gettare uno sguardo nella pratica e nella teoria della psicologia junghiana, ponendo al tempo stesso questo materiale in discussione, come base per un lavoro comune.

Tengo a dire espressamente che il caso, da me ora trattato, non è stato scelto tanto per illustrare la psicologia junghiana, ma anche perché mi sembra specialmente adatto per accostare la psicologia freudiana agli psicologi junghiani, i quali, senza dubbio, in parte non la sanno sufficientemente applicare. Come è stato chiaramente esposto dal collega Weiss nelle sue due conferenze, questa nostra impresa costituisce un nuovo tentativo, che non è stato ancora mai tentato, almeno in questa misura. Non si tratta di dichiararsi appartenenti ad una o ad una altra scuola, non si tratta di scegliere l'etichetta col nome adatto per la psicologia che si vuole studiare, ma soltanto di apprendere più verità psicologiche possibili, senza trascurare nessuna fonte. Noi ci dedichiamo alla psicologia del profondo il cui studio è stato schiuso da Freud. Speriamo che in un prossimo avvenire il fatto che ciascuno sia formalmente iscritto a questa o a quella organizzazione abbia un peso sempre minore, e che infine tutti s'incontrino in una comune società della psicologia scientifica. In questo mio desiderio vado completamente d'accordo col collega Weiss.

Ritornando alla considerazione della serie dei sogni che avevamo cominciato a considerare vorrei ora ricordare a che punto siamo rimasti. Come ultimo ave-

vo spiegato quel sogno, in cui la paziente si trovava seduta sul divano col marito e in cui apparve la donna di servizio, inaspettata; infine veniva riprodotta la scena della morte del padre, trasferita però sulla persona del marito. Abbiamo riconosciuto, che il problema, cui la paziente voleva sfuggire, risiedeva precisamente nella sua relazione col marito e cioè in rapporto con una traslazione paterna su di lui. Questa stava alla base della sua paura di poterlo perdere, e, al tempo stesso, doveva essere una causa per la mancata armonia nella sua vita sessuale con lui. La discussione analitica su questo punto aveva migliorato il rapporto fra i due coniugi e la paura della moglie per la vita di suo marito era scomparsa. Il sogno seguente mostra ora questa situazione nuova e ci permette di capirla nel suo riflesso sull'inconscio:

«Andavo in automobile con mio marito, passando per un luogo di cura, e gli mostrai le case dove abitava mia nonna; erano belle case, chiare, e il cielo era azzurro. Nell'automobile, accanto all'autista, stavano seduti due giovani, che conversavano fra di loro; uno di questi era molto bello e io dovevo sempre guardarlo, pensando fra di me che anch'egli doveva essere un autista o qualche cosa di simile; ma era così bello, e di sera, pensavo, si vestirà elegantemente, per andare a ballare al Kursaal. Nessuno potrà supporre chi egli sia veramente, io sentivo che nel discorso parlavano di una «Lei» ed io pensavo: «ma di che altra cosa potrebbero interessarsi?».

L'inconscio commenta dunque il nuovo rapporto tra i due coniugi. Si procede in comune, in un'automobile, come in una villeggiatura. Con ciò è già chiaramente espresso che questo miglioramento nel rapporto tra i due, non è un miglioramento definitivo, altrimenti la scena si sarebbe svolta nell'appartamento effettivo dei coniugi, nell'ambiente della loro vita quotidiana. Questo stato di cose è stato promosso dalla situazione analitica, che si rispecchia nel luogo di cura. Si potrebbe sentirsi inclinati di tenere in poco conto questa specie di successo; ma ciò sarebbe del tutto errato e starebbe in contraddizione con lo sviluppo organico della vita, che non disprezza alcun mezzo. Uno dei compiti principali di ogni psicoterapia è appunto quello di adattarsi a

questo ritmo naturale. Se ci affidiamo a questo ritmo della vita, non dobbiamo temere di doverci arrestare troppo lungamente in uno strato superficiale. Anzi, non dobbiamo dimenticare che il soggiorno alla superficie fa parte della reale esistenza, anche se per molti di noi il tributo che dobbiamo pagare alla superficialità quotidiana rappresenta un compito difficile. — Nel sogno appare poi una nuova immagine materna: la nonna. La paziente mostra al marito la casa di sua nonna. E' questo particolare che dobbiamo ora seguire. La paziente racconta a questo proposito che la nonna l'amava molto e che ella costituiva il suo unico rifugio nella infanzia, perché, come sappiamo, il padre non l'aveva potuta sufficientemente proteggere. «La buona madre» che è finora apparsa come immagine dell'inconscio **collettivo**, — nel sogno iniziale nella forma di quella vecchia, che si offre di aiutare, nel sogno seguente sotto l'aspetto di una donna di servizio, — ci appare ora come un'immagine dell'inconscio **individuale**, la nonna, probabilmente la prima «portatrice» della immagine della «buona madre». L'affermazione dell'individualità della paziente e la scomparsa delle disturbanti immagini interiori si riallacciano ora ai ricordi infantili circa questa nonna. Era presso di lei l'unico posto dove ella era priva di paura e interamente contenta. E' questa parte della sua sorte e della sua vita, che la paziente fa vedere a suo marito, come segno del miglioramento che è subentrato in lei, e come indizio del suo nuovo sentimento della vita. I due giovani, che sono seduti accanto all'autista rappresentano un tipico aspetto dell'Animus, che, secondo le nostre esperienze, appare, non di rado, in forma di due persone. Il contenuto dello «Animus» si può sempre esprimere con una certa opinione o modo di vedere. In questo caso possiamo così formularlo: «E' naturale che, dopo il lavoro, di sera si vada a godere la vita, diventando quasi una altra persona». Si tratta, come vedete di una speciale modificazione di quell' «Animus» che invitava a bere il vino, e che in questo sogno allude direttamente al sintomo della paziente di «non poter uscire la

sera». Vediamo che la paziente ora da ascolto a questo nuovo atteggiamento e vi rivolge interesse e libido.

Visto che nella realtà lo psicoanalista rappresenta l'idea indicata dall'Animus, vorrei dire qualcosa intorno alla parte che il transfert assume nella situazione attuale.

Per il modo in cui noi trattiamo il transfert sarebbe stato un'errore provocare o favorire un tale transfert sul medico, per poter poi giungere maggiormente in profondità. Mentre la tecnica freudiana suggerirebbe di analizzare la figura dell'autista e dei giovanotti, assimilabili alla persona dell'autista, per incanalare quanto più libido possibile nel transfert, noi cerchiamo di utilizzare la libido, per la nuova vita da costruire, già durante il trattamento, e di accettare soltanto quella parte che corrisponde alla realtà: di essere, cioè, una guida fidata, competente, nel processo di trasformazione psichica. Se noi ci comportiamo in questo modo, ci accorgiamo che anche il mondo esterno, alla pari del mondo interno, partecipa al lavoro di allargamento della coscienza, facendo venire incontro al paziente proprio quelle occasioni attraverso la cui esperienza egli potrà gradualmente acquisire una maggiore consapevolezza di sé.

Tornando alla nostra paziente, occorre dunque badare, da quale parte, nella vita esterna, questo Animus del principio di vivere la vita, avrebbe assunto una forma concreta. La circostanza, che il marito veniva condotto assieme alla moglie in questa vettura, e da questo Animus, suggeriva che l'inconscio volesse chiarire appunto il rapporto col marito, e rendeva probabile che il marito stesso avrebbe assunto nella realtà la parte di questo Animus. Il sogno successivo conferma questa ipotesi:

«Mi trovavo nella mia città natale, nella nostra abitazione; ero, credo, ancora fanciulla. In ogni modo mi trovavo nella stanza da pranzo: era buio ed ero avvolta in un'atmosfera strana e angosciata. Vi erano due donne; una di queste era forse una ragazza. Queste mi tormentavano in qualche modo; io avevo una gran paura e mi misi a gridare e piangere. Tentavo di scap-

pare; ma esse mi richiudevano continuamente. Con grande fatica cercai di liberarmi, ciò che infine mi riuscì. Allora, volli rinchiudere a mia volta le due donne, ma la porta si apriva sempre di nuovo. Corsi poi più presto che potevo attraverso il corridoio, scesi una lunga scala e volli andare nel negozio di mio padre, che si trovava di sotto, nella stessa casa, per chiedergli aiuto. Bussai con tutte e due le mani alla porta e gridai: «Vieni da me, mi tormentano tanto!». In quel momento si aprì la porta, e chi mi venne incontro in smoking, come per uscire, fu mio marito».

Chi è dunque pronto, per uscire con lei, è suo marito.

Alla prima parte del sogno la paziente associava, con affettività molto viva, la sua infanzia, che somigliava davvero ad una prigione. Ancora una volta ella racconta come suo padre era sottomesso alla madre e non era riuscito a spuntarla nella difesa della figlia contro di lei. La superiorità della madre sul padre era arrivata al punto che ella aveva aperto un proprio negozio, perché il padre, maldestro nella vita pratica, non aveva avuto sufficiente successo nella vita.

Ed ora, in modo sorprendente, esce il marito, come liberatore, dal negozio del padre. Questo elemento richiedeva un esame più particolareggiato. Risultò che il marito si trovava in una situazione simile di fronte alla madre della paziente. Anche lui era poco abile negli affari e, al principio del matrimonio, venne a trovarsi in una situazione di dipendenza dalla suocera, in seguito ad un proprio errore commerciale. Egli aveva dunque assunto, in grande misura, la parte del padre della paziente, e non era stato capace di affermarsi di fronte alla madre di lei. La madre lo svalutava di fronte alla figlia, come aveva fatto nei riguardi del padre, e le faceva sorgere sempre nuovi dubbi intorno al valore personale di suo marito. La conoscenza che scaturì dalla analisi di questa parte del sogno fu di un'importanza particolare. I coniugi riconobbero l'influenza deleteria, in parte inconscia, della madre, e formarono un fronte unico contro di lei, combattendola attraverso un'accesa discussione epistolare. L'effetto pratico fu che tutti e due i coniugi si misero a gestire

con nuova energia il negozio che, da allora, prese un buon sviluppo. Da quel momento in poi non si fidarono più delle possibilità di aiuto offerte dalla madre; un aiuto che avrebbero dovuto pagare al prezzo della loro libertà e dell'armonia del loro matrimonio. In tal modo suo marito divenne, in modo imprevisto, il suo liberatore dalla madre, continuando, così a svolgere, ma in maniera positiva, quella funzione di padre, fin allora da lui svolta in maniera soltanto negativa.

Il sogno successivo pone direttamente il problema della liberazione dalla madre, continuando così lo sviluppo della serie dei sogni.

«Vidi un bambino di quattro anni, che andava per strada portato dalla madre per mano: tutti e due vestiti di nero. Il bambino piangeva e continuava a gridare: «Resta con me, resta con me!». La madre si opponeva, quindi il bambino additava una signora vecchissima dicendo: «Anche lei lo fa». La madre rispondeva: «ma ella non è una persona responsabile», lo pensai fra me che questo era un bambino che non si poteva svezzare dai genitori».

Dopo che il lavoro ci aveva fatto capire che la madre legava a sé la paziente, ora l'inconscio ci fa vedere l'attaccamento della paziente alla madre, permettendoci di analizzarlo e di farne prendere coscienza. Ma il prendere coscienza di tale proiezione dell'immagine materna onirica sulla vera madre era un vantaggio, per così dire, indiretto, dell'analisi di questo sogno. Misconosceremmo, secondo la tecnica junghiana, il significato specifico del sogno se ci limitassimo a ravvisare in questa donna sconosciuta soltanto la madre. Tentiamo di esaminare questo sogno più esattamente secondo i nostri criteri. Tali indicazioni di età precise, come quella che ci viene offerta con questo bambino di quattro anni, costituiscono, secondo la pratica junghiana, una chiave sicura per la comprensione del sogno. Questo bambino, un nuovo atteggiamento della paziente, deve essere nato quattro anni fa. Allora deve essere entrata qualcosa di essenzialmente nuovo nella vita della paziente. La paziente ci comunica, a questo proposito, che la sua nevrosi sarebbe sorta quat-

tro anni fa. Ciò si esprime simbolicamente attraverso il bambino sottomesso alla madre, rappresentando la madre l'inconscio collettivo e il bambino l'interna individualità della paziente. Il processo di guarigione è giunto dunque, secondo il sogno, al punto, in cui l'inconscio (strapotente) vuole dare la libertà alla giovane individualità. Si tratta nuovamente della immagine della vecchia che aiuta e che conosciamo. Ma l'altro aspetto della madre, quello distruttivo dell'inconscio collettivo, sussiste ancora nel sogno, e mostra la sua influenza» profonda sul bambino, quantunque la madre buona la dichiari irresponsabile. Si tratta di un profondo processo di trasformazione, pieno di conflitti, che si esplica nella psiche della paziente; processo che ella segue con comprensione, come dimostra il sogno. Nel successivo lavoro analitico la paziente comprese quanto il congedo dalla sua nevrosi le riuscisse difficile. Ella cioè comprese la parte che giocava il «tornaconto secondario» della malattia. Su di esso ci soffermammo a lungo, secondo l'indicazione del sogno. — Anticipando, vorrei narrare un sogno che ci fa vedere, in maniera molto drastica, quale parte abbia il tornaconto secondario della malattia e con quale precisione operi l'inconscio per comunicarci delle verità necessario, anche se non lusinghiere. Quattro settimane dopo che aveva fatto il sogno precedente, la paziente mi domandò se la sua analisi fosse già terminata, perché i suoi sintomi erano scomparsi e anche i suoi rapporti sessuali con il marito erano diventati armonici. Io non avevo naturalmente nulla in contrario a che l'analisi fosse interrotta per un periodo di prova. Convenimmo però di badare quale posizione avrebbe preso l'inconscio di fronte a questo passo. Due giorni dopo la paziente mi telefonò, comunicandomi che non era stata affatto bene e che aveva avuto un sogno molto interessante, di cui aveva compreso la parte essenziale. Il sogno è il seguente:

«Mi trovavo nell'appartamento che occupavamo all'inizio del nostro matrimonio. Stavo seduta nello stanzino da bagno, accanto al bagno, in cui si trovava una ragazza di mia conoscenza, che si lamentava terribilmente per ogni sorta di dolori:



mi indicava la gola e gli occhi, che erano infatti un po' gonfi. Trovai ch'ella esagerava e che il suo stato oggettivo non giustificava affatto le sue lagnanze».

La ragazza era una conoscente che la paziente ammirava per la sua indipendenza nella vita. Questa indipendenza era dunque ammalata. Si trovava nello ambiente, in cui era sorta la nevrosi e mostrava, attraverso il gonfiore degli occhi e della gola, che la nevrosi non era ancora effettivamente guarita. Si trattava evidentemente di un'inflammazione acuta, innocua, una sorta di infiltrazione edematosa del tessuto, che corrispondeva allo stato psichico di eccitamento in cui ella si trovava in realtà. Gli occhi avevano riferimento col vedere cosciente; la angina rappresentava, secondo la nostra esperienza, un'angustia, un restringimento in un punto molto vitale. Come segno della catarsi la ragazza stava nella vasca da bagno. La cosa più appariscente era l'esagerazione teatrale cui la ragazza si abbandonava e che faceva un'impressione addirittura buffa.

La paziente aveva senz'altro compreso questa parte del sogno e il lato umoristico della situazione non aveva mancato il suo effetto, e aveva ristabilito un atteggiamento oggettivo di fronte alla sua situazione. Naturalmente dovevamo riprendere il lavoro analitico. Il sogno stesso faceva supporre che la paziente avrebbe facilmente intuita la situazione, perché non era la sognatrice stessa che si trovava nel bagno: ella stava seduta accanto, osservando la scena presentata dall'altra. Con ciò veniva indicato che ella non era identica con quel suo stato, ma era da esso distanziata. Ciò corrispondeva anche alla realtà, poiché, ad onta del suo stato terribile, aveva tuttavia coscienza della malattia, vale a dire dell'esagerazione, e specialmente una buona comprensione per la comicità del suo agire. Se avesse sognato di trovarsi essa stessa nella vasca da bagno, sarebbe stato per lei molto più difficile uscire da questo stato, e non avrebbe riconosciuto subito l'esagerazione del male, ma avrebbe preso le menzionate manifestazioni per una ricaduta vera e propria.

Torniamo al sogno del bambino di quattro anni che camminava tenendo per mano la madre e gridando:

«Resta qui, resta qui»!

Ho spiegato che questo sogno, a prescindere dal suo riferimento al rapporto della paziente con la sua madre personale, ha **veramente** un senso soggettivo, indicato, fra l'altro, dall'età del bambino. A mio avviso l'inconscio collettivo (fa madre) è ora disposto a dare libertà al nuovo atteggiamento nella vita, iniziatesi 4 anni fa (il bambino di 4 anni), ma spinto alla nevrosi in seguito alla potenza soverchiante delle immagini collettive. Questo atteggiamento teme però ancora la libertà e vi vorrebbe rinunciare.

Se questa interpretazione è giusta, essa dovrebbe trovare conferma nella successiva produzione onirica. I due sogni della notte seguente portarono infatti il materiale decisivo di tutta la serie, indicando pure la trasformazione interna, che condusse la prima parte dell'analisi ad una conclusione. Le forti resistenze che ne contrastarono l'elaborazione cosciente, corrispondono in pieno alla paura di emanciparsi che il bambino ha nel sogno.

1) Mio marito cavalcava su un cavallo. Anch'io volevo far lo stesso e andai a prendermi un cavallo. Era bellissimo cavalcarvi sopra. Ad un tratto scorsi nella sabbia delle monete, le raccattai e me le misi in tasca. Poi, improvvisamente, si paralizzò un piede del mio cavallo e io doveti condurlo indietro. Poi il cavallo era sdraiato nel letto in una stanza dell'appartamento della mia infanzia. Volevo curarlo. Ora il piede era una mano nera, ed io l'osservavo, per vedere se sanguinasse. Ma era certamente rotta, poiché improvvisamente si piegò. Contemporaneamente vidi occhi rigidi, erano occhi umani, e pensai: ora è morto.

2) Ero ancora bambina e mi trovavo nell'appartamento della mia infanzia. Cercavo qualcosa in un armadio, — non sapevo che cosa. Aprii tutte le porte e i cassetti dell'armadio, senza però trovare niente. Allora mi corrucciai molto. Poi entrò qualcuno nella stanza, ed io finsi come se non fosse successo niente. (Risvegliata, le venne in mente che si trattava del tappo di gomma che era sempre nascosto in quell'armadio, e col quale, da bambina, si era masturbata).

Consideriamo ora il primo sogno. Innanzi tutto notiamo con piacere, che il marito continua la sua parte di guida nella vita. Voi ricorderete che questo era un processo preconizzato dal sogno. Uno dei sogni in cui la paziente si curava di lui, mentre si trovava nella stanza da bagno, in cui era morto il padre, indicava l'inizio della separazione delle due immagini, che si erano fuse — quella del padre e quella del marito. Il processo di separazione venne continuato in un secondo sogno, in cui il marito, usciva dall'ufficio del padre, presentandosi in smoking, pronto per uscire. Nel sogno presente avviene, come vedremo più tardi con maggior chiarezza, la separazione definitiva delle due immagini. La morte la conduce a compimento. Dunque, innanzi tutto il marito, cavalcando nel presente sogno un cavallo, incoraggia la paziente a fare altrettanto. In principio la cosa le riesce. Questa piccola parte del sogno, per il suo carattere molto incisivo, mi indusse ad andare in cerca dell'avvenimento diurno, di cui il sogno ci fornisce il commento. Dato che si poteva ammettere con sufficiente certezza, che il sogno era da interpretarsi sul piano oggettivo sollecitai la paziente a chiedersi: in che riguardo sono uscita con mio marito, a cavallo, nel modo indicato nel sogno? Risultò che la paziente, la sera prima del sogno, aveva dormito nuovamente, dopo un intervallo piuttosto lungo, con suo marito. E ora si doveva esaminare, se questa associazione fosse ulteriormente utilizzabile. Si trattava di studiare accuratamente lo avvenimento del giorno prima, per trovarvi forse la chiave per una più particolareggiata comprensione del sogno. Spesso, infatti il sogno calca minuziosamente, in linguaggio simbolico, il lato inconscio della situazione diurna. Lo fa con tale fedeltà, che ogni particolare può essere riconosciuto nello specchio dell'inconscio. La paziente raccontò allora che, dopo molto tempo, erano giunti nuovamente ad un contatto sessuale; il marito era stato la parte attiva, ella si era lasciata trascinare da lui. Questo avvicinamento s'era iniziato con una nuova sensazione e un piacere di vita, che finora le era stato estraneo,

ma poi erano insorti dei pensieri sciocchi, come ad esempio che cosa dovesse cucinare il giorno seguente e così via, e tutto il piacere era nuovamente sfumato. I parallelismi grossolani tra il sogno e l'avvenimento diurno sono senz'altro evidenti; ma quello che importa veramente è qualcosa di più.

C'inoltrammo brevemente nella considerazione del secondo sogno che trattava della situazione relativa alla masturbazione; poi le feci rivolgere l'attenzione sullo strano fenomeno della mano nera del primo sogno. Il compito che le si presentava era di cercare quanto di questi due elementi poteva essere contenuto nella scena diurna. Superando una fortissima resistenza ella raccontò che non poteva sopportare il «modo» di suo marito; questo era probabilmente il vero motivo del suo disturbo sessuale. Non poteva tollerare, cioè che il marito la toccasse con la mano; in questo caso tutto bruscamente si bloccava in lei. Di queste cose non si era finora mai resa conto. Con ciò avevamo toccato una parte essenziale del problema che il sogno aveva voluto elaborare; la paziente trasferiva la sua vecchia situazione masturbatoria, che considerammo in base al secondo sogno, sul rapporto sessuale col marito. Ma il sogno sollevò degli strati ancor più profondi. Dietro al disturbo attuale col marito, dietro al complesso masturbatorio, si presenta il letto del padre. A questo la paziente ha associato che, da bambina piccola, stava spesso nel letto del padre, ciò che la madre non avrebbe mai veduto di buon occhio. Ricordò che suo padre era stato sempre molto affettuoso con lei, si rammentò pure che da bambina cavalcava sul suo petto. Non poteva dire se vi provasse piacere. Non risultò altro. L'effetto pratico di questa ora —lo dico in anticipo— fu ad ogni modo che, da quel momento in poi, i rapporti sessuali col marito si svolsero in modo armonico. La paziente aveva perduto il suo sintomo.

Dobbiamo ora tentare di comprendere il sogno in modo ancor più profondo, per poter afferrare il suo contenuto vero e proprio, la sua posizione nella serie dei sogni, e, infine, poter intendere la morte, con

cui esso termina, come svolta del processo psichico di trasformazione. Come ho già accennato, il marito continua a svolgere il compito dell'«animus», che conduce alla vita, che assiste alla pulizia dei panni, che invita a bere il vino, che va al Kursaal a ballare, che si appresta per uscire, in smoking, ed ora cavalca in modo invitante. Cavalcare su un cavallo è un'immagine primitiva per il rapporto, ben riuscito, tra la persona e il proprio inconscio, il proprio istinto. In nessun modo è un simbolo stabile dell'unione sessuale, benché possa riferirsi a questa, come appunto nel nostro caso. La paziente, ora, salendo con successo sul cavallo, e constatando che è piacevolissimo il cavalcare, scorge nella sabbia le monete e le intasca. Abbiamo già considerato il danaro come simbolo della libido, di cui si può coscientemente disporre: alludo al primo sogno, in cui la paziente doveva pagare l'affitto per la rimessa. Ora gliene viene restituita una parte. Dal punto di vista dinamico potremmo dire che una parte della resistenza, una parte delle contro-cariche, si sono rese superflue. La sua adesione alla terra, all'istinto, le restituisce spontaneamente il tributo da lei pagato e le mette a disposizione nuova energia vitale, che ella può liberamente utilizzare. La restituzione del danaro da parte della terra è un'altra espressione simbolica del distacco della restituzione del bambino, da parte della mamma, nel sogno della notte precedente. In questo sogno tale liberazione si compie effettivamente. Ora, come la paziente, nel grande sogno programmatico, rifiutò l'invito dell'uomo sconosciuto a bere del vino della vita con lui, così anche in questo sogno c'è qualcosa che non va, dimodoché ella non può seguire fino in fondo l'invito a fare una cavalcata in compagnia. Questa volta però non è la paziente a rifiutarsi; non dipende più dal suo atteggiamento se, ella non riesce a proseguire la cavalcata. Non è più identica con la sua rinuncia alla vita, dalla quale, anzi è distanziata. Infatti non soltanto accetta coscientemente l'invito, ma ella cavalca e guida, allorché si presenta il disturbo della paralisi nel ca-

vallo. E lei lo assiste, osservandolo — si potrebbe dire che gli sta di fronte con atteggiamento analitico e medico. E ciò era quanto avveniva anche nella realtà. Ella poteva osservare il disturbo nella situazione attuale, e poi ricondurre lo sfondo inconscio della situazione fino a fatti svoltisi nella primissima infanzia nella stanza da letto dei genitori, nel letto del padre. Uno strato sempre più profondo dell'inconscio tendeva alla sua realizzazione e, infine, tutto terminò con la **morte**: la paziente vede gli occhi umani spenti e infranti. E' sempre segno che profondi cambiamenti psichici, sono in atto se nel sogno qualcosa di carattere archetipico muore. E' una grande immagine che tramonta; la sua libido torna al mare infinito delle immagini, e spetta ora all'inesauribile facoltà di partorire della madre eterna, il compito di emetterne dal suo grembo una nuova. Che cosa è morto? Le associazioni della paziente non forniscono nulla di preciso. Noi disponiamo soltanto delle nozioni finora acquisite. La morte apparve già un'altra volta nel sogno, come morte del padre. L'inconscio sembrava aver in quel sogno una tendenza, di far rivivere alla paziente ancora una volta la morte del padre, per liberare la figura del marito dal suo intreccio con l'immagine del padre. Vorrei ricordare loro, in questa occasione, il parallelismo col caso riferito qui dalla signora Alessandra Tornasi di Palma, in cui pure doveva essere rivissuta la morte del padre, prima che la paziente potesse entrare, in rapporto con la vita. Ho potuto dimostrare che in quel caso il padre era il portatore dell'immagine della morte stessa, che costituiva l'ossessione della paziente nelle varie proiezioni ed introiezioni. Nel nostro caso il padre non è il portatore dell'immagine della morte, bensì colui che risvegliava e rappresentava **l'immagine dell'aspetto peccaminoso dell'istinto**, aspetto che perseguitava la paziente nel suo rapporto con l'uomo, nella masturbazione, in tutte le sue amicizie e infine nel rapporto attuale col marito, costituendo la causa della sua nevrosi. I sogni ci hanno mostrato queste immagine in tutti i suoi aspetti. Nella trasformazione analitica, a que-

sta immagine, a poco a poco, è stata sottratta la sua potenza, a poco a poco è stata tolta la vita. Dal primo sogno, attraverso i successivi, abbiamo potuto seguirne il mutamento e darne una valutazione. La libera adesione della paziente alla terra e all'istinto, espressa nell'ultimo sogno, la distruzione dei vincoli che finora l'avevano legata a quell'immagine, hanno dato ad essa il colpo di grazia. Riduciamo ora l'immagine alla formula di prima, come abbiamo fatto nel caso dell'«animus» che guida, e comprenderemo allora la antitesi tra queste due immagini, e riconosceremo che proprio **la lotta tra queste due immagini** costituiva l'essenza del processo psichico di trasformazione in atto nella paziente. L'«animus» dell'affermazione della vita, all'inizio costellato dallo psicoanalista, è stato poi rappresentato dal marito, che a questo scopo aveva dovuto prima essere liberato dall'aspetto peccaminoso aderente all'immagine del padre. Il marito costituiva oltre a tutto, il termine fondamentale di riferimento dell'esperienza che doveva essere vissuta nella realtà. Come portatore dell'affermazione della vita, egli poté strappare la paziente all'incantesimo dell'«istinto peccaminoso» e come portatore della nuova immagine della vita poté uccidere l'avversario. La guida verso la libido aveva vinto il seduttore libidinoso. Parallelamente era avvenuta la trasformazione della madre terra, che impone rinunce, nella buona donatrice natura.

La paziente prende atto, nel sogno, della morte avvenuta; non aderisce più all'immagine, non la rimpiange nemmeno. Questa è la vera vittoria; soltanto la morte effettivamente accettata conduce al processo della nascita. Nella notte seguente la paziente sognò:

«Dopo una notte, mi trovavo sdraiata nel letto, vestita, al mattino. Indossavo un nuovo golf verde. Qualcuno mi scopriva e si meravigliava che fossi sdraiata nel letto vestita».

Dopo la morte, ecco la rinascita della paziente. Un motivo della «Bella Addormentata»; il risveglio alla nuova vita, dal sonno dell'inconsapevolezza. A questa vita nuova doveva ora dar forma, consapevolmente, nella seconda parte dell'analisi.

\* Sotto questo titolo presentiamo agli studiosi il testo inedito di quattro conferenze che Ernst Bernhard tenne a Roma, nel 1937, su invito della Società Psicoanalitica Italiana. Solo alcuni ritocchi di carattere stilistico sono stati apportati al dattiloscritto originale.



# L'interpretazione dei sogni\*

*Cari Alfred Meier, Zurigo*

Mi sembrerebbe superfluo ricordare l'alto valore che è stato attribuito ai sogni dai tempi della Bibbia fino ai giorni nostri. E' stato solo con l'avvento delle scienze naturali nel 17° e 18° secolo, o, per essere più precisi, nel 18° e 19° secolo, che tale credenza è stata intaccata, limitatamente peraltro al ceto colto. Nelle classi popolari la convinzione dell'importanza delle rivelazioni dei sogni non è mai stata abbandonata. Riferendomi al posto occupato dalla interpretazione dei sogni nella psicologia junghiana mi atterrò ad uno schema cronologico.

Durante i primi anni della attività clinica psichiatrica di Jung fu pubblicato un suo volume intitolato «Studies in Word Association» contenente un saggio su «Association, Dream and Hysterical Symptoms» nel quale l'autore descrive il trattamento di una ragazza che presentava chiari sintomi di natura isterica. Egli fece uso sia del metodo freudiano di interpretazione dei sogni sia del suo esperimento di associazione verbale. Nel corso dell'analisi divenne chiaro

che lo stesso complesso si manifestava in forme diverse sia nell'esperienza associativa che nei sogni e nei sintomi della paziente. Tale complesso sembrava essere alla radice dei problemi della paziente:

si trattava di un complesso erotico collegato con ciò che allora si chiamava il «complesso di madre». Alcuni anni più tardi, ispirandosi a queste e ad altre scoperte di Jung, Herbert Silberer a Vienna si avvalse di un interessante approccio sperimentale verso l'inconscio, una tecnica che egli chiamò lecanomanzia e che combinò con il metodo dell'associazione verbale. Questa tecnica era stata ripresa dagli antichi metodi di divinazione dai quali è derivato il sistema più moderno della contemplazione della sfera di cristallo. Invece del cristallo egli adoperò una ciotola piena d'acqua con alcune candele accese poste intorno. Questi oggetti venivano sistemati in una stanza buia ed il paziente doveva fissare la superficie dell'acqua, il che dava luogo allo sviluppo di visioni, impressioni o fantasie. Allo stesso tempo la persona sotto controllo veniva sottoposta all'esperienza delle associazioni verbali dal che appariva evidente che le associazioni prodotte non si basavano sulle visioni ottenute durante la contemplazione (lecanomanzia), ma che sia le associazioni che le visioni scaturivano dagli stessi complessi. Silberer ne dedusse che le interpretazioni delle visioni e delle associazioni si confermavano reciprocamente col fatto di dirigersi concentricamente verso lo stesso gruppo di complessi. Egli ebbe inoltre occasione di dimostrare che le immagini avevano una tendenza a svolgersi nel tempo e che esse divenivano più elaborate e più chiare. Notò che esse cominciarono a diventare potenzialità psicologiche, trasformandosi in tipi o immagini tipiche. Tutto ciò è molto interessante, ma dobbiamo ammettere che nessuno di questi metodi sperimentali produceva relazioni puramente causali, in quanto sembrava si fosse in presenza di una specie di elemento di «traduzione» («translating» element). Inoltre tale elemento di «traduzione» appariva piuttosto autonomo, non dipendente cioè dagli effetti che

originariamente si intendeva produrre. Da ciò si può concludere che non è possibile dare una precisa interpretazione causale dei sogni, dei sintomi o degli effetti che si osservano nell'esperimento di associazione, ma che tuttavia si può dire qualcosa sulle condizioni dalle quali derivano i fenomeni suddetti. Questo è importante perché, ci porta di fronte al problema di come avvicinarsi ai sogni per comprenderne i significati più profondi e perciò ci mostra la difficoltà di capire che taluni sogni si riferiscono causalmente a tale o tal'altro fatto o condizione preesistente. A proposito di questa difficoltà, potrà essere utile ritornare su alcuni punti della prima conferenza riguardanti i risultati del metodo junghiano di associazione verbale (1). Abbiamo detto che, grazie alle sue esperienze, Jung scopri l'esistenza e gli effetti di ciò che chiamò complessi e che in seguito sviluppò una teoria generale dei complessi. In questa teoria si dimostrava che i complessi corrispondono a personalità parziali e che in quanto tali essi agiscono autonomamente, che si caricano di un notevole tono emotivo, e che sono molto spesso incompatibili con l'atteggiamento mentale conscio. Tali qualità dei complessi si avvicinano ai risultati raggiunti negli esperimenti di Silberer, così che noi possiamo dire che i complessi si riflettono nei sogni sotto forma di personificazioni. Nei sogni questi complessi interpretano i loro ruoli senza inibizioni perché durante il sonno il controllo della coscienza è indebolito.

Un altro risultato interessante delle ricerche di Jung nel campo dei complessi coincide con la teoria del livello mentale o di coscienza, svolta dallo psicologo francese Pierre Janet. Janet elaborò una teoria per spiegare ogni genere di fenomeni isterici e di questa teoria Jung si servì per spiegare alcuni effetti dei complessi. Janet parlava di «*abaissement de la tension psychologique*» o di «*abaissement du niveau mental*», che è un fenomeno che si verifica ogni volta che esiste una condizione emotiva. Molti tipi di disturbi mentali insoliti, strani, o anche patologici, si possono spiegare con questo concetto del li-

(1) L'Autore fa riferimento ad un ciclo di conferenze pubblicate con il titolo Jung and analytical psychology ».

vello mentale o di coscienza. In un altro scritto pubblicato nel 1937, «Les oscillations du niveau mental», Janet dice che la nozione di abbassamento della tensione psicologica può spiegare molti fenomeni psicologici del sonno e dei sogni.

Jung notò che ogni volta che nel suo esperimento di associazione verbale una parola-stimolo smuove un complesso avviene qualcosa che corrisponde allo «abaissement du niveau mental» di Janet: il livello di coscienza rimane più basso per un tempo che può variare da un quinto di secondo fino ad alcuni minuti, cosa quest'ultima abbastanza anormale. E' chiaro che quando un complesso viene **costellato**, cioè stimolato o attivato, la tensione o attenzione della coscienza si abbassa. E' anche evidente che nel sonno il livello di coscienza si abbassa fisiologicamente finché la coscienza è quasi del tutto scomparsa. Perciò si può capire che durante il sonno i complessi che normalmente si trovano nell'inconscio si avvicinano alle barriere della coscienza e in tal modo esercitano un'influenza sullo stato cosciente; è inoltre possibile che queste impressioni ci rendano conto dei sogni perché in questo stato i complessi diventano attivi.

Questo punto di vista può essere ampliato con una proposta di Jung sulla psicologia dei sogni. Mi riferisco alla sua ipotesi che i sogni abbiano una struttura drammatica, che possano essere considerati dei veri «drâmes intérieurs», drammi interni, e che possano essere analizzati nello stesso modo in cui si può analizzare un lavoro teatrale per scoprire la sua struttura nascosta. Una volta Schopenhauer disse che l'io è il regista segreto dei sogni di una persona o anche, come disse in un'altra occasione: «Nel sogno ognuno è il proprio Shakespeare». Nei seminari sui sogni di bambini che Jung diresse all'Istituto Federale Svizzero di Tecnologia egli fece analizzare certi sogni secondo il modello classico della commedia che si articola in varie parti. Prima di tutto vi è l'elenco dei personaggi, o «dramatis personae», e il riferimento al tempo e luogo dell'azione. Poi, quando l'azione comincia, c'è un'esposizione del

problema che la commedia tratterà. L'azione si sviluppa e porta a delle complicazioni. In terzo luogo, la trama porta ad un conflitto o crisi: questo è il punto culminante del dramma nel quale deve avvenire qualcosa di decisivo, sia per il bene che per il male. Nella quarta e ultima fase si delinea una soluzione che deve rappresentare una fine della crisi che sia significativa e ragionevole. Riferirò adesso un sogno sul quale ritornerò anche in seguito. Il paziente riferisce:

«Stavo pescando le trote, non in un normale fiume o lago, ma in un vivaio che era diviso in scompartimenti. Per un po' ho pescato con il solito equipaggiamento: lenza, amo, esca, ecc. Ma non prendevo niente. Mi esasperai e raccattai un arpione a tré punte che giaceva lì vicino e immediatamente ho infilzato un bellissimo pesce».

Ora applicherò a questo sogno lo schema di struttura teatrale sopraddetto. La prima frase: «Stavo pescando le trote, non in un normale fiume o lago, ma in un vivaio suddiviso in scompartimenti» corrisponde alla prima parte dello schema, quella che ci dà le «dramatis personae», in questo caso il sognatore, il tempo e il luogo. La seconda parte dello schema, la esposizione, viene data dalla seguente frase: «Per un pò di tempo ho pescato con il solito equipaggiamento; lenza, amo, esca, ecc. Ma non prendevo niente.» La trama si sviluppa e ci presenta il problema. La terza parte dello schema si trova nella prima metà della frase successiva: «Mi esasperai e raccattai un arpione a tré punte che giaceva lì vicino...». Ora siamo ad un punto culminante al quale deve seguire una soluzione. Tale soluzione si trova nella seconda parte della frase: «...e immediatamente ho infilzato un bellissimo pesce», che corrisponde alla quarta parte dello schema.

Darò più avanti un'interpretazione del significato più profondo di questo sogno; al momento voglio usarlo come esempio del concetto junghiano della struttura drammatica dei sogni. Vorrei far notare qui che l'idea che i sogni abbiano una struttura drammatica porta con sé alcune conseguenze. Ciò significa: 1)

che il sogno ha una sua completezza con un principio e una fine, con un conflitto e con la sua soluzione. La parola greca «dramma» significa azione e perciò l'azione del sogno dovrebbe portare a una salvezza; 2) che è molto probabile che il dramma scenico abbia avuto la sua origine nei sogni. Si noti come la soluzione del sogno da noi esaminato è stata provocata dall'apparizione di un elemento completamente nuovo, l'arpione a tre punte. Questo avveniva molto spesso nei drammi antichi dove la soluzione si verificava attraverso un «deus ex machina». Nell'antichità, quando Artemidoro, Macrobio e Synesia scrivevano sui sogni, essi citarono esempi nei quali l'intercessione divina portava la soluzione, e in tutti questi casi gli autori erano convinti di avere a che fare con «somnia a deo missa» — sogni inviati da Dio; 3) che le personificazioni nei sogni sono mosse dal fato, nello stesso modo in cui il fato era il dinamismo del dramma antico. Esempi di ciò sono il famoso oracolo nei drammi di Edipo o la maledizione degli Atridi; 4) che c'è uno stretto collegamento tra i sogni ed i drammi antichi che sono, come ha osservato Nietzsche, dei «misteri». Il sogno è un «mito terapeutico» ed è proprio questo il significato dei misteri; 5) si noti inoltre che Nietzsche disse che nel sogno l'uomo ripercorre l'esperienza passata della umanità e questo concetto sembra essere un'anticipazione dell'idea junghiana dell'inconscio collettivo. I sogni hanno parecchi effetti evidenti. Il primo di essi è che il sogno sveglia il sognatore. Questo avviene abbastanza frequentemente, spesso perché manca la quarta parte del dramma, cosicché la risoluzione del dramma viene lasciata alla coscienza il che propone al sognatore un compito di consapevolezza. In secondo luogo il sogno ha un effetto salutare, un effetto immediatamente salutare. Si è detto molto sull'effetto catartico del dramma sullo spettatore. Le persone che assistono alla rappresentazione di un dramma sono toccate da ciò che avviene sul palcoscenico perché si identificano con l'eroe o con gli eroi, il protagonista o l'antagonista. L'effetto catartico si verifica attraverso le reazioni fortemente emotive causa-

te da questa identificazione e gli spettatori emergono da questa esperienza liberati dallo scioglimento del dramma.

Un eccellente esempio ci viene offerto da Plutarco allorché egli ci racconta che durante la rappresentazione della Medea di Euripide le donne incinte cominciavano a partorire e gli uomini avevano crisi di pianto.

Jung introdusse un altro importante fattore nell'analisi dei sogni. La affermazione di Schopenhauer che ognuno è il regista dei propri sogni ci suggerisce che ci potrà ben essere una certa responsabilità da parte dell'uomo per ciò che avviene nei suoi sogni. Anche nella identificazione dello spettatore con l'eroe o l'eroina del dramma avviene qualcosa di simile. La questione introdotta da Jung è collegata con questo aspetto del dramma o del sogno. Egli asserisce che i sogni possono essere interpretati su due diversi livelli: uno di questi è il livello oggettivo. Questo significa che si può considerare che i sogni ci parlano delle persone, figure e situazioni che in essi appaiono, nella loro forma oggettiva. Ma questo principio della interpretazione è privo di valore qualora le figure e i motivi dei sogni non si possano far risalire a figure e situazioni oggettive esistenti nella realtà esterna. A questo punto si rende necessario il secondo livello di interpretazione, quello in cui si interpreta tutto ciò che avviene nel sogno su di un piano soggettivo: cioè, si attribuiscono tutte le personificazioni al sistema interno del sognatore. La interpretazione sul piano oggettivo è giustificata quando i personaggi del sogno sono ben conosciuti al sognatore e quando gli avvenimenti del sogno sono una parte nota del mondo esterno del sognatore. Tale principio può esser messo in discussione quando appaiono nel sogno il capoufficio del sognatore e sua moglie o suo padre, tutte persone da lui conosciute solo in parte. Quando poi dei personaggi evidentemente mitologici entrano a far parte del sogno è assolutamente impossibile fare un'interpretazione sul piano oggettivo. Lo stesso si può dire quando delle situazioni che il sognatore non ha mai vis-

suto nella realtà si verificano nel sogno. La opportunità di un'interpretazione sul piano soggettivo solleva un problema al quale ho fatto allusione in precedenza parlando dell'ombra. E' difficile spiegare come alcune qualità delle figure dei sogni appartengono allo stesso sognatore. Se il «bon mot» di Schopenhauer che ho citato sopra è esatto, se ogni uomo è il proprio Shakespeare nei sogni, allora egli dovrà accettare il fatto che c'è in lui qualcosa non solo di Otello, ma anche di Jago, di Shylock e di tutto il complesso dei personaggi: Porzia, Shylock, Antonio, Bassanio, ecc.

Vorremmo ora far notare altre qualità dei sogni che sembrano essere abbastanza tipiche e che si osservano più frequentemente nei sogni che in altri campi di esperienza. In una collezione di varie centinaia di sogni vi sono alcune caratteristiche che appaiono con una certa frequenza: si tratta di elementi peculiari dei sogni che sono in contrasto con l'esperienza della veglia. Ritengo che uno studio comparativo del materiale onirico e del materiale conscio sia lo unico metodo attraverso il quale si possano avere informazioni sulla natura dell'inconscio, la funzione dei sogni, le condizioni in cui appaiono i sogni e le condizioni in cui si manifestano determinati sogni. Direi che un tale studio comparato sarebbe l'unico metodo attraverso il quale poter costruire una teoria dei sogni. La prima qualità dei sogni da porre in rilievo è stata particolarmente sottolineata da Jung: si tratta della funzione compensatoria o complementare dei sogni. Con questo termine Jung intendeva indicare il fatto che i sogni debbono essere esaminati alla luce dell'atteggiamento conscio, delle condizioni o situazioni della vita del sognatore. Egli riteneva che in molti casi i sogni completassero il quadro esistenziale dato dall'esame della situazione cosciente del soggetto. Il termine latino «compleo» significa adempiere ed in questo senso la funzione complementare del sogno sarebbe la funzione che aggiunge al quadro conscio della situazione ciò che è stato omesso per vari motivi, per esempio, repressione, resistenza o giudizio morale errato. Tale ele-



mento riesce ad apparire nel sogno perché l'inconscio non contiene pregiudizi o repressioni e ciò che esprime non viene giudicato perché non c'è un io che può dare un verdetto.

Si può fare un discorso simile anche per la funzione compensatoria dei sogni. Il termine latino «compenso» significa bilanciare una cosa in rapporto ad un'altra e anche smussare, appianare. Un sogno può avere un aspetto che si può comprendere solamente in antitesi, alla situazione conscia del sognatore. L'idea della compensazione presuppone la esistenza di un punto di vista individuale più completo che sarebbe superiore o comunque diverso da quello che ha luogo nella coscienza. Per dare un esempio di questo citerò il caso di una distinta signora la quale fa una serie di sogni nei quali incontra una prostituta ubriaca sdraiata sul marciapiede; oppure ecco il giovane ingegnere, uomo molto razionale, il quale sogna ripetutamente di costruire un «perpetuum mobile» di prim'ordine, cosa che egli sa essere impossibile. In simili casi i sogni debbono essere interpretati nel loro significato compensatorio in quanto inseriscono qualcosa di altamente irrazionale nel sistema troppo razionale e sicuro dei sognatori.

Un'altra particolarità dei sogni è che spesso essi esprimono elementi o immagini aventi qualità tipicamente simboliche. Ciò mi porta a trattare un pò dettagliatamente del concetto junghiano del simbolo, in quanto tale concetto fu alla base della sua rottura con Freud. Esso è causa di molti malintesi ed interpretazioni errate e ancora oggi non è ben compreso dalla maggior parte di coloro che sono in disaccordo con il pensiero di Jung. Sarà necessario quindi chiarire il senso del simbolo nell'accezione junghiana, anche se Jung ha pubblicato molto materiale su questo argomento, materiale che può dare al lettore privo di pregiudizi un quadro chiaro del suo significato.

La parola simbolo è stata usata da molti precursori della psicologia analitica e della psicologia freudiana. Per esempio, Scherner fece molte ricerche

sul rapporto tra i sogni ed i disturbi somatici, creando il termine di simbolismo del corpo. Egli dimostrò che *le immagini dei sogni' corrispondono a determinate* condizioni in alcuni organi del corpo. Un esempio di questo è l'immagine di una fornace con le fiamme su cui soffia un forte vento e che corrisponde come disturbo somatico ad una polmonite o infiammazione dei polmoni. Il fuoco rappresentava il processo infiammatorio ed il vento era il respiro. Tali rappresentazioni chiamate simbolismo del corpo non sono altro che la traduzione in immagini di quanto avviene di fisiologico o di patologico nell'organismo. Non v'è dubbio che tali trasposizioni avvengono nei sogni; gli antichi autori e medici, come Ippocrate e Galene, diagnosticavano le malattie fisiche da sogni di questo genere. Anche lo Yoga tantrico nei sistemi dei chakras ha elaborato un metodo di riferimenti tra alcuni punti del corpo e esperienze psicologiche corrispondenti, Herbert Silberer ha fornito una descrizione dettagliata di alcuni fenomeni onirici che hanno a che fare con normali trapassi fisiologici come addormentarsi o svegliarsi; egli chiama tali immagini il «simbolismo della soglia». Come illustrazione di ciò indicò il motivo onirico della partenza per un viaggio o una gita, che è spesso collegato al passaggio da un condizione psicologica ad un'altra, per es. nell'addormentarsi. Ciò si riallaccia a quanto diceva Janet a proposito del «niveau mental» e ai livelli delle funzioni cerebrali del neurologo inglese Hughlings Jackson (che fu il primo a descrivere l'epilessia di Jackson). Secondo Jung però questo cos'ideilo simbolismo non è veramente simbolico ma piuttosto semiotico, dalla parola greca «sema» che significa segno, cioè un segno per descrivere qualcosa di conosciuto. Per esempio, noi adoperiamo delle analogie; ma un'analogia è in realtà un'espressione abbreviata per qualcosa di conosciuto e di concreto, come per l'emblema usato dagli impiegati di una linea aerea. In genere si tratta di un piccolo paio di ali con sopra le iniziali della compagnia; stanno ad indicare che la persona che le porta è un impiegato di quella linea aerea. Oppure se incon-

triamo un francese con una coccarda rossa all'occhiello noi sappiamo che egli è uno Chevalier della Légion d'Honneur. O ancora, pensiamo alla Giustizia rappresentata dalla statua di una donna che porta una bilancia, una spada e con gli occhi bendati. In tutti questi casi l'osservatore può capire di che si tratta facendo uso semplicemente del suo buon senso. In contrasto con queste espressioni semiotiche Jung direbbe che un vero simbolo è qualcosa di diverso perché si tratta della migliore descrizione possibile di un'entità relativamente sconosciuta ma ipotizzata. In quanto si tratta dell'espressione di qualcosa di relativamente sconosciuto vi sono sempre ulteriori possibilità di significato oltre al significato evidente. Jung direbbe che appena queste ulteriori possibilità di significato sono conosciute, il simbolo diventa inutile. Sarà facile far capire questo ai teologi. Fino a che la croce cristiana è stata usata per significare l'amore cristiano si trattava di una allegoria e di conseguenza non di un vero simbolo. Ma appena la croce è stata vista come l'espressione di qualcosa di sconosciuto, qualcosa che trascende l'io, qualcosa al di là di ogni spiegazione razionale, allora è diventata un vero simbolo. Mi sembra che Jung nella sua definizione si sia molto avvicinato a ciò che intendevano i greci antichi quando usavano la parola «symbolon». Plutarco parlava di «symbola mystica» in *Consolatio ad Uxorem* 10. La conoscenza di questa «symbola» da parte dell'iniziato del culto dionisiaco significava che egli o ella conosceva qualcosa che andava al di là di ciò che si poteva conoscere attraverso l'esperienza o che era direttamente conoscibile. In questo senso della parola il simbolismo diventa un'idea molto importante nell'interpretazione dei sogni. Attraverso l'esame di decine di migliaia di sogni si capisce perfettamente che l'inconscio ha la «virtus», se così si può chiamarla, di formare dei veri simboli.

Vorrei ora narrare un sogno in cui questo concetto si chiarisce. Il sognatore era un uomo di quasi 50 anni, uno psicologo che lavorava come assistente nell'Istituto di Psicologia di una università europea.

Il sogno si verificò durante l'analisi in un momento in cui comincio a realizzare ciò che Jung chiama l'esistenza della psiche oggettiva. Questa immagine gli dette l'impressione di essere coinvolto in qualcosa nel quale non aveva quasi alcuna parte conscia. Egli vide una sfera rossa che girava attorno ad un'asse frontale in modo tale che si allontanava dallo spettatore. La sfera rossa si trovava all'interno di un'altra blu esterna che girava lateralmente e all'inverso attorno alla sfera interna. Il movimento della sfera esterna era più veloce di quella interna. Nella sfera interna egli vide qualcosa che chiamò una «croce di luce». Si trattava di una croce rettangolare messa orizzontalmente come se fosse al posto dell'equatore della sfera interna. I raggi di luce della croce erano bianchi e lungo questi quattro raggi la luce era pompata ritmicamente dal centro verso la periferia della sfera. Il ritmo era circa della frequenza del battito del suo cuore. La luce bianca che veniva pompata ritmicamente dal centro verso la periferia si dissolveva al limite periferico in nuvole di un rosso scintillio. All'esterno di questa struttura egli vide una figura femminile che tendeva le braccia verso il microcosmo con un gesto solenne, come se volesse dire: «faresti bene a contemplare questo fenomeno».

Dunque, questa immagine —non si tratta di un vero e proprio sogno perché non contiene un'azione drammatica — questa immagine a me sembra un simbolo della totalità psico-fisica del sognatore in quanto la sua struttura è altamente astratta e geometrica pur avendo una connessione particolare col battito del cuore in quanto la pulsazione della luce vi si riferiva direttamente. In maniera più specifica potremmo dire che questo sistema centrale di pulsazioni o sistema centrale circolatorio potrebbe essere considerato un simbolismo del cuore, «sensu strictiori». Forse a questo punto ricorderete il famoso simbolismo della circolazione della luce nella filosofia taoista cinese. Vi è anche un simbolismo dei colori nell'immagine: le sfere blu e rosse e il bianco e rosso della luce. Il blu e il rosso sono opposti:  
il

rosso avrebbe più a che fare con il sangue, per così dire, e il blu con lo spirito, oppure il rosso con il sentimento e il blu con il pensiero. Vi è poi il simbolismo della forma che era strettamente geometrica: le due sfere, la croce greca rettangolare, il centro e la periferia. Tutti questi elementi presi insieme formano un simbolismo di totalità. Infine vi è una specie di simbolismo dinamico dato dalla circolazione o pulsazione da un lato con i due movimenti di rotazione dall'altra. Per giunta nella frequenza della rotazione delle sfere vi è una funzione di tempo. La donna, con il suo simbolismo antropomorfo, appartiene alla fenomenologia dell'anima, benché in questo caso essa abbia il ruolo di una iniziatrice.

Questa immagine conteneva alcuni elementi che lo stesso sognatore poté rintracciare in suoi contenuti coscienti ed altri ancora che l'analista poté riconoscere in elementi dell'inconscio del paziente che egli aveva riscontrato durante il corso dell'analisi. In conclusione, l'immagine conteneva materiale sia conscio che inconscio, elementi sia razionali che irrazionali ed alcune coppie di opposti. Quelli che hanno una certa conoscenza della psicologia junghiana riconosceranno che l'intera struttura può essere attribuita a quei simboli che vengono chiamati «mandala». Sarà altresì chiaro che dato che l'immagine contiene un così gran numero di qualità opposte e le unisce in un'unica immagine si può chiamarla un vero simbolo. Secondo Jung il simbolo ha una funzione trascendente, il che significa che ha la capacità di unire gli opposti. Ed è per questa ragione che spesso Jung ne parla come di un «simbolo unificante».

Continuando ad elencare le caratteristiche dei sogni, arriviamo ora a ciò che potremmo chiamare la ricorrenza dei motivi tipici. Eccone alcuni esempi: il motivo della partenza; il motivo dell'attraversamento di un fiume, sia con un ponte che con un guado; il motivo di cadere o di volare; il motivo più complicato di una caverna e dei suoi pericoli; il motivo del tesoro sorvegliato da un mostro, drago, ecc. («il te-

soro difficile da ottenere»); il motivo degli animali, come il serpente o in via più generale gli animali che aiutano (il «motivo degli animali soccorrevoli»); il motivo della «circumambulazione», quando un uomo cammina intorno a qualcosa tre o più volte; e il «motivo del viaggio notturno per mare». Ricordarsi la storia di Giona. Una gran quantità di materiale analogo è stato riunito nel libro di Frobenius sul viaggio notturno per mare pubblicato nel 1904 che si intitola «Das Zeitalter des Sonnengottes» (All'epoca del dio del sole). Questi motivi onirici tipici rassomigliano molto ai motivi catalogati dagli etnologi, mitologi e dagli studiosi che si sono occupati delle fiabe. Il fenomeno dei motivi tipici è sempre in rapporto al tipo di cultura predominante, di modo che l'interpretazione di tali motivi deve essere contenuta entro lo stesso livello di storia culturale nel quale il motivo stesso ha la sua migliore rappresentazione. I collegamenti culturali debbono sempre esseri presi in considerazione.

Un altro aspetto dei sogni, specialmente di alcuni elementi dei sogni, è la cosiddetta «contaminazione», il che significa semplicemente che i sogni sono contagiati da materiale che ha poco o niente a che fare con l'elemento originario. Tale contaminazione è sempre il risultato della stimolazione dei complessi -ed in tale ambito il metodo freudiano della libera associazione può essere utile. Per esempio: in un sogno appare un fazzoletto ed il sognatore salta dal fazzoletto a Desdemona in «Otello» ed il collegamento tra il fazzoletto e la gelosia di Otello. Questa è una associazione libera che è giustificata in quanto nel regno dell'inconscio vi è poca discriminazione. Tutto è in collegamento con tutto. Degli esempi di contaminazione sono stati analizzati con successo attraverso il metodo di associazione delle parole. In un suo piccolo libro sulla psicologia della demenza precoce (schizofrenia) Jung ha fornito alcuni divertenti esempi di tali espressioni contaminate di alcuni pazienti schizofrenici insieme con l'analisi del loro significato.

Una di queste era una vecchia paziente ricoverata

al Burghölzli che diceva sempre: «Io sono la Loreley». Jung scoprì che essa aveva assunto questo nome perché ogni volta che il medico veniva nel reparto e parlava con la paziente, egli poi se ne andava scuotendo la testa e dicendo: «Non so quello che significa», riferendosi alle frasi della paziente che erano piene di neologismi. La frase: «non so quello che significa» — «Ich weiss nicht, was sol's es bedeuten» — è l'inizio del famoso lied di Heine sulla Loreley. La stessa paziente diceva anche: «Io sono la sostituta di Socrate» — con la qual frase essa intendeva indicare il fatto che essa era stata chiusa nella clinica altrettanto ingiustamente di quanto Socrate fosse stato messo in prigione.

Un'altra caratteristica degli elementi del sogno è la cosiddetta «condensazione». L'immagine di un sogno può avere, per esempio, le qualità del marito, dell'amante, dell'analista della paziente o anche di qualche altro uomo, ma allo stesso tempo sarà un dentista oppure un dato animale che non è né pesce né uccello, cosicché sarà anche una figura di serpente alato, come Quetzalcoatl, una chimera. Questi sono esempi di condensazione. All'opposto di questo vi è il fenomeno della moltiplicazione — e cioè che un elemento del sogno appare in gran quantità, da due a più esemplari, tutti identici. Tale fenomeno è senza dubbio collegato al fatto che quando una persona è ubriaca vede doppio. Vi è un bell'esempio di questo nel testo di meditazione cinese intitolato « Il mistero del fiore d'oro » (pag. 55): « ... il libro della contemplazione riuscita diceva, ' il sole affonda nella grande acqua e sorgono immagini magiche di file di alberi ». I fenomeni di moltiplicazione sono molto legati con quelli che gli psichiatri francesi chiamavano « troubles cénesthésiques ».

Un altro aspetto dei sogni è che essi rappresentano in maniera concreta dei fatti interiori psicologici più o meno astratti. L'espressione « bête noire » potrà apparire sotto le spoglie di un ariete nero o qualcosa del genere. Come ho già detto, i complessi hanno la tendenza a venire personificati e anche drammatizzati ciò che dà una qualità teatrale al sogno. Invece

di un certo pensiero il sognatore vede tutta una storia o invece di un certo fatto viene rappresentato un intero dramma. I sogni hanno la tendenza a esprimersi in modo arcaico cosicché un animale che appare in un sogno può parlarle come un certo animale parla ai primitivi in quanto portatore dell'anima della foresta o identica con essa. La spiegazione di questo presumibilmente è che l'inconscio ha delle qualità storiche in quanto esso contiene la storia dell'umanità, e anche la preistoria, e perciò tende ad esprimersi in modo primitivo o arcaico.

---

Da ciò che ho detto sulle caratteristiche dei sogni trarrò ora le conclusioni teoriche. In seguito applicherò tali conclusioni ai sogni che ho citato. Prima di tutto si può dire che, secondo la concezione di Jung, il sogno è un fenomeno naturale che avviene spontaneamente nella psiche umana. Non viene prodotto da un atto della volontà e apparentemente non è influenzato dalla mente conscia dell'uomo. Di conseguenza, il metodo per spiegare un sogno non può essere di ordine causale, ma deve dimostrare le condizioni che portarono alla produzione di quel sogno.

La spiegazione causale è impossibile in quanto non esistono cause che produrrebbero necessariamente quel dato sogno. La sola cosa che si può fare è di dimostrare le condizioni che sono connesse con la creazione di un particolare sogno. Inoltre, qualsiasi tentativo per definire le radici dei sogni deve necessariamente rimanere assai vago; tutto ciò che si può dire è che da un lato i contenuti di un sogno provengono dalla mente conscia e dai fatti conosciuti dal sognatore (questi contenuti Freud li chiamava i « resti del giorno »), e dall'altro lato i contenuti dei sogni sono originati dall'inconscio. Questi ultimi contenuti vengono chiamati i contenuti « costellati » dall'inconscio. Tali contenuti possono essere di due tipi diversi: a) possono essere a loro volta « costellati » o stimolati da un contenuto del conscio e b) possono non avere alcun collegamento con il conscio e di conseguenza devono essere considerati spontanei, derivati da processi creativi dell'incon-



scio. Abbiamo già fatto riferimento a quest'ultima evenienza quando parlavamo dei complessi dell'inconscio e della loro autonomia — tale autonomia equivale più o meno a questa qualità creativa spontanea. Siamo ora in condizione di occuparci del significato dei sogni. Tale significato deve essere formulato in modo tale che il sogno venga esaminato alla luce dell'atteggiamento conscio del sognatore. Nel rapporto tra conscio e inconscio nei sogni vi sono almeno quattro possibilità: primo, il sogno è semplicemente la reazione inconscia ad una situazione conscia. Tale possibilità viene descritta dai concetti junghiani di complementarità e compensazione. Le impressioni derivate dalla vita conscia forniscono il materiale necessario per il sogno. Secondo, il sogno mostra una situazione che deriva da un conflitto tra il conscio e l'inconscio. In questo caso la indipendenza della mente inconscia è un prerequisito per la creazione di un simile sogno. Terzo, il sogno in cui l'inconscio ha un ruolo ancora più importante, al punto che il sogno rappresenta una tendenza dello inconscio che tenta di cambiare l'atteggiamento della mente conscia. Un tale sogno sarebbe possibile, solamente qualora l'influenza dell'inconscio fosse più forte di quella del conscio, e, naturalmente, un sogno di questo genere produrrebbe una forte impressione sul sognatore. Quarto, il sogno espresso da processi inconsci senza rapporti con la coscienza. Tali sogni danno l'impressione di totale estraneità e colpiscono profondamente il sognatore. I sogni di questa categoria hanno la natura di una subitanea ispirazione, appaiono oracolari nel senso primitivo di un « grande sogno nel senso antico di «omnium a deo missum ».

Vari sono gli stimoli che possono influenzare i contenuti dei sogni. Le origini somatiche come fame, sete o lo stimolo sessuale possono in alcuni casi determinare i contenuti dei sogni. Come seconda categoria troviamo avvenimenti di ordine esterno come rumori, campane di chiesa o il colpo di una pistola. Questi fattori fisici sono stati esaminati accu-

ratamente dal norvegese Mourdy Vold e dal francese Maury. La terza categoria di stimoli sono fatti psicologici quali i problemi psicologici dei genitori che appaiono nei sogni dei bambini attraverso delle percezioni subliminali. Jung portò l'esempio di una piccola bambina che sognò che sua madre si voleva suicidare — la sognatrice si svegliò, corse nella camerata letto di sua madre e la scoprì che effettivamente stava tentando il suicidio. Per quanto riguarda l'aspetto temporale collegato con gli elementi dei sogni, si possono riconoscere altri due fattori: cioè, le esperienze del passato e le esperienze che possono verificarsi nel futuro. Jung ha dimostrato in particolare nei sogni dei bambini che spesso essi anticipano lo sviluppo futuro del bambino. Ma spesso gli sviluppi futuri sono anticipati anche nei sogni degli adulti, e su questo tema citerò il sogno di una paziente americana di mezza età analizzata da Jung. Questo sogno apparve improvvisamente ed il suo significato si chiarì molto più tardi. La sognatrice si trovava sola in una casa, era sera ed essa cominciò a chiudere tutte le finestre. Poi andò a chiudere la porta che dava sul retro della casa, ma non c'era serratura e così essa tentò di accatastare dei mobili contro la porta per bloccarla contro eventuali intrusori. La notte diventava sempre più scura e più inquietante. Ad un tratto la porta di dietro fu aperta violentemente ed una sfera nera entrò e venne avanti fino a penetrare nel suo corpo. La casa era quella di una sua zia in America. Essa era andata a trovarla in quella casa più di vent'anni prima di questo sogno. La sua famiglia era completamente sbandata a causa di un conflitto tra i vari membri e specialmente con questa zia. La paziente non aveva più saputo niente di questa zia da vent'anni. Ma il fatto impressionante fu che circa dieci giorni dopo questo sogno la paziente ricevette una lettera dall'America in cui la si informava della morte di questa zia avvenuta proprio al momento in cui essa faceva questo sogno.

Nella ricerca del significato di un sogno bisogna considerare un numero di altri fattori. I sogni Jion

sono mai delle riproduzioni fotografiche di fatti già avvenuti; vi sono sempre dei piccoli cambiamenti nel sogno in confronto al fatto attuale. Quando un paziente sogna il medico l'immagine sembra essere proprio quella del medico nella sua apparenza reale. Guardando più da vicino, tuttavia, sia il paziente che il dottore scopriranno che vi è una piccola differenza cosicché sorge un dubbio se si tratti veramente del dottore tale e quale oppure se il sogno ha spostato l'accento dei fatti riferentesi al dottore ad alcune impressioni del paziente su di lui che hanno poco o niente a che fare con lui. In altre parole, si tratta di una proiezione del paziente sul dottore. Per quanto ci risulta vi è una sola eccezione a questa regola che i sogni non sono mai semplicemente ripetizioni di fatti già avvenuti: si tratta dei sogni da deflagrazione, fenomeni nevrotici accaduti frequentemente durante e dopo la prima guerra mondiale. In questi sogni le persone che erano state esposte ai cannoneggiamenti e che erano state ferite o ricoperte da terriccio a causa dell'esplosione di un proiettile, continuavano a ripetere questa loro esperienza nei sogni.

In secondo luogo, si noti che il sogno illustra dei contenuti inconsci che possono avere perduto il loro collegamento con la coscienza oppure che non hanno mai avuto tale collegamento. In terzo luogo, il sogno può portare alla superficie dei contenuti della personalità che non sono emersi nella vita del sognatore fino a quel momento; però il sogno può descrivere delle qualità della personalità del sognatore che potrebbero svilupparsi nel futuro. Tutte e tre queste caratteristiche ci dimostrano che i sogni contengono un fattore autonomo con una grande libertà nel rappresentare fatti del passato, presente e futuro, e che può dimostrare cose che la coscienza non può conoscere o può avere del tutto dimenticato. Basta ricordare certe criptomnesie per ricollegare questa asserzione con osservazioni fatte in psicologia e psicopatologia.

Per quanto riguarda la tecnica di analisi dei sogni, vorrei prima di tutto porre in rilievo il fatto che è

quasi impossibile analizzare adeguatamente un sogno isolato e che è molto meglio analizzare i sogni quando si può esaminare una serie di sogni dello stesso paziente. Le ragioni sono queste: una serie di sogni in genere non è una successione in cui un sogno è il risultato o il prodotto del sogno precedente, in cui A produce B e B produce C e così via. Ma piuttosto la disposizione di una serie di sogni — se esiste — è concentrica: i singoli sogni di una serie trattano del medesimo problema centrale e perciò si dispongono attorno a questo problema. Inoltre, la serie dei sogni fornisce aspetti diversi della stessa situazione di modo che un sogno considera un aspetto del problema ed il sogno seguente un altro, e così esaminando la serie la situazione si chiarisce. Nella situazione analitica la interpretazione del sogno A può essere stata piuttosto buona ma non del tutto soddisfacente o convincente. Allora il sogno B potrà ripresentare ciò che è stato trascurato nella interpretazione del sogno A e renderla più completa. La caratteristica dei sogni di girare attorno ad un problema si può paragonare al comportamento di un individuo che si trovi di fronte ad una situazione di cui non sa quasi niente. Pensate ad un uomo che si sia perduto in un paese sconosciuto o nella giungla. Se egli è di buon senso cercherà di informarsi della sua situazione dividendo la zona in parti o girando in cerchi sempre più ampi. Questo è anche in qualche modo quel metodo naturale usato nel descrivere l'aspetto ignoto di una certa situazione che consiste nell'informare una persona sotto vari punti di vista.

Avendo esaurito questi preliminari, possiamo apprestarci a dire qualcosa sulla tecnica dell'interpretazione dei sogni. In primo luogo è necessario avere una descrizione completa della situazione attuale del sognatore. In seguito, bisogna indagare sulle sue esperienze passate. Poi bisogna procurarsi ciò che si

chiama tecnicamente il contesto. Il contesto include tutte le associazioni ed il materiale soggettivo che il sognatore è in grado di aggiungere, alla vicenda del sogno. Se vi è un motivo arcaico nel sogno si dovranno studiare i parallelismi mitologici o del folklore. Parleremo in seguito dell'importanza di questo settore. Durante un'analisi, quando ci sono dei sogni, non solo l'analizzato dovrà fornire i contenuti consci e, se possibile, inconsci, ma anche lo analista dovrà in certi casi fare altrettanto. Questo sarà particolarmente importante nel caso in cui lo analista abbia un ruolo nei sogni dell'analizzato. Se la situazione fosse complicata l'analista potrebbe avere bisogno di ottenere informazioni oggettive sul sognatore da altre fonti come, per esempio, il coniuge, la sua famiglia, ecc.

Torniamo ora sul tema della ricerca di paragoni mitologici per i motivi arcaici dei sogni. Questa è una prassi tipicamente junghiana e la sua giustificazione sul piano teorico si basa sul fatto che quando un sogno non è chiaro è opportuno usare il metodo dell'amplificazione per interpretare un dato motivo finché il suo significato non si chiarisca. Il metodo dell'amplificazione presuppone che il significato di un sogno non sia conosciuto e che non si possa conoscere in anticipo. Questo è proprio all'opposto del concetto freudiano secondo cui in realtà sappiamo benissimo quello che si cela in un sogno e che un sogno il cui significato è oscuro non è altro che una facciata. Freud credeva che il sogno fosse il guardiano del sonno perché le tendenze infantili del nostro inconscio che sono incompatibili con il nostro atteggiamento conscio si fanno vive durante il sonno; perciò debbono essere attenuate dal sogno per non esprimersi troppo apertamente ad interrompere il sonno. Se ciò fosse esatto allora la procedura della scuola freudiana sarebbe senz'altro corretta perché il metodo della libera associazione è in realtà una «*reductio in primam figuram*». Il metodo junghiano della amplificazione è all'esatto opposto di questo. In pratica la tecnica è questa: l'analista chiede al sognatore: «Che cosa le viene in mente al

riguardo di questo elemento del sogno?». Poi l'analista chiede di nuovo: «Che cos'altro le viene in mente?». L'analista continua a fare domande finché non abbia ottenuto molte idee del sognatore su di un singolo elemento. In altre parole, l'elemento viene ampliato con materiale collegato ad esso. Invece nel metodo freudiano della libera associazione la prima domanda è ripetuta per ogni risposta. La risposta alla domanda A è B. Allora si fa la stessa domanda su B che produce C, e così via con C, D, ecc. Con questo sistema l'analista allontana il paziente dall'elemento originario finché poi alla fine l'ultima risposta riporta all'elemento originario. In un certo senso questa è la famosa «anagoge» aristoteliana o riduzione logica. Il metodo amplificatorio invece è strettamente collegato con il concetto junghiano del simbolo dove — come ho fatto notare prima — la premessa è che il simbolo contiene sempre qualità sconosciute oltre che conosciute, qualità che trascendono l'io, qualità che al momento possono non essere note e che pure devono essere accettate come esistenti.

Dopo tutte queste premesse ritorniamo al nostro paziente americano che sognò che non aveva successo pescando trote con il solito equipaggiamento e che, essendo esasperato, raccattò un arpione a tre punte e immediatamente infilzò un pesce. Ecco ora qualche dettaglio su questo paziente che ci dà un'idea della sua situazione conscia e di alcune sue esperienze del passato. Il paziente era un americano di 56 anni che era stato un uomo d'affari, un banchiere, di notevole successo. Quando arrivò dall'analista era in una grave depressione melanconica da oltre tre anni ed era stato in varie eccellenti cliniche americane per disturbi nervosi dove era stato fatto ogni sforzo per curarlo. Era senza speranza, completamente paralizzato e non era capace di parlare né di ascoltare. Fu letteralmente trascinato nello studio dell'analista da sua moglie ed era incapace di rispondere alle domande dell'analista. L'analista lo vedeva una volta al giorno per una ventina di minuti, faceva una specie di monologo per cer-

care di fargli capire che tali depressioni possono avere un significato più profondo e che sarebbe stato molto utile se lui avesse raccontato i suoi sogni. Ma egli non rispondeva alle domande dell'analista e non sembrava colpito dalle sue parole, e così veniva licenziato dopo breve tempo. Dopo circa una settimana di questa conversazione piuttosto unilaterale sua moglie riferì all'analista che il marito aveva avuto un sogno che essa aveva trascritto: si trattava del sogno che ho riferito sopra. Dopo questo il paziente ebbe un sogno ogni notte per più di una settimana, e alla fine di questo periodo era guarito e tale rimase per il resto della sua vita.

Il risultato di questo trattamento ci autorizza ad attribuire una grande importanza al sogno. Si può vedere una relazione tra la «lysis» del sogno e la guarigione in quanto appare che il sogno lo abbia predetto. Per capire come ciò può essere possibile sarà utile usare il metodo della amplificazione, specialmente per quanto riguarda un elemento del sogno. Prima però voglio dire qualche cosa sugli altri elementi del sogno. La pesca era stato uno «hobby» del paziente, ma questo «hobby» non sembrava più soddisfacente perché egli non riusciva a prendere pesci. Il vivaio diviso in scompartimenti era un luogo strano, sia perché non è molto usuale, sia perché l'acqua era stagnante. La stagnazione era una precisa descrizione della sua paralisi. Il significato dei vari scompartimenti era che tutto nella sua vita era suddiviso e occultato; un esempio di ciò che noi chiamiamo «psicologia a scompartimenti». Ma poi si verificò qualcosa di inusitato, inusitato per il suo presente stato d'animo: egli si esasperò. Si trattò di una reazione emotiva spontanea connessa con la vaga percezione della sua inadeguatezza di fronte alla sua situazione. La parola «emozione» significa letteralmente «muovere fuori da», in questo caso fuori dalla sua paralisi. Quando egli si emozionò, si esasperò, come egli lo esprime, avvenne un collegamento con la sua scoperta del tridente. Questo fu il culmine del sogno che introdusse un elemento del tutto nuovo. La deduzione che si può

fare è che il tridente era sempre stato lì, ma che egli non lo aveva visto. Appena egli si animò lo vide e infilzando la bellissima trota si produsse la «lysis» del sogno. Secondo me l'arpione a tre punte è il tridente di Poseidone o Nettuno. Userò il metodo di amplificazione per dimostrare l'importanza di questo fatto; è importante in quanto l'immagine ci fornisce la spiegazione del fatto che questo è un sogno di guarigione. La « triaina », il tridente di Nettuno è l'attributo maggiore di questo dio greco: in altre parole è il dio stesso. Chi è questo dio? Egli possiede molte qualità che si possono trovare nel materiale di amplificazione. E' interessante leggere ciò che Omero ne dice nella «Iliade» (15, 168).

Disse così, non fu sorda Iri veloce piede di vento, si slanciò giù dai monti dell'Ida verso Ilio sacra.

170 Come quando giù dalle nubi vola grandine o neve gelida sotto il soffio di Borea figlio dell'Etere, così volò rapida, piena di zelo, Iri veloce, e venendogli accanto disse all'inclito Ennosigeo:

« Ordine a tè, Scuotitore della terra, chioma azzurra,

175 venni a portare quaggiù da parte di Zeus egotico:

t'impone che smessa la lotta e la battaglia

fra le stirpi dei numi ritorni o nel mare divino.

Se non darai retta al comando ma in disprezzo l'avrai, minaccia che anch'egli a combatterti a fronte

180 verrà quaggiù; e ti sfida a sfuggire al suo braccio, che per la forza si vanta molto migliore di tè e maggiore per nascita: eppure il tuo cuore non esita a dirsi uguale a lui, che tutti gli altri paventano ».

Allora sdegnato il nobile Ennosigeo le disse:

185 «Ah, ma per quanto forte, con arroganza ha parlato, se me, pari a lui in gloria, vuoi sopraffare così... Tre sono i figli di Crono che Rea generò, Zeus, io, e terzo l'Ade signore degli inferi. E tutto in tre fu diviso, ciascuno ebbe una parte:

190 a me toccò di vivere sempre nel mare canuto, quando tirammo le sorti, l'Ade ebbe l'ombra nebbiosa, e Zeus si prese il cielo fra le nuvole e l'etere; comune a tutti la terra e l'alto Olimpo rimane. Dunque non voglio vivere secondo la mente di Zeus:

195 per quanto potente, stia nel suo terzo in pace, non cerchi di farmi paura con la sua forza come a un

[vigliacco. È

molto meglio che le sue figlie, i suoi figli rampogni con spaventose parole, quelli che ha generato:

essi dovranno ascoltare i suoi detti per forza ».



- 200 E gli rispose Iri veloce piede di vento:  
« Dunque per te, Scuotitore della terra, chioma azzurra,  
ho da portare a Zeus cotesta parola violenta,  
o cederai? Sanno cedere i cuori dei forti.  
E tu sai che ai maggiori sempre van dietro le Erinni ».
- 205 E le rispose Poseidone Enosfctono:  
« Dea Iri, davvero questa parola l'hai detta a proposito. Questa è  
cosa buona, quando il nunzio è sapiente. Ma tremendo dolore mi  
scende nel cuore e nell'animo, quando me, pari a lui, destinato a  
ugual parte,
- 210 Zeus prende di petto, con parole furiose. Ebbene, ora,  
per quanto irato, mi sottometto:  
ma dirò un'altra cosa: e la minaccia viene dal cuore:  
se contro il mio desiderio, d'Alena predatrice, d'Era,  
d'Ermete e del sire Efesio,
- 215 Ilio rocciosa risparmiarà, non vorrà  
distruggerla e dare gran vittoria agli Argivi, sappia che  
avremo insanabile collera».
- Così dicendo l'esercito acheo abbandonò Ennosigeo, e  
s'immerse nel mare: i forti Achei lo rimpiansero.

(trad. di ROSA CALZECCHI ONESTI, Einaudi, Torino 1968)

Poseidone è fratello di Zeus, di Ade e di Era. Quando divisero la Terra fra di loro Poseidone ebbe il mare, Zeus il cielo e Ade gli inferi. Sono eguali fra loro in quanto tutti insieme posseggono e regnano nel Cosmo. La particolarità di Poseidone è che egli è il dio dei terremoti; egli causa i terremoti piantando il suo tridente nella terra, in seguito a che trema tutta la terra. Ma Poseidone non è solo distruttivo, egli è anche creativo perché ogni volta che egli fa uso del suo tridente avviene qualcosa di creativo come lo sgorgare di una sorgente (Ippokrene) o l'apertura di una vallata (l'Ellesponto e il Bosforo o il Peneo in Tessaglia). Oltre questo Poseidone è il dio delle tempeste. Lui stesso è un amante tempestoso, ha amori con molte creature, generando molti figli ed è quindi creativo anche in questo senso. E' il dio della terra ed è quindi collegato con la fertilità, in particolare con la fertilità delle piante, per questo egli è anche chiamato « georgos », l'agricoltore. Inoltre egli è un ottimo cavaliere ed ha creato il primo cavallo col tridente. Egli è anche chiamato « Genethios », il padre degli uomini, in particolari degli

Ioni, e così è padre della tribù e suo protettore. Possiede parecchie altre qualità di minore importanza: in Beiti è dio degli oracoli, inoltre è medico, padre di due famosi medici nell'Iliade, Machon e Podaleirios. Da questi suoi attributi noi possiamo capire che si tratta di un dio creativo ed il tridente è il suo maggiore strumento di creatività, avente, fra l'altro, un significato tipicamente fallico. Desidero sottolineare, a proposito, che Phallos nel senso greco non è mai inteso nel senso freudiano di segno semantico per l'organo maschile ma allude ad un vero simbolo nel senso junghiano riguardante il potere creativo della natura, assai lontano dall'esser compreso in quanto possiede qualità mistiche. Si può quindi concludere che questa amplificazione del tridente come « deus ex machina » ci aiuta a capire perché la comparsa di questo elemento divino nel sogno ebbe un effetto così salutare.

Come ho detto prima, è difficile analizzare correttamente un sogno isolato ed è preferibile dire qualcosa di definitivo sui sogni quando disponiamo di una serie di sogni che possono essere visti e controllati fra di loro. Per questa ragione vorrei presentare ancora un sogno o due dello stesso sognatore. Ecco il testo del secondo sogno che fece la notte dopo: « Il sogno cominciò quando caddero i miei occhiali e si ruppero. Immediatamente montai su di una Ford che stava lì vicino e guidai la macchina verso il negozio dell'ottico (nella mia vita attuale non guido mai la macchina). Mentre stavo andando vidi un vecchio signore, un mio amico rispettato e consigliere. Gli chiesi di accompagnarmi ed egli accettò. Mentre andavamo dall'ottico gli raccontai le mie preoccupazioni e difficoltà e ricevetti da lui molti buoni consigli ». Adesso confronterò i motivi dei due sogni. Il far cadere e la rottura degli occhiali rappresenta un conflitto; esso può essere paragonato all'insuccesso nella pesca del primo sogno. In questo caso gli occhiali rotti creano una tensione o una « impasse », simile all'emozione che appare nel primo sogno. Come reazione all'impasse del secondo sogno egli sale sulla Ford che si trova lì accanto. Da

questo possiamo dedurre che l'automobile ha una funzione simile al tridente del primo sogno, cioè gli viene in aiuto. A questo punto egli comincia a diventare sorprendentemente attivo in confronto alla assoluta passività della sua depressione; ciò è reso evidente dal fatto che nella realtà egli non aveva guidato mai la macchina, ma sempre si avvaleva di un autista. Perciò si può dire che egli entrò in azione, divenne per così dire emozionale. (Nota: gioco di parole in inglese tra « motion » (movimento) e « emotion » (emozione)). Benché la macchina sia guidata da lui, si tratta di qualcosa che si muove autonomamente, non con forze conscie, ma con forze di altro genere. Si è detto che Poseidone era un gran cavaliere e auriga; perciò si può paragonare l'automobile al cocchio di Nettuno trainato dai suoi cavalli. L'uomo che il sognatore va a trovare, e cioè l'ottico, è in qualche modo un'allegoria dell'analista, mentre il vecchio amico che incontra, da lui denominato amico rispettato e consigliere, sembrerebbe alludere al « Vecchio Saggio ». L'amico e consigliere corrisponde al pesce del primo sogno perché il pesce rappresenta la soluzione, la « lysis » del sogno e nel secondo sogno la « lysis » è rappresentata dai buoni consigli che riceve. Sempre riguardo al consigliere, ritorniamo a Poseidone che è il « halios geron », il vecchio del mare, e che negli antichi miti ha molte delle qualità del consigliere. Come ho già detto, Poseidone è un dio dell'oracolo ed un medico ed ha anche un collegamento con il pesce. Da queste due qualità di Poseidone, ho tratto la conclusione che il vecchio consigliere che il paziente incontra è in stretto rapporto con la figura di Poseidone, e perciò collegato molto da vicino con il pesce del primo sogno. Possiamo anche aggiungere che sia il pesce che il vecchio amico vengono a lui spontaneamente: nel primo sogno egli afferrò la possibilità datagli da Poseidone e in tal modo qualcosa che egli aveva prima perduto viene ottenuto o gli ritorna. In questo senso credo che il pesce del primo sogno debba essere interpretato come un tipico simbolo della libido e del resto dallo

svolgimento del caso noi sappiamo che subì effettivamente un ritomo di libido poco dopo aver fatto il primo sogno. Nel dire che il Vecchio Saggio del secondo sogno è collegato al pesce del primo, mi sono sovvenuto di un parallelo molto interessante. Dal 18° Sura del Corano cito la scena dove Mosè e Giosuè incontrarono Kidher o Alkakhir:

« Ricorda quando Mosè disse al suo servo: « Non mi fermerò finché non raggiungo la confluenza dei due mari, o per anni continuerò il mio viaggio. » Ma quando raggiunsero la loro confluenza dimenticarono il loro pesce ed esso si diresse nel mare a suo piacimento. E quando furono passati Mosè disse al suo servo: « Portaci il nostro pasto mattutino; perché ora siamo stanchi a causa di questo viaggio. » Egli disse: « Che cosa credi? Quando ci siamo diretti verso la roccia per riposare ho dimenticato il pesce; ed è stato Satana a farmelo dimenticare cosicché non l'ho nominato, ed esso è andato per la sua strada nel mare in maniera mirabile. » Egli disse: « Era questo di cui eravamo in cerca. » E tornarono ambedue sui loro passi. Allora trovarono uno dei nostri servi al quale avevamo accordato la nostra misericordia e che avevamo istruito con la nostra sapienza. E Mosè gli disse: « Debbo seguirti perché tu mi insegni e mi guidi in ciò che ti è stato insegnato? »

Quando nel testo è scritto: « era questo di cui eravamo in cerca », significa che la perdita del pesce è un segno per i due del ritrovamento di colui che cercavano, il famoso visir di Dhuikanrein, colui che possedeva due corna, che è un altro nome per Alessandro il Grande. Si diceva di lui che egli avesse bevuto dalla fontana della vita in virtù della quale continua a vivere e vivrà fino al giorno del giudizio. Si dice che egli appaia in vesti verdi (da qui il suo nome Khidder, il verde) ai mussulmani in pericolo; promette la longevità; e una delle sue principali caratteristiche è quella di essere un grande amico di

Dhuikarnein e di conseguenza è amico e consigliere dei mussulmani in genere. In quanto consigliere rivela segreti divini ai suoi amici e ad essi può capitare d'incontrarlo per strada quando si trovano in viaggio. Questo è esattamente ciò che avvenne al nostro sognatore: di incontrare il suo amico e consigliere per strada.

Alkhadir viene anche paragonato a Elia che era immortale e che andò in cielo su di un carro di fuoco. Inoltre, Khidder ha ancora delle caratteristiche marine per i maomettani: egli viene chiamato Khaw-wad-al-buhur, colui che attraversa i mari, ed in questa veste è patrono dei marinai che ancora oggi gli sacrificano al varo di una nuova nave. La perdita del pesce nel Sura che abbiamo citato corrisponderebbe alla perdita dell'anima istintuale o dell'energia psichica per il sognatore del nostro caso, ciò che spiega perché egli fosse così stanco e depresso; mentre il pesce che egli pesca nel primo sogno sarebbe proprio l'opposto, sarebbe a dire, la nuova vita ritrovata o la rinascita. Nel mito degli aborigeni australiani, l'« aljiranga-mijina », il pesce nel suo aspetto archetipico è considerato l'animale antenato della tribù, in altre parole, l'animale totem della tribù, come Poseidone — come ho accennato sopra — è l'antenato degli Ioni.

Il recupero dell'energia in senso psicologico fu indicato ripetutamente nella serie dei sogni fatta dal paziente. Darò solamente altri tre esempi. Ecco il quinto sogno: « In questo sogno vado alla stazione ferroviaria, la Hautbahnhof di Zurigo, per ricevere una forte somma di denaro che deve essere portata dalla stazione ad una banca. Faccio vari viaggi; prima di cominciare avevo combinato di farmi seguire per strada da una guardia che sarebbe rimasta qualche passo indietro. Dopo un paio di viaggi mi volto e non vedo la guardia, così mi giro rapidamente e ritorno alla stazione. Poi trovo la guardia che stava seduta comodamente su di una panca in un piccolo parco. Lo accuso di avere trascurato il suo dovere; i miei rimproveri sono molti aspri. Egli risponde solamente che quell'intesa è sciocca perché non c'è

alcun pericolo che qualcuno mi aggredisca a Zurigo. » Il settimo sogno ci riferisce: « Mi trovo sulla Quinta Avenue a New York e osservo il ritorno della Divisione Rainbow (Arcobaleno) dalla grande guerra. Vedo molti vecchi amici tra le truppe che marciano. Alla fine della parata alcuni di noi si incontrano per pranzo. Tra di essi si trova un ufficiale con molto senso dell'umorismo che fa profezie sul nostro futuro. Alcune delle sue osservazioni sono molto divertenti —ma non è riuscito a prevedere il mio futuro prima della fine del sogno. » Alla fine dell'intera serie egli fa il seguente sogno: « Sono andato al luogo di origine delle grandi anguille maschio da qualche parte nel Sud Atlantico. Vedo miliardi di anguille che ritornano a casa e li vedo che riempiono il mare fino all'orizzonte. » Per quanto riguarda questo ultimo sogno vorrei fare una sola osservazione. Il ritorno delle anguille al loro luogo di origine è uno dei fenomeni più stupefacenti della natura. Come forse saprete, alcuni esemplari di queste anguille smettono di mangiare in autunno e diventano argentate; poi queste anguille d'argento scendono fino al mare e attraversano l'Atlantico per deporre le uova in una zona a sud-est delle Bermuda; dopo avere generato esse muoiono. Le larve chiamate Leptocephali, le quali sono trasparenti, ritornano in Europa nel giro di due anni e mezzo. E' stato provato che queste larve ritornano agli stessi corsi d'acqua dai quali sono partiti i loro genitori morti da tempo quando iniziarono il loro viaggio di nozze verso le Bermuda. Questo esempio ci permette di trarre da questi sogni la conclusione che l'istinto è infallibile e che l'energia perduta saprà prima o poi trovare la sua strada per ritornare alle sue origini.

(Trad. di SILVIA ROSSELLI)

\* Tratto da « Jung and Analytical Psychology " Newton Centre, Massachusetts 1959.

# Studio d'un sogno (\*)

*Gerhard Adler, Londra*

Il concetto dell'inconscio collettivo rappresenta il punto centrale della teoria della psicologia analitica. Secondo questo concetto, modi di reazione e di comportamento esistono allo stato potenziale al fondo della psiche individuale di ogni essere umano. Questi elementi potenziali non possono spiegarsi partendo dalle esperienze personali del soggetto, ma sono dei sedimenti psichici, depositati a mano a mano, dello sviluppo dell'animo umano durante la sua storia ancestrale.

Il concetto dell'inconscio collettivo e degli archetipi attraverso i quali esso si manifesta, è incontestabilmente il più grande contributo apportato da Jung alla psicologia moderna. Il mondo dell'inconscio collettivo e degli archetipi è così ricco e così proteiforme nelle sue manifestazioni che il suo contenuto è necessariamente di una accessibilità e di una comprensione difficile, tranne per quelli che sono passati essi stessi attraverso l'esperienza analitica. Questa difficoltà si manifesta, tra l'altro, nella domanda così spesso posta allo psicologo analitico: « Qual

è l'utilità pratica, il valore terapeutico, di questo concetto dell'inconscio collettivo e degli archetipi? » Il presente saggio ha lo scopo di rispondere a questa domanda illustrando con lo studio di un sogno le vie di accesso particolari offerte dalla psicologia analitica. Il valore dimostrativo di questo sogno è accresciuto dal fatto che esso dette il via al processo dell'immaginazione attiva, di cui abbiamo già parlato nel capitolo precedente. (1) L'esposizione che ci proponiamo di farne ci farà penetrare più profondamente nei metodi della psicologia analitica.

Colui che sogna è un uomo di legge di una trentina d'anni, nel quale domina l'intelletto, con l'intuizione come funzione secondaria.

All'inizio del trattamento, egli soffriva di una fissazione profondamente negativa a sua madre. Questa fissazione si era manifestata in maniera abbastanza insolita. Adolescente di diciotto anni, egli aveva fatto, a un corso di danza, la conoscenza d'una giovanetta verso cui si era sentito violentemente attratto, malgrado un'assenza completa di reciprocità: essa rifiutò presto perfino di vederlo. Il malato non rinunziò pertanto alla sua folle passione, ma se ne servì per costruire intorno alla giovanetta un mondo immaginario complicato che gli impedì completamente di entrare in contatto col resto del sesso femminile. La caratteristica dominante di questo mondo irrealista era la convinzione, accettata senza riserve, che questa giovanotta e lui fossero votati l'una all'altro da un « destino » al quale essa cercava invano di sfuggire, e che, passato il tempo, essi si sarebbero uniti, anche se bisognava attendere anni e anni. Questa convinzione era incrollabile.

Sebbene sapesse dopo molti anni che questa persona era legata a un altro, i suoi pensieri e i suoi sentimenti non continuavano di meno a tornare senza tregua intorno a essa. Infine, questa situazione giunse a una tale intensità che cominciò ad avere delle allucinazioni, dandosi a credere di vederla continuamente nella strada, a teatro o altrove; la bersagliava di lettere che l'importunavano e, quando essa protestava, era preso da furori incoercibili. Queste allu-

(1) L'autore si riferisce ad un articolo contenuto nel libro « Studies in Analytical Psychology » (vedi nota alla fine del presente saggio).



cinazioni e queste esplosioni emozionali finirono col metterlo in un tale stato nervoso che egli si decise infine a intraprendere un'analisi.

Questi sintomi indicavano che il malato aveva, sotto alcuni aspetti, una personalità al limite della schizofrenia, con delle pericolose tendenze alla dissociazione. Non perdiamo di vista questo fatto, al quale dovrò ritornare più tardi.

L'analisi rivelò rapidamente che, a parte il primo incontro dodici anni prima, questa sedicente storia d'amore non aveva la minima base reale. Essa non era affatto fondata, come avrebbe potuto accadere, su un affetto vero, sentito per una persona reale. Questa giovanotta era sotto tutti gli aspetti una creatura immaginaria, funzionante semplicemente come una figura sulla quale il malato poteva proiettare le sue emozioni. Questa relazione non era dunque affatto l'espressione di un sentimento autentico, ma un sintomo di fissazione negativa alla madre. Questa fissazione negativa l'aveva trascinato in una così violenta opposizione a tutto ciò che ha attinenza col sesso femminile, che egli si era costruito un amore immaginario in vista di confermare e di intensificare questo antagonismo, e di evitare così di far fronte ai veri problemi dell'amore e a tutto l'aspetto affettivo della vita. La situazione era molto tesa, e i primi tre mesi dell'analisi furono impiegati a discutere questi dati, come pure a sbrogliare i fili principali del suo sistema complicato di reazione infantile. Dopo tre mesi di analisi il malato mi portò il sogno che costituisce l'oggetto di questo capitolo.

« Sono presente a una « soirée » che trovo particolarmente noiosa. Passo nella stanza vicina. Vedo in un angolo due ninnoli rappresentanti degli animali, con i quali mi metto a giocare. Uno di questi animali è un orso della grandezza comune d'un orso di « peluche », l'altro è un lupo. La taglia del lupo è pressappoco quattro volte inferiore a quella dell'orso, e i suoi piedi sono forniti di unghie aguzze. Mi viene in mente che queste unghie fanno di lui qualche cosa di assai vivo e nello stesso tempo di molto pericoloso, di modo che bisognerebbe prenderlo fermamente per la pelle del collo. È ciò che faccio per impedirgli di volgersi e di graffiarmi. Poi permetto al lupo di graffiare il pelo dell'orso, dicendo a quest'ultimo di non aver paura,

perché io baderò a che il lupo non gli faccia del male. Tuffa un tratto il lupo sfugge dalla mia mano. Esso si mette in salvo fuori della stanza, poi fuori della casa, e io so che, una volta fuori, crescerà prestissimo e diventerà un animale enorme e pericoloso. Qualcuno mi dice che io mi accingo a fare l'esperienza del rettile primordiale, del serpente gigante che circonda il mondo, o, come si potrebbe anche dire, del drago avversario dell'uomo ».

Il malato fu molto impressionato da questo sogno, sebbene fosse incapace di fornire la minima associazione per chiarirlo. Per dare il via alle sue reazioni inconsce, gli proposi di provare a disegnare il « serpente gigante che circonda il mondo ». Egli acconsentì immediatamente, e due giorni dopo mi portò non un disegno, ma una serie di cinque.

Egli mi raccontò che quando ebbe, finito il primo, un impulso irresistibile l'aveva costretto a continuare, a tal punto che aveva passato la notte intera a fare la serie che mi portava. Mi assicurò che questi disegni erano del tutto spontanei ed eseguiti senza la minima intenzione volontaria o direttiva cosciente da parte sua, come se, in effetti, essi si fossero fatti da sé stessi ciò che è il segno caratteristico dei processi dell'immaginazione attiva. Solo quando ebbe finito il quinto egli avvertì un'impressione di pienezza e di sollievo che gli permise di fermarsi. Quanto al significato di questi disegni, esso gli era ancora più enigmatico che il sogno medesimo.

Il malato non poté fornire alcuna associazione, né per il sogno, né per i disegni. Noi possiamo concludere che il simbolismo del sogno come quello dei disegni traeva la sua origine da un livello psichico più profondo del piano della coscienza abitualmente colto dal sogno, e che questo simbolismo non conteneva elementi personali, ma piuttosto degli archetipi, che sono le manifestazioni dell'inconscio collettivo. Rinunziando al nostro modo ordinario di servirci delle associazioni di chi sogna, siamo autorizzati, in presenza di una tale situazione, a intervenire personalmente, in virtù della nostra conoscenza del simbolismo collettivo; questo intervento si impone anzi se vogliamo scoprire il significato di questo materiale. Io applicherò dunque, nell'interpretazione seguente, il metodo dell'amplificazione, che consiste nel chiarire il sogno con delle comparazioni tratte dalla mitologia e dal folklore.

Il sogno può essere diviso in tre episodi: in un primo momento, un ricevimento dove il malato si annoia;

in un secondo momento, una stanza attigua dove egli trova degli animali — e questo è il nodo del fatto; in un terzo momento, «fuori», dove il lupo cresce e si trasforma nel rettile primordiale, in serpente, in drago.

Noi consideriamo i sogni come « una autorappresentazione, spontanea e simbolica, della situazione attuale dell'inconscio di chi sogna». (2) Il nostro problema principale è sempre scoprire quale attitudine unilaterale, quindi insoddisfacente, della vita cosciente è « compensata» dal sogno, perché noi vediamo in effetti che la relazione tra l'inconscio e il conscio è compensatoria. La conoscenza della situazione reale del malato, quale l'abbiamo esposta prima, è dunque indispensabile. La «soirée noiosa» rifletteva la sterile attitudine sociale del malato, nello stesso tempo che rivelava nel suo inconscio fattori compensatori di questa attitudine. Una «soirée» significa o che si è bene adattati alla vita sociale, o che si è sommersi da essa. Una «soirée» rappresenta così la vita quotidiana, vale a dire la parte della nostra vita e della nostra psicologia che è interamente riempita dal campo del nostro Io: una «soirée» può dunque simboleggiare l'Io. Lo sviluppo della coscienza dell'Io è certo una componente essenziale di ogni evoluzione psicologica, ma essa non deve ottenersi a spese delle forze istintive e naturali del soggetto. Perché il dominio dell'Io non è che lo strato superiore che ricopre un vasto impero di contenuti inconsci, i quali devono essere assimilati nei limiti del possibile. Una identificazione unilaterale della psiche totale con l'Io, che, dopo tutto, non rappresenta che una parte della personalità, condurrebbe a una diminuzione arbitraria della personalità-totale e alla repressione da parte dell'Io di tutte le tendenze che esso potesse considerare come

(2)C.G.Jung, L'applicabilità pratica dell'analisi dei sogni. Si trova in: Realtà dell'anima. Boringhieri, Torino 1963, pag. 68.

delle fonti possibili di pericolo; per di più essa rischia di privare l'individuo di ogni esperienza affettiva autentica. Nessuna vita è completa se è identificata con la zona limitata della vita sociale o con ciò che si potrebbe chiamare il conscio collettivo; il commento fatto dall'inconscio del sognante sulla sua attitudine unilaterale si manifesta in maniera che colpisce con questa impressione di noia. Una situazione noiosa ci sembra tale perché essa non ci offre niente di nuovo, di stimolante o di costruttivo. E' questo lo stato d'animo del paziente nella sua vita quotidiana, ed è suo dovere apportarvi un cambiamento. Tuttavia il sogno non si accontenta semplicemente di criticare: esso indica il cammino verso altre esperienze vitali.

A questo punto cruciale noi possiamo trarre vantaggio da un fatto scoperto da una lunga esperienza dell'interpretazione dei sogni, cioè che questi possono spesso dividersi in tre parti e formare una sorta di trittico cronologico dove sono rappresentati il passato, il presente e il futuro. Il nostro sogno presenta molto chiaramente questa disposizione in trittico:

la « soirée », la stanza adiacente e l'esterno. La « soirée » rappresenta il problema fondamentale del malato all'inizio, cioè la causa della sua nevrosi radicata nel suo passato; la tappa successiva, in cui egli entra nella stanza vicina, rappresenta la sua situazione attuale, espone il suo problema presente che richiede imperiosamente una soluzione; quanto al terzo atto che si rappresenta « fuori », noi possiamo presumere che esso fa presentire un avvenire in cui il malato potrà raggiungere nuovi orizzonti e comportarsi con più maturità, una volta superata la sua crisi presente.

La necessità immediata, urgente, è dunque che il malato, convinto della sterilità della sua attitudine attuale, così unilaterale che ha causato le sue turbe nervose, si decida a passare alla tappa successiva. Che cosa comporta questa nuova tappa? Egli lascia la sfera della noia sociale, del suo intellettualismo limitato, e penetra nella « stanza vicina », che è vuota, a eccezione dei due ninnoli rappresentanti

degli animali con i quali egli si mette a giocare. Durante questo gioco, o — per dare tutto il suo valore al dinamismo potenziale del sogno — piuttosto a causa di questo gioco e grazie a esso, i due ninnoli prendono vita. Questo passaggio allo stato di vita si determina nel corso del gioco, si direbbe anzi per caso e quasi inavvertitamente; attraverso il «gioco» l'energia psichica e la vita si comunicano agli oggetti; cioè attraverso il gioco l'attività dell'immaginazione si trova stimolata, cosa che può aprire la via a nuovi sviippi. (3)

Si comprenderà senza sforzo che gli animali che appaiono nel sogno rappresentano il piano degli istinti. Un animale è «sub-umano» e simboleggia l'aspetto animale della nostra natura; gli animali esprimono la libido isitintiva e in generale l'inconscio. (4) Ma perché proprio un orso, un lupo, un serpente? Per rispondere a questa domanda in mancanza di qualsiasi associazione da parte del paziente, ci è necessario ricorrere alla nostra conoscenza del materiale psichico collettivo. Incominciamo dall'orso. Da tempo immemorabile l'orso è stato il simbolo della maternità. Esso gioca un ruolo preponderante nella Grecia antica; tra numerosissimi esempi ci limiteremo a menzionarne alcuni dei più caratteristici. L'orso gioca un ruolo importante, per esempio, nel culto di Artemide, la dea più strettamente associata alle funzioni specificamente femminili; ella è la divinità tutelare della nascita e veglia sui bambini. Prima delle loro nozze, le fanciulle andavano abitualmente a portarle in dono la loro chioma, i loro gioielli o i loro ninnoli. (5) Artemide e le sue sacerdotesse erano spesso rappresentate come orse; durante le cerimonie annuali di iniziazione ad Atene, alcune bambine dai 5 ai 10 anni celebravano simbolicamente i riti delle sacerdotesse d'Artemide; esse erano vestite di pelli di orso e chiamate «arktoi», gli orsi. Questo culto dell'orsa, rappresentante in particolare l'aspetto etico della maternità, si trova in tutte le parti del mondo antico dove esiste il culto della Magna Mater.

Per citare, anzi, un esempio proveniente da una re-

(3) La parola «gioco» da innanzi tutto l'idea di qualche cosa che si fa semplicemente, come scherzando, quasi senza intenzione, incidentalmente per così dire. Ma per di più, «giocare con qualche cosa» significa darsi all'oggetto con il quale si gioca; chi gioca investe, in qualche modo, la propria libido nella cosa con la quale gioca. Ne risulta che il gioco diviene una azione magica che risveglia la vitalità. Si sa da lungo tempo che il gioco dei primitivi e dei bambini rappresenta una azione magica dotata di una realtà assoluta, sebbene su di un piano diverso dalla realtà cosiddetta «concreta».

Giocare è gettare un ponte tra la fantasia e la realtà per l'efficacia magica della propria libido; giocare è anche un «rite d'entrée» e prepara la via verso l'adattamento all'oggetto reale. Per questo il gioco dei primitivi ritorna così facilmente al serio. È riferito da tutte le razze primitive che i giochi di guerra tra due tribù «degenerano» rapidamente in risse durante le quali vi sono morti e feriti. Vedere per esempio H. Werner, «Einführung in die Entwicklungspsychologie» Barth, Leipzig, 1928, pp. 136 ss.: «Presso una delle razze più

gione del tutto diversa, ricordiamo la dea-orso Artio, igine celtica, la cui fama si è probabilmente perpetrata nelle armi della città di Berna. E si potrebbero moltiplicare questi esempi a volontà. Questo olismo è fondato sul fatto, ben conosciuto dagli rvatori delle abitudini degli animali, che i piccoli orso sono particolarmente deboli e maldestri e la mamma-orso è rinomata per le cure tenere emuose che essa prodiga loro. A ogni modo, antichi autori, Plinio e Plutarco tra gli altri, insistono molto su questa caratteristica, ed è certo che l'orsa è per eccellenza un simbolo materno, fatto abbondantemente confermato da un importante materiale psicologico.

Il simbolismo del lupo non è così semplice. In primo luogo, il lupo, come l'orso, è anche un simbolo materno; ma qui l'accento è posto soprattutto sull'aspetto dell'istinto materno che si manifesta con la protezione dello straniero e del proscritto, cioè di chiunque è minacciato di distruzione. L'esempio più noto compare nella mitologia dell'antica Roma, ove lupa allatta i gemelli fondatori della Città Eterna. Però — fatto degno di rilievo — il lupo gioca spesso un ruolo inquietante e pericoloso nella maggior parte delle altre mitologie. Anche a Roma, esso non è sempre rappresentato sotto un aspetto benevolo. "Lupa", la lupa, era un termine corrente per indicare una prostituta, proprio l'antitesi dell'aspetto materno della donna. Questo nome dato alla prostituta deriva, secondo tutte le apparenze, dalla natura predatrice del lupo.

Per Dante, il lupo è il simbolo dell'avarizia e dell'attaccamento al possesso dei beni materiali. (6) Ila mitologia greca, il lupo, selvaggio abitante delle foreste oscure e fredde, personifica le calamità distruttrici o « il male che rode nell'ombra »: (7) esso è combattuto dal dio della luce, Apollo, uno dei nomi del quale è Lykios (da lykos, il lupo), cioè il dio che allontana dal bestiame grosso e minuto il lupo predatore. Nella mitologia del Nord, il lupo gioca un ruolo particolarmente caratteristico: esso è l'abitante diabolico delle regioni desertiche, è lo spirito

primitive che ci siano conosciute, i Vedda di Ceylon, le scene di combattimento nei giochi degenerano spesso in effettive battaglie; al contrario, una vera caccia, o la cattura di animali selvaggi, è immediatamente seguita dalla rappresentazione di una scena di caccia. (In quest'ultimo caso il gioco agisce in senso contrario come « rite de sortie » attraverso il quale si effettua il riadattamento alla vita quotidiana). Anche presso popoli che hanno un certo grado di civiltà capita assai spesso che gli spettatori intervengano nell'azione di un dramma che si rappresenta sulla scena, proprio come se si trattasse di un'azione reale, e qualche volta l'attore che rappresenta il traditore è battuto sulla scena... ».

Il gioco dei fanciulli è stato definito un atto di « sviluppo personale non intenzionale » (Groos, citato da C. W. Valentine, « The Psychology of Early Childhood », Methuen, Londra, 1942, p. 150).

È una preparazione istintiva e inconscia alle future attività « serie ». Nel gioco si riflettono « le relazioni del fanciullo non solamente col suo mondo inferiore, ma anche con le persone del mondo esterno » (Michael Fordham, «The Life of Childhood » Kegan Paul, Londra, 1944, pp. 110-11).

(4) C. G. Jung, *Modern man in search of a soul*, pag. 29.

(5) Preller-Robert, «Griechische Mythologie » IV ed., Weidman, Berlino, 1894, voi. I, p. 319.

(6) La divina commedia; Inferno I, 49; Purgatorio XX, 10.

(7) È interessante notare che per i Pellirosse dell'America del Nord, il lu-

maligno, ha l'aspetto funesto. Il ruolo sinistro del lupo come lupomannaro o uomo-lupo, simulazione preferita degli stregoni e delle streghe, è ben conosciuto, ed echi se ne ritrovano fin nella favola di Cappuccetto Rosso.

La manifestazione più chiara della natura inquietante e malefica del lupo, la troviamo nelle Edde, nella saga del lupo Fenri. La gigantesca Angerboda, messaggera del male, concepisce da Loki tre mostri che arrecano la distruzione agli dei e agli uomini: Hela, la dea del mondo sotterraneo; loermungandr, il serpente di Midgard; e il più terribile di tutti, Fenri, il lupo senza pietà. Alla fine del mondo, quando gli dei e i giganti si affrontano in un mortale combattimento, è il lupo Fenri che divora Odin, il primo degli dei. Con Hela e il serpente di Midgard, il lupo Fenri è il terribile avversario degli dei, e per conseguenza il simbolo della fine del mondo. (8) Un parallelo interessante con gli avvenimenti del nostro sogno è che nella mitologia nordica, i tre mostri — Hela, il serpente di Midgard e il lupo Fenri — prendono subito dopo la loro nascita delle proporzioni gigantesche, esattamente come il lupo diviene, nel sogno, un animale enorme e pericoloso. Altro punto comune: nel sogno il lupo si associa strettamente al serpente e agli equivalenti del serpente, il rettile primordiale e il drago; è in ciò un parallelo veramente rimarchevole col mito nordico, dove il lupo Fenri e il serpente di Midgard sono fratello e sorella. Il significato del lupo nel sogno è chiaramente in rapporto con la sua natura selvaggia e predatrice; esso rappresenta il fosco e inquietante principio del mondo sotterraneo.

Per comprendere a fondo il simbolismo dell'orso e soprattutto quello del lupo nel sogno che ci interessa, conviene ricordarsi che il lupo vi si trasforma alla fine in serpente. Il serpente è uno dei simboli più espressivi dell'inconscio a tal punto che rappresenta spesso l'inconscio medesimo. Come l'importanza simbolica dell'orso è dovuta alle cure attente che la madre-orsa prodiga ai suoi piccoli, e quella del lupo è fondata sulla sua natura selvaggia e preda-

pò rappresenta la luna decrescente o sinistra; esso è l'opposto della potenza della luce. (Walter Krickeberg, « Indianer-märchen aus Nordameri-ka » Diederichs, Jena, 1924 p. 373).

(8) Il lupo gioca un ruolo simile nei testi dell'Avesta persiana, dove si dice che dopo la vittoria di Ahura Mazda — il principio del bene — il tempo del lupo sarà finito e verrà l'Agnello. (Chantepie de la Saus-saye, Lehrbuch der Religionsgeschichte. Mohr, Tubinga, 1925, voi. II, p. 253.

trice, così il significato simbolico del serpente è legato a certi fatti della storia naturale. Abitante delle grotte oscure e degli acquitrini, il serpente ha finito per essere considerato come un animale ctonico, una divinità del mondo sotterraneo; il fatto che esso si spoglia della sua pelle fa nascere la credenza della sua immortalità; il suo modo silenzioso e misterioso di procedere ne fa il simbolo del potere sinistro degli istinti, e anche dell'inconscio propriamente detto, perché questo lavora in segreto, nell'ombra, ma può anche bussare con la rapidità del baleno. La sua natura velenosa sembra conferirgli un potere demoniaco, ma per un rovescio apotropaico dei ruoli, esso è anche il serpente guaritore di Esculapio. Il serpente, nel suo ruolo di divinità sotterranea e di stimolo ctonico, compare, per esempio, nel folklore greco sotto l'aspetto del Pitone Gigante, che personifica il mondo sotterraneo e fu ucciso da Apollo, il dio della luce; questi, per ricordare la sua vittoria, fondò a Pito, che doveva prendere più tardi il nome di Delfi, un tempio custodito dalla Pizia. (9) Il carattere tenebroso del serpente, abitante del mondo sotterraneo, spiega il fatto che esso simbolizza anche lo spirito maligno che si incontra in tante leggende e saghe: la storia della Caduta, il Tiamat babilonese, il serpente di Midgard simbolo del Diluvio, e tanti altri. Il drago, o il serpente, è spesso il guardiano di un tesoro nascosto nelle viscere della terra e di cui non si potrà prender possesso che dopo aver ucciso il drago. D'altra parte, la vittoria sul drago o sul serpente conferisce una saggezza particolare, come si vede nel nome di Pizia dato alla sacerdotessa di Apollo o nella saga di Sigfrido che, avendo abbattuto il drago, beve il suo sangue e comprende allora il linguaggio degli uccelli;(10) è questo un bel simbolo del fatto psicologico che l'uomo, «superando» le forze del mondo sotterraneo — cioè integrandole — acquisisce un sapere speciale. Un altro esempio dello stesso genere è fornito da una cerimonia dei misteri di Demetra a Eleusi, dove l'iniziato deve baciare un serpente artificiale per esprimere in maniera simbolica la sua

(9) Il culto del serpente associato alle Erinni testimonia anche la venerazione di cui esse sono oggetto in quanto dee ctoniche. Per la Pizia, vedi Hans Leisegang, *Die Gnosie*, Kroener, Leipzig, 1924, pag. 111: «È un drago che, dalle viscere della terra, invia alla Pizia il pneuma generatore di ebbrezza, e la stessa Pizia è rappresentata seduta sul suo tripode con un serpente sulle ginocchia». Si troveranno altri esempi ancora nell'opera di Erwin Rodhe, «*Psiche. Culto delle anime e fede nell'immortalità presso i Greci*». Laterza, Bari 1970.

(10) Ricordiamo anche la leggenda di Melampo, le cui orecchie furono così ben pulite, durante il sonno, da una coppia di serpenti, che al suo risveglio si trovò capace di comprendere il linguaggio degli uccelli e delle



assimilazione delle potenze sotterranee. (11) Il serpente, essendo un animale a sangue freddo, rappresenta anche l'aspetto freddo, inumano, impersonale degli istinti, come semplici riflessi fisiologici; a causa dei suoi attacchi improvvisi e pericolosi, (12) esso è per eccellenza il simbolo della paura. Il rito del bacio al serpente durante la celebrazione dei misteri significa, dunque, la vittoria su questo animale terribile, la conquista e l'assimilazione (simboleggiata dal bacio) degli istinti oscuri dell'uomo, determinando così la loro integrazione e, in tal modo, la totalità della psiche e la salvezza psicologica.

Si può osservare il prolungamento di questo simbolismo nello gnosticismo dei primi tempi del Cristianesimo, in particolare nei riti della setta gnostica degli Otiti. Costoro celebravano l'Eucarestia ponendo un mucchietto di pane su di una tavola, e lasciando che il serpente s'infilasse e s'attoreigliasse attraverso il pane ammucchiato; poi essi baciavano la bocca del serpente e si prosternavano davanti a lui. Il serpente che essi chiamavano «Naas» o «Ofis» era per essi il simbolo del Nus, lo spirito, la conoscenza, la saggezza che crea il mondo e rende possibile la redenzione; esso rappresenta veramente per essi il Sapere medesimo. La credenza della saggezza intrinseca del serpente è in stretto rapporto col suo ruolo di simbolo dei piani istintivi profondi. E' per questa ragione (e forse anche perché esso porta veleno) che il serpente fu scelto come emblema di Esculapio; alcuni serpenti erano allevati nel tempio di questo dio a Epidauro. (13) Dal punto di vista psicologico, non è senza interesse ricordare che Esculapio era famoso per il suo metodo, unico nel suo genere, di guarire gli ammalati durante il loro sonno con un metodo di suggestione basato sullo studio dei loro sogni e dei mezzi di guarigione che questi ultimi rivelavano. Tutto ciò dimostra ampiamente l'uso del serpente come incarnazione dell'inconscio, piano germinativo di forze curative fino ad allora insospettite. Il serpente arriva ad essere il simbolo della rinascita, concetto legato alla credenza nella sua immortalità basata anch'essa sulla sua muta annuale. (14)

voci del bosco, (J.J.Bachofen, «Urreligion und antike Symbole» (ed. annotata da C. A. Bernoulli, Reclam, Lipsia, 1926, vol. II, pp. 57, 439). Questa leggenda esprime in maniera sorprendente il ruolo dell'inconscio detentore di saggezza. Nella mitologia giapponese, l'eroe Susanowo uccide il serpente gigante, trova in esso una spada magica, poi sposa la ragazza che ha liberato dal serpente (Chantepie de la Saussaye, vol. I, pp. 281-2).

(11) I resti di un grande serpente di terra cotta sono stati trovati ad Eleusi, (Preller-Robert «Griechische Mythologie», vol. I, p. 797, n. 1), Demetra è la dea della terra; essendo la madre di Persefone, essa è anche la dea del mondo sotterraneo.

(12) Questa peculiarità del serpente, di attaccare di sorpresa, ha indotto a vedere in esso la personificazione del fulmine, della pioggia e del vento di tempesta (Th.W. Danzei, Mexiko, I, Folkwang, Hagen, 1923, pp.38,45). Esso personifica anche il Diluvio, come nel mito nordico del serpente di Midgard riportato nell'Edda e la Voluspa. In una parola, esso rappresenta il carattere «fulminante» e «irresistibile» dell'inconscio istintivo.

(C. G. Jung, La Libido Simboli e trasformazioni. Boringhieri, Torino 1965, pag. 426, nota 62).

(13) Durante la grande festa del 293 a.C. i Romani inviarono a Epidauro una missione incaricata di condurre a Roma un serpente considerato l'incarnazione del dio medesimo (Chantepie de la Saussaye, vol. II, p. 462).

(14) J. G. Frazer, Folklo-

Simbolo della immortalità, esso finì per divenire il simbolo dell'anima in generale. Così, in Africa i morti apparivano sotto forma di serpenti; ugualmente in Grecia, l'anima dell'eroe sorge dalla tomba sotto l'aspetto di un serpente.

Per i Greci, il serpente e l'uccello sono degli animali-anime (15) sotto differenti aspetti: il serpente è l'anima terrestre, l'uccello l'anima spirituale; e per questa ragione, essi sono entrambi consacrati ad Atena. (16) A Roma, il serpente è l'incarnazione di Genius e di Giunone. (17) Esso è l'anima terrestre che conferisce all'uomo il potere magico. (18) Durante i misteri celebrati in onore del dio Sabazios in Asia Minore, un serpente d'oro era fatto passare attraverso i vestiti del candidato all'iniziazione per simboleggiare l'identificazione con il dio, che dà all'anima la redenzione e l'immortalità. (19)

Questi esempi potrebbero essere moltiplicati all'infinito; essi abbondano specialmente nella mitologia egiziana, (20) e più ancora in quella degli Indiani, dove il serpente gioca un ruolo predominante. Basta ricordare il serpente Kundalini, che rappresenta nel Kundalini Yoga il potere centrale dell'anima, (21) e ricordare il simbolo del serpente cosmico Shesha o Ananta, l'animale di Vishnu-Krishna. (22) Eccone abbastanza per dare al lettore qualche idea dell'importanza che riveste il simbolo del serpente;

esso è la personificazione dell'inconscio ctonico, del piano istintivo con tutte le sue forze segrete, magiche, mantiche e curative, ma anche con i suoi pericoli che bisogna superare, ed è precisamente questa ambiguità che spiega la venerazione e il timore che ispira questo animale. Fin quando l'inconscio resta il dominatore e non è stato integrato il potere che esso esercita nelle profondità della psiche, esso è come un veleno distruttore, come il diluvio che sommerge la coscienza dell'Io. Se l'uomo giunge a dominare e ad integrare questo potere, esso si trasformerà in forza benefica e conferirà all'uomo un sapore segreto e il dono della rinascita spirituale.

Avendo così chiarito il significato dei tre animali del sogno, siamo ora in grado di accostarci all'interpre-

re in the Old Testament. Macmillan, Londra, 1919, vol. I, pp. 50, 66 ss., 75-76.

(15) Chantepie de la Saussaye, vol. II, p. 298.

(16) Ibid., p. 317.

(17) Ibid., p. 433. Genius e Giunone non erano, in origine, delle divinità specifiche, ma personificazioni del potere individuale dell'anima di ogni essere umano, essendo Genius la rappresentazione divina della potenza generatrice maschile, e Giunone quella della funzione femminile di concepire e far nascere. (Ibid. p. 436).

(18) Ricordiamo, per esempio, la leggenda di Eretteo e di Cecrope (Preller-Robert, «Griechische Mythologie» vol. I, pp. 198-99). I Lituani hanno un'unica parola per « vita » e « serpente », la parola « gyvata » (Chantepie de la Saussaye, vol. II, p. 529).

(19) K.H.E. De Jong, Antikes Mysterienwesen. Brill, Leida, 1909, p. 66; Preller-Robert, vol. I, pp. 701-2.

(20) È interessante osservare che in Egitto si usava tracciare il geroglifico del serpente dopo la parola «dea» e quello del falco dopo la parola «dio»; è in ciò un commento sorprendente sulla natura del potere psichico rispettivamente femminile e maschile, nello stesso tempo che un interessante contributo alla concezione dell'anima e dell'animus (Adolphe Erman, Die Religion der Aegypter, de Gruyter, Serii n 1934, pag. 45).

(21) Arthur Avalon, The Serpent Power. Ganesh, Madras 1924.

(22) Heinrich Zimmer, Maya, Deutsche Verlag-

fazione del sogno medesimo. Come abbiamo detto, la prima parte del sogno — la « soirée » noiosa — corrisponde alla vita quotidiana del paziente; essa rappresenta il piano cosciente dove l'Io occupa il centro del campo della coscienza (23). Passando nella stanza vicina, egli lascia il piano dei suoi rapporti con il mondo esteriore, dove si annoia, e penetra in una seconda stanza, dove si trova improvvisamente al cospetto di alcuni animali, o, più esattamente, dei « suoi » animali. In altri termini, egli lascia il piano dell'Io ed entra nel mondo degli istinti. Il simbolismo dei due animali, l'orso e il lupo, è in stretto rapporto con la sua situazione psicologica particolare. L'orso è un simbolo della madre; esso rappresenta, per conseguenza, tutti gli istinti che il paziente ha concentrato e proiettato su sua madre; in altri termini, l'orso è una personificazione della sua fissazione infantile sull'immagine materna. Così a lungo l'orso resta l'animale istintivo per eccellenza, che gli istinti del **sognante** non sono ancora sviluppati. Sono restati primitivi, e sono completamente governati dal desiderio infantile di essere accarezzato e vezzeggiato. E' tuttavia significativo che in questa « stanza degli istinti » colui che sogna si trova contemporaneamente di fronte al contrario dell'orso, cioè il lupo. Notiamo che il lupo implica anche una leggera allusione a un animale materno: esso ricorda il mito di Romolo e Remo, in cui il lupo è l'animale che protegge i bambini esposti in un luogo selvaggio; ma è precisamente in quest'ultimo particolare una allusione chiarissima al carattere selvaggio del lupo, e il significato principale di questo animale nel sogno, come tutti gli altri elementi testimoniano, è il suo aspetto inquietante, feroce, predatore, vorace. Dunque il paziente è anche bruscamente messo di fronte al carattere contraddittorio degli istinti, perché il suo desiderio di essere accarezzato e protetto da sua madre cozza contro ciò che è esattamente l'opposto, il furore indomabile e il rigore ardente dei suoi istinti. Particolare rivelatore, durante questa scena egli rassicura l'orso dicendogli di

sanstalt, Stoccarda, 1936, pp. 44, 111 e passim; H. Von Glasenapp, *Der Hinduismus*, Wolff, Monaco, 1922, pp. 73, 229.

(23) C.G. Jung, *Tipi psicologici*, Boringhieri, Torino 1969, p. 468.

non aver paura, perché egli prenderà tutte le precauzioni per impedire al lupo di fargli del male! Questo dettaglio esprime in sintesi il suo atteggiamento in maniera che colpisce: la buona, la indulgente madre corrispondente alla sua fissazione infantile, deve essere a qualsiasi costo protetta dall'attacco del « grande lupo cattivo » la cui grandezza è — ricordiamolo — quattro volte minore di quella dell'orso! Ma le esigenze inesorabili della vita, la legge ineluttabile dello sviluppo psicologico, decidono diversamente e alla fine prevalgono. Sebbene il lupo, a prima vista, sembri tanto piccolo e tanto « innocuo », esso si trova, in seguito, a possedere una inquietante superiorità ed è in grado di prendere rapidamente delle proporzioni gigantesche, tanto che infine si trasforma in un essere capace di circondare il mondo. Per comprendere questo processo, ci è necessario esaminare più da vicino il momento cruciale in cui i ninnoli divengono creature viventi. E' significativo, anzitutto, che gli istinti del malato si mascherano come animali-ninnoli. E' una caratteristica degli uomini di questo tipo intellettuale intuitivo l'aspirare a vivere su di un piano superiore alle necessità comuni della vita, le quali comprendono, naturalmente, i bisogni fondamentali degli istinti e dei desideri. La paura paralizzante che ha il malato dei suoi istinti e della forza dei suoi desideri, lo aveva costretto, per più di dieci anni, ad aggrapparsi convulsamente ad un fantasma inconsistente, e in questo modo egli si era privato — ma a qual prezzo! — di soddisfare i suoi istinti sessuali ed i suoi bisogni affettivi. Questi, restati puerili ed embrionali, si erano accontentati di un mondo di fantasie e di chimere (di qui gli animali-ninnoli). Ma la repressione della vera forza degli istinti li aveva in fine indotti a vendicarsi e a comparire sotto il loro aspetto più brutale e più primitivo, come testimonia il personaggio del lupo. La trasformazione dei ninnoli in animali viventi, che si determina gradualmente, con una logica misteriosa, rivela tutta la loro energia potenziale. Il semplice fatto di toccarli mette in movimento la loro vita nascosta; in altri termini, è basta-

to al malato penetrare nel piano istintivo per constatare che invece di avere a che fare con delle fantasie inoffensive e senza importanza, egli è brutalmente scosso dalla violenta esplosione dei suoi problemi non risolti, che minacciano la sua stessa esistenza. E' per così dire « per caso» e senza badarci che egli scivola in questa lotta mortale con i suoi problemi fondamentali (24). Se questi animali non gli fossero apparsi a tutta prima sotto forma di ninnoli, egli non avrebbe mai potuto superare la paura che ne aveva e non avrebbe certamente osato toccarli. Questa presa di contatto gli causa uno choc sgradevole e una sorpresa penosa; tuttavia è proprio la condizione del processo di crescita che solo lo renderà capace di raggiungere la sua piena maturità. E' significativo che il fatto prodigioso del ninnolo che si mette a vivere sia imperniato sul lupo. Il ruolo dell'orso è molto accessorio; in ogni caso noi non apprendiamo più niente effettivamente sul suo conto. Il solo frammento d'informazione che otteniamo — e ciò soprattutto per deduzione — è che l'orso, da ninnolo, è divenuto animale vivente (« ... io permetto al lupo di graffiare il pelo dell'orso, dicendo a quest'ultimo di non aver paura... ») ma il potenziale dinamico dell'azione è interamente accentrato sullo sviluppo del lupo.

Il quadro dell'interpretazione psicologica del sogno fino a questo punto si può abbozzare nella maniera seguente: sul piano della sua esistenza quotidiana, il sognante è sbocciato in un vicolo cieco, poiché a causa della sua fissazione a sua madre e dei terrori che ne sono derivati, egli è completamente staccato dal piano fecondo dei suoi istinti. Il suo inconscio lo conduce nella stanza vicina dove egli è messo di fronte ai suoi istinti. Se noi ammettiamo che la prima stanza rappresenta il piano della coscienza dell'io, ne consegue che la «stanza degli istinti» rappresenta il piano dell'inconscio personale, vale a dire il piano delle repressioni e dei complessi personali. A questo livello egli è costretto a fare l'esperienza del conflitto tra gli istinti infantili accentrati sull'immagine della madre e i desideri indomiti dello

(24)La metamorfosi degli animali-ninnoli in animali viventi è caratteristica della via d'accesso indiretta che sceglie spesso la natura. Essa ci attira giocando, ma dietro il suo gioco si nasconde tutta la gravità dell'esistenza. È la «via del serpente», che ha l'aria di prendere una direzione indeterminata, ma che conduce in effetti allo scopo ineluttabile. Mentre il cammino diretto potrebbe essere spesso troppo spaventoso, la via indiretta, con le sue svolte piene di giochi seducenti, conduce egualmente l'uomo al suo scopo e allo scopo dell'inconscio. Questo processo si può osservare nella situazione di molti malati all'inizio della loro analisi. Essi non vengono a farsi trattare perché sentono il bisogno di venire ad un accomodamento con l'inconscio e trovare una risposta al problema complessivo della loro esistenza, ma a causa di qualche sintomo più o meno superficiale. Essi credono che il sintomo sia il problema fondamentale; se supponessero quale processo doloroso li attende prima che trovino una soluzione al problema della loro vita nel suo insieme, non avrebbero forse il coraggio di intraprendere l'analisi. La «via d'accesso indiretta» li conduce, tuttavia, esattamente al centro del loro problema vitale. A poco a poco essi arrivano, senza accorgersene, agli

adulto. L'allusione velata contenuta nella coppia di centracci: madre-prostituta, vale la pena di essere ricordata, perché questa opposizione rappresenta spesso la costellazione bipolare sotto la quale il sentimento primitivo di un uomo sperimenta l'opposizione tra la sua fissazione infantile alla madre e la accettazione ragionata d'una relazione amorosa con un persona reale. Il suo terrore di affrontare il problema gli fa vedere come una lordura ogni relazione intima con una donna diversa da sua madre; ed in effetti, tanto a lungo gli istinti non sono né dominati né integrati — cioè tanto a lungo essi agiscono come «complessi autonomi» — che costituiscono un grande pericolo. E' proprio questo terrore della vita che si riflette nel risveglio progressivo degli animali-ninnoli alla vita con un processo che conduce il malato piano piano, quasi impercettibilmente, allo esame del suo problema cruciale. Una tappa ulteriore verso la soluzione di questo problema è indicata dall'ultima parte del sogno, in cui il motivo centrale è quello del serpente. Il serpente, come abbiamo visto più innanzi, esprime l'ambiguità della natura; esso è quindi particolarmente adatto a simboleggiare il carattere contraddittorio dei fattori psichici. Da una parte il serpente è il «grande drago, il serpente antico, colui che è chiamato il diavolo e Satana, il seduttore di tutta la terra»(25), d'altra parte è la creatura che apporta la salute, il divino simbolo a cui bisogna credere e che bisogna onorare perché la liberazione e la redenzione dell'anima si ottengono a questo prezzo(26). Il serpente esprime così l'ambivalenza dell'esistenza terrestre; è in effetti una questione che ritorna sempre, è quella della macchia, del «fascino celeste», della « anima pura e immortale» per l'accettazione della condizione umana, del mondo di quaggiù. Eppure il fatto psicologico è questo: noi facciamo parte «anche» del mondo terreno, e non è che accettando la nostra umanità totale che possiamo raggiungere una piena integrazione. Non si può fare a meno di riconoscere che tanti uomini restati infantili non arrivano mai a una relazione amorosa piena e

strati profondi che diversamente, a causa della loro paura, sarebbero restati loro inaccessibili.

Esiste una strana leggenda egiziana sulla nascita di Anubi, che riflette questa situazione psicologica in forma di mito. Io sono debitore al Professor Jung per aver attirato l'attenzione su questo mito nel corso pratico sui sogni infantili che egli diresse alla Scuola Politecnica Federale a Zurigo, nel 1936-37. (Consultare anche Adolphe Erman. Die Religion der Aegypter, pag. 22, 86, 113). Secondo questa leggenda, Anubi, dio dalla testa di sciacallo, sovrano del mondo sotterraneo, fu generato inavvertitamente da Osiride (sposo di Iside) e Nephthys (la moglie di Seth). Queste quattro divinità erano fratelli e sorelle, essendo stati generati tutti da Geb, dio della terra, e da Nut, dea del cielo. Osiride, in quanto dio solare, è il principio maschile luminoso, e Seth, il suo avversario il principio oscuro; in modo simile, Iside e Nephthys sono rispettivamente il principio femminile luminoso e il principio femminile oscuro. Anubi è talvolta definito «colui che apre il cammino», il che vuoi dire che egli è la guida attraverso il mondo sotterraneo. È curioso che Questa guida sia nata dall'unione del principio maschile luminoso con il principio femminile oscuro, e che sia arrivata « inavvertitamente ».

In linguaggio psicologico, ciò vuoi dire che l'accesso all'inconscio, con i suoi pericoli e i suoi misteri, non è possibile che grazie alla fecondazione di un lato femminile oscuro di un uomo, cioè mediante l'accettazione del-

soddisfacente: essendo la madre la donna « immacolata », ogni altra donna sembra una « tentatrice », e bisogna sfuggire alle sue grinfie per nascondersi sotto le pieghe tutelari del manto azzurro della Madonna. E' perciò che l'atto di « baciare il serpente » o di « mangiare il serpente » è il punto centrale del culto dei misteri, giacché esso esprime ritualmente la vittoria sulla paura (27), conquista che sola dona all'uomo il dominio di questo mondo, e, in tal modo, la speranza di un mondo spirituale situato nell'aldilà. Coloro per i quali il serpente resta un simbolo negativo restano suoi schiavi; non è che quando si è presa coscienza del significato positivo di questo simbolo, che esso può essere assimilato, ed è allora solamente che il mondo di quaggiù, quello degli appetiti e degli istinti, sarà pienamente integrato. Questa conquista conferisce all'iniziato la « saggezza del serpente », ed egli si libera finalmente dall'influenza dell'immagine materna per raggiungere la maturità, la individualità e la fiducia in sé.

Una volta superata questa prova, che scuote l'anima nel suo profondo, il livello della semplice esperienza personale è già stato superato, e si incomincia a intravedere il dominio delle leggi eterne e sovraperсонаli che governano la vita.

E' interessante osservare, a questo riguardo, che la crescita smisurata del lupo e la sua trasformazione in serpente avvengono « fuori »; cosa che indica che i limiti della personalità individuale sono già stati trascesi. La stanza dove il malato trova gli animali-ninnoli è ancora una parte della sua psicologia personale, appartiene ancora alla sua propria « dimora ». Il resto avviene « fuori », cioè al di là: i limiti della personalità individuale ora sono stati oltrepassati. L'incontro con il serpente, sotto il suo aspetto di « spirito maligno », appartiene al dominio dell'inconscio collettivo, cioè a uno strato della psiche situato al di là della semplice esperienza personale. Il sogno indica chiaramente che il paziente non è ancora minimamente capace di comprendere né di assimilare questa esperienza sconvolgente: al contra-

l'anima, che rappresenta i rischi della vita. (Il contrario si verifica nel caso di una donna). L'aspetto cosciente, la « funzione differenziata », rappresentata da Osiride, si sforza sempre di restare sul piano della coscienza e di prendere un cammino che passa, per così dire, a fianco al destino (perché il destino è sempre oscuro e inquietante), ma ciò complica l'eliminazione di potenzialità inconscie. È solo « inavvertitamente », cioè per mezzo di una fatalità che agisce al di fuori delle nostre intenzioni coscienti, che l'anima cosciente si trova trascinata nelle profondità dell'inconscio, ma, se tutto va bene, ne risulta la nascita di « colui che apre il cammino ». Il vero "destino" di un uomo non si compie mai mediante la sua volontà né attraverso il suo lato differenziato, ma attraverso il suo lato indifferenziato, vicino alla natura, che con questo evento porta in lui delle possibilità del tutto imprevedute. Il conscio vuole sempre limitare e definire; ma al di là di questi limiti, e grazie a « colui che apre il cammino », accade che l'uomo, per caso e senza rendersene conto, scopre delle nuove vie.

(25) Apocalisse, XII, 9.

(26) Vangelo secondo S. Giovanni, 111, 14: « E come Mosè innalzò nel deserto il serpente, così è necessario che sia innalzato il figlio dell'uomo ». "Per alcune sette gnostiche (gli Otiti) il serpente era Gesù. Hans Leisegang, Gnosis, p. 112, osserva: « Erano abbondantemente riunite (nei testi sacri) tutte le condizioni che permettevano di vedere in lui il dio che circonda il mondo (come nel

rio, i suoi timori infantili sono ancora abbastanza forti per conferire all'esperienza una qualità negativa che ha l'effetto di sviarlo.

E' precisamente in questo momento che i disegni fanno la loro apparizione (vedi Fig. n. 1). Prima di affrontare questo argomento, tengo a ricordare alcune osservazioni di ordine tecnico. La psicologia analitica fa abbastanza spesso uso del disegno, per uno scopo terapeutico. Esso gioca un ruolo importante nella tecnica dell'immaginazione attiva (28). Noi intendiamo per immaginazione attiva una concentrazione intenzionale sui processi psichici che si svolgono completamente al fondo dell'inconscio; si tratta, in altri termini, di una specie di «passività attiva» che permette al malato di percepire i suoi processi inconsci, senza ostacolarli con l'intervento della sua volontà cosciente. Non si ottiene sempre molto facilmente l'atteggiamento di spirito richiesto, ma abbastanza spesso il bisogno di un mezzo di espressione di modo che il disegno nasce spontaneamente dalla situazione analitica. E' ciò che avvenne nel caso che esaminiamo. Apparve tutta una serie di disegni sviluppatasi dal primo, che il malato eseguì in seguito alla proposta che gli avevo fatto di provare a riprodurre il motivo principale del sogno. Questi disegni costituiscono uno sviluppo importantissimo del sogno, di cui sono in qualche modo il proseguimento. Nel sogno il malato aveva toccato un problema cruciale che esige una espressione simbolica. Il carattere negativo del sogno esprime chiaramente il timore che il paziente ha di affrontare i problemi posti dalla sua vita affettiva e istintiva. Ma il fatto che, ora, egli non vuole più fuggire innanzi ai suoi terrori, che è preparato ad affrontarli e a superarli, cambia la situazione in tutto e per tutto. Egli è riuscito a rendersi conto del significato del suo sogno; ha così conquistato una nuova prospettiva e un livello di coscienza più alto: a questo livello, l'aspetto positivo e progressivo dei simboli del sogno comincia a essere percepito. E' grazie al processo dell'immaginazione attiva che questi contenuti positivi sono percepiti; essi si esprimono nel simbolismo dei

sogno che noi studiamo), o lo Spirito Santo che invade l'uomo per farne un essere spirituale ».

(27) C. G. Jung, *La Libido. Simboli e trasformazioni*. Boringhieri, Torino, 1965, p. 335, 368. Herbert Silberer, *Problems of Mysticism and its Symbolism*, Moffat, Yard e C.le, New York, 1917, p. 276: «Il serpente, simbolo dell'angoscia, è il «guardiano della soglia» degli occultisti; è il drago guardiano del tesoro nella mitologia. Nella evoluzione mistica il serpente deve essere abbattuto, cioè, noi dobbiamo superare il conflitto che è l'anima del serpente ». (28) Vedi nota n. 1.



disegni, mentre non apparivano nel sogno. Il valore di tali disegni sta precisamente nel fatto che le immagini inconscie posseggono una forza simbolica particolare: esse ci colpiscono con tutta l'intensità di una visione che ancora non è affatto indebolita dall'intervento dei processi razionali. Una espressione simbolica pittorica è, come ogni altro simbolo, investita da una forza « magica »; di qui deriva, per non segnalare che un esempio di sfuggita, il ruolo importante giocato in molte religioni dalle immagini sacre. Noi non abbiamo l'intenzione, nel nostro esame di questi disegni, di imbarcarci in una esposizione esauriente del loro simbolismo in tutte le sue ramificazioni: ci atterremo semplicemente al loro rapporto diretto e pratico con il problema psicologico del nostro malato.

Il primo disegno è puramente e semplicemente la rappresentazione del tema già manifestatesi nel sogno. Se esso restasse il solo non ci permetterebbe molto di dedurre qualcosa in più del contenuto del sogno medesimo. Eppure, in un dettaglio particolarmente importante, esso segna un avanzamento sul sogno. Questo dettaglio è la corona di raggi luminosi che adorna la testa del serpente e che risplende nei disegni seguenti. Il serpente è ora investito di qualità positive, e ciò in contrasto col suo aspetto precedente unicamente negativo. Il processo dell'immaginazione attiva è dunque penetrato nelle profondità dell'inconscio, che cessano di essere soggette al complesso di timore del paziente. Nel sogno, il serpente, colorato dal terrore che prova il malato riguardo ai suoi istinti, appare come lo spirito maligno. Ora che il malato accetta di guardare i suoi terrori in faccia, i simboli rivelano il loro significato positivo che non è più alterato dal suo complesso personale. E' precisamente ciò che conferisce un tale dinamismo al processo dell'immaginazione attiva: esso penetra dietro la barriera dei timori e mette in luce l'aspetto costruttivo di una esperienza sentita fin qui come terrificante. Il malato prende così coscienza del complesso che gli ha impedito fino a questo momento di essere in pieno possesso delle

sue energie psichiche e di farne un uso positivo. Il disegno seguente rivela che ha inizio un processo di differenziazione, processo che esisteva già allo stato latente nel primo. Questo rappresentava il mondo e il serpente che lo circonda: esso fa pensare a una di quelle cosmogonie arcaiche in cui due principi originali creano la vita traendola da essi stessi;

il serpente è il demiurgo, il creatore del mondo che feconda la materia, elemento materno. Il secondo disegno rappresenta una tappa ulteriore: circondata dal serpente demiurgo, la materia comincia a differenziarsi per contrazione e scissione. Il risultato di questo processo di fecondazione è un terzo elemento, che la sua colorazione azzurra permette di identificare come acqua.

Questo processo di differenziazione prosegue nel terzo disegno. Una moltitudine di nuovi mondi vi sono stati creati, ognuno circondato dal suo piccolo serpente salvatore che è una riproduzione esatta dello originale. Una vasta differenziazione dell'elemento terrestre si è prodotta. Questo disegno costituisce il punto culminante della serie. Esso è seguito da un contrasto improvviso che sorprende: il disegno seguente presenta lo spettacolo di una disintegrazione completa dell'elemento terrestre. I mondi e i loro serpenti sono scomparsi, eccetto alcuni rari frammenti rudimentali che ricordano vagamente la loro forma precedente. Il serpente non è più che un cerchio;

da verde che era all'inizio, esso è divenuto blu. La terra è in via di dissoluzione; invece l'azzurro, cioè l'acqua, che appare per la prima volta nel secondo disegno, è ora l'elemento preponderante.

Il quinto e ultimo disegno rappresenta la fine del processo. Il serpente principale e tutti i serpenti secondari sono scomparsi, come la terra; tutto ciò che resta è l'elemento azzurro, che sembra però aver donato vita a una minuscola replica di se stesso.

Qual è il significato psicologico di questa evoluzione? Nel sogno, il malato faceva l'esperienza del principio femminile sotto l'aspetto della madre (l'orso); questo concetto puramente infantile era associato al concetto opposto, la prostituta, che personifica l'istin-

to e il desiderio sessuale. Il serpente, con il suo carattere ambivalente, rappresenta la tappa seguente;

all'inizio, è il suo ruolo negativo di demone che è accentuato, ma nel corso dei disegni, che costituiscono una tappa ulteriore, appare il suo aspetto positivo e costruttivo, simboleggiato dal «serpente salvatore». L'accettazione e l'integrazione della zona inconscia indicano un allargamento decisivo del campo della coscienza e questo ampliamento ha una virtù creatrice.

Il serpente, all'inizio simbolo dell'angoscia, è divenuto il Nus, saggezza e forza creatrice. Grazie a questo sapere appena conquistato, la materia indifferenziata si differenzia e diviene fertile. Ciò si rileva nei disegni mediante la differenziazione della terra. La materia, come dice il suo nome, è materna, femminile. La conoscenza e la saggezza acquisite attraverso l'accettazione della parte istintiva trasformano l'elemento materno facendolo divenire una matrice individualizzata e produttiva, che dà vita a un nuovo elemento, l'acqua.

L'insieme della serie illustra due processi simultanei e inversi: uno è la disintegrazione del serpente, l'altro la formazione dell'acqua, che prende il posto della terra. Il terzo disegno, che rappresenta le piccole sfere terrestri ognuna delle quali è circondata dal suo serpente, segna il punto culminante dei disegni, che corrisponde alla crisi decisiva dello sviluppo psicologico. Il confronto con i prodotti autonomi dell'inconscio in tutta la loro forza comporta per il malato il rischio di essere sommerso e disgregato dall'ondata dell'inconscio, e questo è un pericolo che non bisogna mai perdere di vista. A questo riguardo, la prova costituita dalla presa di coscienza dei contenuti dell'inconscio collettivo somiglia a una psicosi determinata artificialmente; essa richiede un comportamento molto prudente da parte dell'analista, a cui spetta il compito, in questa fase dell'analisi, di mantenere inalterata la relazione del malato con la realtà. I disegni formano come un diagramma della psicologia inconscia del malato. Si comprenderà che è importante che tutti i piccoli mon-

di, con i loro piccoli serpenti, restino confinati allo interno di un vasto anello costituito ugualmente da un serpente e che fa, per così dire, da cerchio magico che protegge dal pericolo della disgregazione. Questo cerchio protettore è il Temenos (29), che circonda il luogo sacro, il bosco sacro dove si determina l'avvenimento « numinoso » (30). Data l'intensità e la portata di questo processo numinoso, è essenziale che i limiti del Temenos coincidano con il cerchio magico. E non solamente il processo dell'interno deve essere protetto contro l'irruzione di influenze esterne, ma anche l'esterno deve essere difeso dall'eruzione del processo numinoso, perché questa eruzione equivarrebbe a una psicosi (31).

Questo punto riveste una importanza particolare se noi ci ricordiamo che il malato possiede una personalità al limite della schizofrenia. Le tendenze alla dissociazione inerenti a una tale personalità esigono manifestamente delle precauzioni tutte particolari. Nel sogno, queste tendenze sono espresse dall'immagine del lupo che si trasforma in serpente gigante. Se esse avessero dovuto prevalere, il malato avrebbe corso il rischio di oltrepassare il limite pericoloso. La dissociazione della sua personalità può definirsi come una scissura prodotta dalla tensione tra la zona dell'intelletto differenziato e quella del sentimento primitivo, tra il « Logos » e l'« Eros » (32). Il compito dell'analisi sarà dunque di integrare nella coscienza del malato le tendenze dissociatrici che hanno la loro origine nelle zone primitive e ancora inconscie del sentimento. Tuttavia l'integrazione non verrà realizzata se non quando il malato sarà indotto a prendere coscienza del valore positivo di questi contenuti affettivi, mentre fino a questo momento non li ha visti che sotto il loro aspetto minaccioso. E' questa evoluzione che si esprime nei disegni e che, per loro tramite, penetra nella psiche cosciente del malato.

E' essenziale, ripetiamolo, che questa evoluzione si svolga all'interno del cerchio magico costituito dal serpente. Il terzo disegno illustra chiaramente il pericolo di dissociazione nascosto nel fondo della per-

(29) C. G. Jung, *The integration of the personality*, pp. 120 e 132; vedere anche il punto in cui (p. 106) un serpente traccia un cerchio magico intorno al sognatore.  
(30) Rudolph Otto, *Il Sacro*. Feltrinelli, Milano 1966.

(31) C. G. Jung, *The integration of the personality*, pp. 154 e 165.

(32) C. G. Jung, *La donna in Europa*. Si trova in: *Realtà dell'anima*. Borin-ghieri, Torino 1963.

sonalità del malato. La tendenza alla frammentazione dello psichismo, già accennata nel sogno (il lupo trasformato in serpente), appare qui pienamente spiegata, come dimostra la moltiplicazione dei serpenti. Ma questi sono mantenuti all'interno del cerchio magico dal serpente salvatore che li circonda e li unisce. Il terzo disegno esprime quindi lo sforzo istintivo della psiche per ostacolare queste tendenze alla dissociazione — e ciò soprattutto senza fare più appello all'intelletto (cosa che implicherebbe una corrispondente repressione del sentimento): al contrario, la direzione è ora assunta dalla «saggezza del serpente», caratteristica dell'istinto e dell'Eros. Il cerchio formato dal serpente, in questo terzo disegno, è per cos' dire una rappresentazione simbolica della storta dell'alchimista, del crogiolo in cui si compie il processo di sintesi. Questo processo « alchimistico » conduce alla formazione del nuovo elemento azzurro; questo rappresenta la nascita dell'individualità, o l'identità della personalità, che soffoca il pericolo di dissociazione schizofrenica e prepara la via all'assimilazione del sentimento. La formazione dell'elemento azzurro è l'obiettivo reale dell'evoluzione che abbiamo descritta, al termine della quale un microcosmo è creato partendo da un macrocosmo; perché mentre il macrocosmo rappresenta l'inconscio collettivo che fa da matrice, il microcosmo è il simbolo della individualità.

E' interessante notare che un simbolismo analogo si trova nell'alchimia, che implicava, oltre alle sue ricerche di ordine chimico, tutta una concezione filo-sofica della nascita e della crescita della personalità spirituale. Jung si è dedicato a uno studio approfondito dell'aspetto simbolico dell'alchimia, particolarmente nell'opera intitolata «Psicologia e Religione», da dove è tratta la maggior parte dei raffronti che seguono (33). Una delle preoccupazioni fondamentali dell'alchimia era la ridistillazione, partendo da elementi caotici, dello spirito divino nascosto nella materia (34). Per la riuscita di questo processo, un elemento chimico, il mercurio, è assolutamente indispensabile, e questo elemento è chiamato dagli al-

(33) C. G. Jung, *Psicologia e religione*. Comunità, Milano 1962.

(34) C. G. Jung, *Psicologia e religione*, p. 151.

chimisti « Mercurius animatus », « serpente » o « drago »

(35). Gli alchimisti vedono Mercurio come un « Hermes psicopompo, colui che mostra la via per il paradiso » (36).

Ritroviamo dunque qui ancora il serpente, con l'aiuto del quale lo spirito divino sarà riestratto, partendo dalla materia indifferenziata. Questa essenza, la famosa « tintura » è

rappresentata come un miracoloso fluido azzurro, e uno dei più famosi alchimisti lo ha denominato « le ciel humain » (37).

Questo miracoloso liquido azzurro simboleggia anche il cerchio. Per gli alchimisti, il cerchio è il simbolo del macrocosmo e della perfezione divina (38), ed è

interessante notare che il punto, il microcosmo, è detto il « punto creatore nella materia » e « scintilla dell'anima » (39).

Per ritornare ai nostri disegni, la nascita del microcosmo azzurro partendo dal macrocosmo significa in

termini psicologici la nascita dell'individualità, partendo dalla matrice dell'inconscio collettivo, al termine dell'evoluzione che abbiamo finito di descrivere.

Riassumiamo. Il tema principale di questa serie di disegni è la creazione di un mondo nuovo. In seguito all'incontro col lupo, che poi si trasforma in serpente, l'infantile mondo del sogno in cui si attardava il malato è distrutto. La necessità che egli riconosce di abbandonare il suo paradiso di fanciullo e la vittoria sulla paura che gli ispira questo passo decisivo fanno del serpente un demiurgo, e il mondo psichico del malato è così creato. Al posto della madre, che è stata fino ad ora l'unica fonte creatrice per lui, il serpente demiurgo gli rivela i propri istinti creatori:

a partire da questo momento, il malato cessa di « annoiarsi ».

Ogni essere umano è, per così dire, il piccolo demiurgo di un piccolo mondo psichico suo: il malato diviene così uguale agli altri uomini. Il serpente è il Nùs, saggezza e forza creatrice, e il malato, grazie a una conoscenza più profonda della propria natura e della natura umana in generale — cioè grazie alla comprensione delle leggi psichiche — crea il suo universo inferiore, la propria individualità. Per il momento, è vero, il microcosmo della sua individualità è indifferenziato: il malato deve ancora

(35) Herbert Silberer, " Problems of Mysticism and its Symbolism ", p. 155; vedi anche p. 115.

(36) C. G. Jung, Psicologia e religione, p. 149.

(37) Ibid., p. 151.

(38) Ibid., pp. 81 e 149.

(39) Ibid., p. 140.

affrontare dei problemi che ha fino a questo momento elusi; ma almeno acconsente ora a misurarsi con essi e vi è preparato. Il passaggio dal Verde dei primi disegni all'azzurro degli ultimi simboleggia la creazione di uno spirito vivo e nuovo, nato dall'assimilazione da parte della coscienza degli elementi naturali e terrestri della personalità. Ciò significa, in termini pratici, che il malato ha cessato di proiettare le sue difficoltà affettive su un'altra persona, di appenderle al collo di una beneamata immaginaria; al contrario, egli le affronta come contenuti della propria costituzione psicologica con i quali sta per dover trattare. Se questo risultato sembra banale nei confronti del profondo simbolismo del sogno e dei disegni, esso non è di una importanza meno decisiva per il malato. Perché indica la via dell'integrazione della personalità e colma l'abisso che separava il Logos dall'Eros e che fino a questo momento aveva mantenuto represso, e pertanto rudimentale, tutto l'aspetto affettivo della sua vita. Fatto peraltro significativo, qualche settimana dopo questo sogno, il malato conobbe una ragazza con la quale fu ben presto in ottimi rapporti di stretta amicizia. I suoi sentimenti e le sue emozioni, che erano stati fino a quel momento completamente legati alla figura sulla quale egli proiettava il suo amore immaginario, erano da allora liberi e capaci di adempiere la loro funzione naturale. In altri termini, la forza dell'immagine materna e del sistema infantile di protezione eretto del malato era stato distrutto. Una tale vittoria è necessariamente accompagnata da una crescita in maturità, la quale si esprime con la nascita di una individualità affermata e indipendente. Questo processo è illustrato particolarmente nell'ultimo disegno, dove il macrocosmo e il microcosmo azzurri simboleggiano il termine dello sviluppo attuale. Teniamo a precisare qui un punto di tecnica analitica, cioè che non abbiamo esaminato affatto col malato il simbolismo dei disegni in tutti i suoi particolari; ci siamo limitati a dargli una idea generale del loro senso (40). Gli abbiamo fatto notare soprattutto il significato positivo del serpente e della nascita

(40) Per scartare una possibile obiezione è importante sottolineare che

di un principio nuovo. La presa di coscienza di questi due fatti, così intimamente legati al problema della sua vita affettiva, rispondeva esattamente ai suoi bisogni attuali e fu quindi ampiamente sufficiente per dare il via al processo della maturazione psicologica. E' evidente che questi disegni corrispondevano per il malato a una necessità psicologica profondissima e chiarissima. Per loro tramite egli assiste alla nascita di un mondo veramente suo, che sostituisce il suo mondo infantile superato. Questi disegni lo aiutano a trovare un canale di sbocco per le sue energie psichiche, la sua libido; servono in qualche modo da principi direttivi, sono una carta di navigazione che gli permetterà ormai di non smarrirsi. L'idea nuova che essi gli rivelano, cioè che l'accettazione dei suoi istinti e delle sue emozioni significa la liberazione della sua individualità, gli dà il coraggio di arrischiarsi al pericoloso viaggio verso una riva sconosciuta. Ed è ciò che egli fece in effetti nella sua vita reale, come testimonia la sua nuova relazione amorosa. In generale questi simboli aiutano a superare il passo tra la presa di coscienza attuale e lo scopo da raggiungere; costituiscono per così dire un diagramma dell'evoluzione finale verso cui tende l'individuo. Tali simboli non costituiscono, tuttavia, solamente dei principi direttivi: essi sono nello stesso tempo una vera fonte di energia. Il simbolismo dei disegni non doveva niente alle esperienze personali del malato. Ma era scaturito dall'immenso serbatoio dell'inconscio collettivo, che contiene delle esperienze completamente diverse da quelle che sono accessibili alla conoscenza individuale. E' per questa ragione che l'immaginazione attiva è così preziosa nel nostro lavoro, perché essa permette ai nostri malati di avvicinarsi ai simboli dell'inconscio collettivo. Il soggetto non si rende conto che della sua miseria morale e della situazione pericolosa in cui il suo problema l'ha condotto, situazione dalla quale non può intravedere nessuna uscita, dati i limiti ristretti della sua esperienza personale. L'inconscio collettivo, grazie alla sua esperienza infinitamente più vasta di queste situazioni critiche, gli rivela simbolicamente il

quando il malato fece questi disegni, Jung non aveva ancora pubblicato nessuno dei suoi libri sul simbolismo psicologico dell'alchimia. Ne il malato né io, a quell'epoca, avevamo familiarità con questo aspetto dei suoi simboli.



vero aspetto del suo problema: è una crisi di crescita della coscienza psicologica come ve ne sono state durante tutto il corso della storia umana, e il cui frutto maturerà nel tempo voluto. La presa di coscienza e l'accettazione del vero senso di questa situazione psicologica liberano delle energie psichiche che erano state fino ad allora inaccessibili e pertanto inutilizzabili. Con il loro aiuto, il soggetto non si sente più abbandonato, solo alla deriva su un oceano senza fine, ma si rende conto che egli non è che un caso particolare dell'eterno dramma umano.

(Trad. di ALDO CAROTENUTO e ISABELLA BARONE)

• Tratto da: *Studies in Analytical Psychology*, Routledge and Kegan Paul, Ltd. 1948. Il libro sarà pubblicato prossimamente dall'editore Boringhieri che qui si ringrazia per la gentile concessione.

# Il sogno di Giacobbe

*Mirjam Viterbi, Roma*

*Fra i sogni della Bibbia, quello di Giacobbe a Beith El occupa un posto del tutto particolare. Esso è il grande messaggio onirico dei primordi della storia ebraica: è un messaggio lanciato e tramandato sino a noi, attraverso i millenni, con tutta l'ancora attuale ricchezza dei suoi contenuti.*

Il problema del « come » accostarsi ad un sogno biblico è molto complesso ed apre innumerevoli interrogativi. Personalmente, ho provato l'esigenza di risalire al significato profondo, originario, di alcune parole usate per determinate immagini; ma, all'infuori di ciò, ho sentito — entrando nel vivo del testo — che mi trovavo dinanzi, molto semplicemente, al sogno dell'«individuo» Giacobbe. Ed il fatto che Giacobbe, in seguito divenuto Israele, ed il popolo che da lui prende il nome siano una cosa sola, non ha spostato, poi, assolutamente nulla.

E' senza alcuna importanza, da questa angolazione, il localizzare esattamente nel tempo il testo che ci è pervenuto. Il sogno di Beith El è un messaggio che si muove nella dimensione del mito e questo mi-

to si sta svolgendo tuttora. Per meglio comprenderne i contenuti mi sembra importante, invece, il delineare il « momento » simbolico della figura di Giacobbe e la sua particolare posizione nei confronti degli altri patriarchi. Farò ciò, ora, molto brevemente. Abramo, Isacco, Giacobbe: ecco i tre padri della storia sacra. Con essi ha inizio il processo di individuazione del popolo ebraico — ma, mentre Abramo ne è il depositario primitivo, è solo Giacobbe che, attraverso l'anello di congiunzione Isacco, sembra diventarne consapevole nel senso pieno della parola.

Abramo, il primo a seguire l'imperativo dell'Eterno ed a stabilire con lui il patto di alleanza, sembra ancora muoversi — in gran parte del racconto biblico — in una fase di relativa inconscietà: egli, essenzialmente, « obbedisce ». Con Giacobbe l'obbedienza diviene, invece, un fatto diverso: come un « seguire cosciente » che impegna, in pari tempo, dinamicamente, l'uomo e Dio e mette l'uno di fronte all'altro e l'uno e l'altro di fronte al proprio operato. Giacobbe rappresenta dunque, come vedremo meglio in seguito, il momento in cui emerge e si delinea la presa di coscienza e, con essa, la responsabilizzazione e la creatività del proprio destino.

Mentre ciò riguarda la sfera dello sviluppo inferiore, parallelamente, sul piano fenomenologico esterno, avviene pure un qualcosa di molto importante e significativo: l'« estrazione », cioè, e la concentrazione dell'elemento che costituirà la radice biologica della storia ebraica.

Mentre la progenie di Abramo e di Isacco si è in parte dispersa, è solo in Giacobbe che l'intera discendenza viene a costituire, con i dodici figli e le dodici tribù, il popolo. Giacobbe diverrà nel suo punto culminante, dopo la lotta con l'angelo a Peniel, Israele» (1): e nella Bibbia si è sempre parlato, da lui in poi, di Israele o di popolo di Israele come entità collettiva.

Questi sono i pochi, ma essenziali elementi che, secondo me, costituiscono la cornice indispensabile al sogno che qui ho cercato di comprendere.

(1) Genesi, 32, 24-29.  
Giacobbe rimase solo e un uomo lottò con lui fino all'apparire dell'alba. E quando quest'uomo vide che non lo poteva vincere, gli toccò la commessura dell'anca; e la commessura dell'anca di Gia-

Il mio tentativo di interpretazione poggia sui presupposti della psicologia analitica; inoltre, E tu ti estenderai ad Occidente e ad Oriente, a Settentrione ed a Mezzogiorno; e tutte le famiglie della terra saranno benedette in te e nella tua progenie. Sono risalita ad una antica fonte di saggezza ebraica, la Cabala (2), per quei punti centrali che, nella loro apparenza simbolica, percepivo ancora ben lontani dal vero significato. In tal modo, tramite questa integrazione, l'approccio mi è sembrato svolgersi ad un livello più autentico e più profondo. Ed ecco, ora, il testo:

Genesi, 28, 10-22

Or Giacobbe parti da Beer-Sceba e se ne andò verso Charan. Capì in un certo luogo e vi passò la notte, perché il sole era già tramontato. Prese una delle pietre del luogo, la pose come suo capezzale e si coricò qui.

E sognò: ed ecco una scala appoggiata sulla terra, la cui cima toccava il cielo; ed ecco gli angeli di Dio che salivano e scendevano per questa scala.

Proprio all'inizio del suo cammino, dopo aver lasciato la casa paterna, Giacobbe ha il sogno. E qui, fin da questa prima immagine, viene percepita la via dell'individuazione, della integrazione cioè fra il piano dello spirito e quello della esperienza data. Per Giacobbe essi non appaiono più scissi; e gli angeli che salgono e scendono per la scala rappresentano la sua possibilità endopsichica di comunicazione fra questi diversi livelli, in una situazione dinamica, in un divenire unico. Potremmo anche dire, in altri termini, che questi angeli sono il « dialogo » di Giacobbe con l'Eterno.

E l'Eterno stava al di sopra di essa e gli disse: « Io sono l'Eterno, l'Iddio di Abrahamo tuo padre e l'Iddio di Isacco.

La presenza divina viene qui percepita come « voce », e ciò è caratteristico di tutta la spiritualità ebraica. Ma, in questo « presentarsi » dell'Eterno a Giacobbe, viene commesso un lapsus. Giacobbe è figlio di Isacco e non di Abramo e qui, invece, è detto: « Abrahamo tuo padre ». Cosa ciò significa? Noi sappiamo che un lapsus è sempre la sottolineatura di qualche cosa, di una realtà in apparenza negata. E qui viene sottolineata questa realtà: Giacobbe è l'erede spirituale di Abrahamo e non di Isacco- figura solo di passaggio, in quanto trasmettitore della benedizione.

La terra sulla quale ti stai coricato io la darò a te ed alla tua progenie.

In questo versetto ha inizio il vero messaggio onirico, nella sua prospettiva di sviluppo. L'esperienza vissuta ora da Giacobbe nel sonno, e quindi inconsciamente, dovrà essere realizzata; e il suo destino non sarà più un destino di realizzazione individuale, ma individuale sul piano collettivo.

E la tua progenie sarà come la polvere della terra.

Su questo punto a me sembra necessario soffermarsi con una attenzione del tutto particolare, per non essere tratti in inganno dalla sua apparenza. Innanzi tutto: cosa è, cosa significa questa "polvere" di cui si parla qui, come già nel discorso dell'Eterno da Abramo? (Genesi, 13, 16)- Personalmente ritengo essenziale, per una corretta interpretazione di questo passo, risalire al significato cabalistico della parola.

Polvere, in ebraico, si dice "efer": ed "efer" vuol dire, nella sua composizione letterale, "occhio aperto sulla materia indifferenziata e sulla vita del cosmo".

Ecco, dunque, che la cosiddetta "polvere" si trasforma, nella nostra visione, in un elemento di presa di coscienza del legame esistente fra piani diversi, di collegamento fra conscio e inconscio: e, in ultima analisi, in possibilità e strumento di individuazione.

A conferma di questa interpretazione, tengo a sottolineare che- nel capitolo II della Genesi- solo l'uomo è creato con l'"efer", elemento mobile e dinamico, non gli animali. Solo all'uomo infatti è data questa possibilità: la possibilità della consapevolezza e dell'individuazione.

cobbe fu slogata, mentre quello lottava con lui. E l'uomo disse: « Lasciami andare, che spunta l'alba ». E Giacobbe: « Non ti lascerò andare prima che tu m'abbia benedetto! ». E l'altro gli disse: « Qual è il tuo nome? ». Ed egli rispose: « Giacobbe ». E quello disse: « Il tuo nome non sarà più Giacobbe ma Israele, poiché tu hai lottato con Dio e con gli uomini ed hai vinto ».

(2) Secondo la Cabala, le lettere dell'alfabeto ebraico sono considerate come strumenti di espressione simbolica; di conseguenza, ogni parola viene veduta non già come il prodotto di una convenzione, ma in base ad un profondo significato nascosto.

Nella prima metà di questo passaggio ci troviamo di fronte ad una espansione (che, come vedremo, precede una « riconcentrazione »): espansione non unidirezionale, ma verso le quattro polarità. Pur accettando anche la tesi di una percezione profetica di avvenimenti che, nel corso dello sviluppo storico, si sarebbero dimostrati esatti, io ritengo che il vero accento vada posto sul valore simbolico di questa immagine. Estendersi nelle quattro direzioni significa ampliamento, sviluppo armonico attraverso l'assimilazione di antitetiche esperienze: significa realizzare la « quaternità » e, dopo di ciò, col ritorno, la funzione trascendente a cui il processo di individuazione è strettamente legato.

Per quanto riguarda la seconda metà del passaggio dianzi citato — e cioè: « e tutte le famiglie della terra saranno benedette in tè e nella tua progenie » — mi sembra nuovamente indispensabile risalire al significato profondo, quale risulta dalla struttura letterale della parola originaria « mishpahot », che viene tradotta col termine di « famiglie ». « Mishpahot » rappresenta una sostanza prima indifferenziata, grezza, collettiva: anche, di per sé, negativa.

Con questa nuova significatività delle due parole chiave del testo ci troviamo quindi, inaspettatamente, di fronte ad una angolazione nuova del problema, al dramma cioè dell'individuale di fronte al collettivo: e la « benedizione », la salvezza, consiste proprio nel predominio del primo sul secondo, in ciò che lo elemento « efer » può e riesce a dare all'elemento « mishpahot », nella dinamica di un processo di integrazione e di ampliamento della sfera cosciente.

Ed ecco, lo sono con te e ti guarderò dovunque tu andrai e ti ricondurrò in questo paese; poiché io non ti abbandonerò prima di aver fatto quello che ti ho detto.

Dopo l'espansione, ecco il convergere nuovamente « verso il centro ». Ma questo ritorno alla terra promessa, al Selbst (3), avverrà ad un diverso livello di coscienza e sperimentando, come funzione trascendente, il non-abbandono: la fedeltà cioè dell'Eterno

(3) La psicologia analitica ipotizza l'esistenza di una totalità psichica (Selbst originario) dalla quale e-

a chi gli è fedele nel compimento di un destino richiesto. Questa reciprocità fra temporale ed intemporale, questa esperienza dell'Eterno che consiste nella consapevolezza della intima unione fra Dio e colui che lo sperimenta in un comune cammino: questo sembra essere il messaggio della parte finale del sogno.

Successivamente, seguendo il testo biblico, vediamo che:  
Come Giacobbe si fu svegliato dal suo sonno, disse: « Certo, l'Eterno è in questo luogo ed io non lo sapevo ».

Qui, in questo momento, con la consapevolezza del suo precedente non sapere, ha inizio la presa di coscienza di Giacobbe. Ed è proprio ciò che, in una visione globale, lo diversifica profondamente, secondo me, dalla figura di Abramo.

Ed ebbe paura e disse: « Com'è tremendo questo luogo! Questa non è altro che la casa di Dio e questa è la porta del cielo ».

Nell'aggettivo « tremendo » (norà) ritroviamo tutto lo sgomento derivante dalla percezione della dimensione cosmica dell'esistenza. Questa è infatti la grande esperienza di Giacobbe, nel suo sogno. Ma egli non si limita ad esserne disorientato. Egli realizza dentro di sé che « questa è la porta del cielo »: intravede, cioè, per la prima volta, in modo consapevole, la possibilità di un allargamento della sfera cosciente.

E Giacobbe si levò la mattina di buon'ora, prese la pietra che avea posta come suo capezzale, la eresse in monumento e versò dell'olio sulla sommità di essa.

Terminato ormai il sogno, come sua conseguenza ci troviamo, qui, dinanzi ad un rituale e dobbiamo chiederci cosa esso rappresenti.

Sul simbolo « pietra », tanto denso di significatività e già tanto studiato e definito, ci sarebbe da soffermarsi molto a lungo, lo preferisco tuttavia, per mantenere una certa continuità, spostare l'accento principale dall'elemento « pietra » alla relazione « olio-pietra ».

merge l'io sotto la spinta della realtà esterna. Il progressivo sviluppo dell'io e la sua tendenza alla individuazione, come processo di integrazione di conscio ed inconscio, permettono quindi, non impropriamente, di parlare di un « ritorno al Selbst ». Per queste ipotesi si veda: E. F. Edinger. The Ego-Self Paradox. The Journal of Analytical Psychology, Vol. 5, n. 1, 1960, pag. 3.

be — noi siamo in grado di coglierne il senso con sufficiente chiarezza.

Si tratta quindi di spostarci dal piano individuale a quello collettivo, di trasferire i concetti di individuazione dal singolo ad un intero popolo; e solo così, forse, potremo iniziare ad accostarci al vero senso della religiosità e della intera storia ebraica.

# Il linguaggio dei sogni

*Marcella Pignatelli, Roma*

Il materiale onirico, quando è visto al termine di un lungo lavoro e quindi in prospettiva panoramica, appare come unità armonica, come ampio mosaico, le cui parti si sono andate man mano collocando; oppure anche come un film, in cui movimento e storia risultano dalla sequenza delle immagini singole, di per sé statiche e incomprensibili.

Diventa pertanto possibile riconoscere lo sviluppo psicologico di un individuo, seguendo eminentemente il racconto dei sogni.

Ho così provato a « proiettare » i sogni di un caso da me trattato l'uno appresso all'altro, aspettando che esprimano il loro significato e limitandomi a brevi chiose interpretative, che permettano di cogliere, sottesa, l'azione dell'analisi, attivante il processo. Ho quindi rinunciato ad una considerazione dettagliata dei sogni, che d'altronde avrebbe richiesto spazio eccessivo; e, tanto maggiormente, ho rinunciato ad esporre « il caso clinico » con l'organicità dell'inquadratura tradizionale, pensando che gli spunti medico-sintomatici e l'emergenza delle dinamiche transferenziali compongano gradualmente l'opera.



rientamento con conseguente nausea, legato all'incongruenza dei due elementi: mare come avventura e inconscio, terra come concreto e definito. La storia avviene di V.T. dopo due anni e mezzo di analisi, lo ricondurrà in America, al paese natale, per una lunga e piacevole visita ai suoi familiari.

**Sogno** del 20-21/4/67: « Vado a fare una gita in macchina. La macchina è una Fiat 124 (automobile che non mi dispiace come guida, pur essendo borghese: la trovo comoda). Guido io. Accanto a me è Il Sig. Na., il mio stampatore (mi stampa le fotografie; persona con cui ho rapporti strettamente lavorativi, però in un certo senso artisticamente intimi, in quanto io devo poter esprimere ed egli deve poter capire tante piccole spiegazioni e sfumature, talvolta molto personali). La gita inizia in Italia. Ad un certo punto giro per tornare da dove siamo partiti. Però il luogo dove giro la macchina è un piccolissimo villaggio, vicino al mio paese, dove spesso, quando ero a casa, andavo a fare le gite in macchina. Inoltre la macchina adesso è diventata una Mustang (bruttissima automobile americana, fintamente sportiva, potentissima, stilisticamente nazista, insomma l'ultima cosa che andrebbe bene per una cinquantenne scienziata: ma è propria questa macchina che mia madre ha comprato qualche mese fa). Guido velocemente. In discesa sorpasso altre due macchine. Improvvisamente c'è una curva ed appare un'altra macchina, che arriva velocemente nel senso contrario, sorpassando a sua volta una fila di macchine. La collisione frontale è imminente e inevitabile. A questo punto mi sono svegliato con il cuore in tumulto ».

Nel contesto V.T. dice che ha subito pensato che Na. potesse essere l'analista.

In realtà tale interpretazione sembra adatta. L'analista lo responsabilizza e gli affida la guida, ponendosi però al suo fianco. La gita iniziata in Italia (vedi analisi) non può non tornare in America al problema materno. Il sogno indica d'altronde i rischi che un transfert positivo generi inflazione e non sia ancora adeguato alle concrete capacità di sopportazione dell'interessato, il quale, nel nostro caso, troppo precocemente sostituisce la Fiat con la Mustang, in evidente prova di forza con la madre: egli vuoi procedere troppo velocemente e si avvia pertanto alla collisione.

**Sogno** del 27-28/4/67: « Ca. ed io siamo ad un party. In tale party nella funzione di ospite o di medico c'è il nostro amico

I.G. (cinquantenne molto simpatico, pederasta). Ca. subisce un esame per malattie veneree; io sono certo che Ca. non ha questa malattia. Invece il risultato dell'esame è che ce l'ha. I.G. ride e domanda come l'ha presa, lo dico che va a letto solo con me. Egli ride ancora ed allora io aggiungo che, per lo meno, penso che sia così. Ca. dice che non c'è mistero:

l'ha presa da me perché, secondo lei, faccio all'amore con un sacco di donne.

Sto camminando con un amico in una via buia e stretta e mi sto masturbando sotto il cappotto. In un certo senso sono felice... ».

In un sogno della notte seguente:

« Ho sognato di essere incinta ».

In tali sogni compare il problema della pederastia che però V.T. non riconosce a livello conscio: il suo aspetto tuttavia ed il suo comportamento possono in realtà autorizzare, a prima vista, questa ipotesi.

I.G., pederasta, naturalmente irride all'idea che Ca. abbia preso la malattia da V.T. (incapace di rapporti etero sessuali): il rapporto etero-sessuale viene presentato come rischioso (malattie veneree). V.T. si masturba in compagnia di un amico; poi è incinta. Nella sua vita V.T. svolge in effetti un'attività sessuale rivolta all'altro sesso, estremamente disordinata ed intensa, proprio per bisogno di conferma: due delle sue donne più importanti erano vergini e l'averle violate viene sentito come indizio di particolare virilità. Inoltre tutte le donne della storia suddetta sono più grandi di lui; ricerca della protezione materna, ma anche necessità di imporsi ad essa, magari con violenza e con spregio.

**Sogno** del 24-25/5/67: « Ca. è ammalata. Cl. presente alla scena, mi racconta dello stato di Ca., dice che è inguaribile e deve morire entro un determinato periodo di tempo, lo non accetto questa diagnosi... ».

Nel contesto Cl. risulta essere un professore della scuola superiore, colto, intelligente che aveva influenza su di lui e lo incitava ad essere più coraggioso nelle sue decisioni.

Il sogno anticipa fatti poi realmente avvenuti. Dopo qualche tempo Ca. manifesterà chiaramente di essere schizofrenica, e verrà ricoverata in Clinica. Cl., che rappresenta l'analista, dice che Ca. deve morire e che bisogna avere il coraggio delle proprie decisioni (vedi contesto). Al momento del sogno però l'interessato non è in grado di tanto: non accetta la diagnosi. Ma sarà capace di farlo più in là, quando la relazione con Ca. si scioglierà abbastanza facilmente, senza traumi per l'uno e per l'altro, e con evidente vantaggio di V.T., che affronterà tuttavia la vicenda con molto senso di responsabilità.

**Sogno** del 26/27 maggio 1967: « E' sera. Sto a casa nostra qui a Roma. La porta sulla via si apre. Vado a vedere. Dal corridoio vedo entrare due ragazzini. Mi avvicino di più. Dalla porta entra una donna bionda sui trentacinque anni. I due ragazzini vanno nella cucina.

Chiamo Ca. La donna viene verso di me sorridendo. Dice:

«Buona sera. Siamo venuti a liberarla da alcune delle sue possessioni ». Chiamo urgentemente Ca., che dorme al piano superiore. La donna mi prende per le spalle e mi da un morso da vampiro. Chiamo Ca. Mi sveglio gridando ».

Il rapporto con Ca. sta diventando evidentemente pericoloso: il suo stato schizofrenico può contagiare V.T.. La donna bionda e suadente, come Ca., rivela anche con la sua maggiore età, concrete capacità di imporsi. La vera Ca. del sogno non accorre ai richiami disperati di V.T.. Il vampiro lo morde alle spalle.

A questo punto, ed in altri successivi, mi è parso opportuno mostrare l'importanza del simbolo nell'analisi junghiana, correlato al mondo archetipico, al substrato etnico e religioso: Ho inserito quindi ampi squarci nel confuso magma dell'inconscio, affinché il nostro rigido lo provi a recuperare una modalità inconsueta, anche se antica, quella cioè di affidarsi a percezioni profonde, che spostano i limiti della conoscenza oltre il ristretto ambito della critica. Il simbolismo del vampiro (1), diffuso in Russia, Polonia, Europa Centrale, Grecia, Arabia ecc..., indica l'appetito di vivere, che ci si sforza invano di soddisfare, con grande esaurimento di energie: c'è la dialettica persecutore/perseguitato, ingoiatore/ingo-

(1) Chevalier - Gheerbrant:  
«Dictionnaire des symboles».  
Robert Laffont, Paris 1969,  
pag. 788

iato (chi è morso dal vampiro diventa vampiro a sua volta); si trasferisce sull'altro questa forma divoratrice, che in realtà è un fenomeno di autodistruzione. Il vampiro scompare, quando l'uomo assume pienamente su di sé le proprie responsabilità; esiste invece, finché il problema di adattamento a se stesso e alla società non è risolto. L'aspetto positivo del sogno è rappresentato dai due ragazzini, simili a Cupidi d'amore, che si dirigono in cucina, sede delle trasformazioni e delle sintesi alchimiche.

Uno dei problemi respinti dall'inconscio di V.T. è quello della famiglia naturale avuta da H., di fronte alla quale è fuggito per timore di essere « incastrato », rifiutando anche l'idea di riconoscere legalmente la bambina. Durante l'analisi, dopo un anno di lavoro, V.T. rintraccerà H., attraverso notevoli difficoltà pratiche, entrerà in contatto epistolare con lei, proponendo di riconoscere la bambina e di contribuire al suo mantenimento; nel frattempo però H., sposatasi, avrà ottenuto il riconoscimento da parte del marito; lo scambio umano sarà comunque improntato a reciproca comprensione,

**Sogno** del 2-3/6/67: « Sto da Na, il mio stampatore. Il sig. Na. mi dice che prima non lo avevano notato, dato il disordine, ma hanno loro le mie macchine, quelle che mi avevano rubato. Non spiega come sono andate a finire lì. Le guardo, sono coperte di polvere, ma sono tutte lì. Penso cosa ne farò, dato che nel frattempo le ho ricomprate: quali pezzi venderò e quali terrò ».

Ritorna Na., sinonimo dell'analista, con un intervento decisamente positivo. Le macchine rubate, legate alle frustrazioni del suo lavoro, sono state ritrovate. Del lavoro però V.T. ha una valutazione diversa, non più inflazionata (come per il film riferito nella sua storia) e dovrà fare una cernita fra quello che serve e quello di cui si deve liberare.

In un sogno immediatamente successivo è ancora evidente la ricerca di un dimensionamento:

«... Un giovane biondo vuole comprare la mia borsa fotografica. Penso che va bene perché la borsa è troppo grande; me ne servirebbe una più piccola».

Il problema del rapporto con il collettivo, il lavoro, è oggetto fondamentale dell'analisi e nel nostro caso occupa molti sogni. V.T., diviso fra capacità logico-critica e sensazione introversa-intuizione, cerca nel mondo della fotografia la soddisfazione dei due aspetti di sé: percepisce immagini, sintetizza il linguaggio di una scena e intanto approfondisce con rigore le nozioni tecniche del settore, studiando sui libri e sulle formule.

Rispetto al lavoro, V.T. non ha ancora ben elaborato il rifiuto della madre e del padre. Essi lo hanno proiettato verso il mondo del successo accademico:

la sua reazione orientata verso l'arte, pur corrispondendo ad una parte autentica, mette in ombra l'altro aspetto, quello scientifico mediato dai genitori.

Da quanto detto fin qui appaiono le molteplici angosature dell'analisi, che tutte meriterebbero particolare attenzione. Trasportando invece l'osservazione decisamente oltre, alla distanza cioè di circa due anni, è più facile cogliere il risultato globale evidente nel mutamento della tematica onirica.

**Sogno** dell'8-9/5/1969: « In una bella foresta di pini, monaci tibetani galleggiano nell'aria con una specie di paracadute rigido attaccato alla schiena. Si tengono su con l'energia sviluppata da fiori che bruciano. Per partire ciascuno sceglie dal campo un fiore, che gli piace particolarmente, che « fa » per lui, e lo accende da uno dei numerosi fiori del campo, che risultano perennemente brucianti. A loro piace galleggiare tra i pini, ne sulla terra, ne nel cielo, ma fra questi due, come le api. Un monaco, vecchio, cerca a lungo un fiore che gli piaccia. Trova uno che va quasi bene, ma ripensandoci non lo prende. Poi trova quello che va davvero bene per lui. Per trovarlo però si è un po' allontanato dal campo e non ci sono più fiori brucianti per accenderlo. Arriva ad una villa moderna, dove abitano i sigg. Mi. Li incontra fuori casa e prende dal Sig. Mi. il suo accendino, che è un Durnil d'oro. Con questo potrà accendere il suo fiore. Tutta la famiglia gli cammina accanto, supplicandolo di non andare via; è tardi e fa freddo là, dove lui vuole andare.

« È vero — dice il vecchio monaco — ma io ho un biscotto di semi di sesamo, che servirà per sostentarmi. Ho anche una bottiglietta di whisky»; e i figli di Mi. sembrano credere che sarà piuttosto quello a proteggerlo dal freddo, lo invece penso

che la porta soltanto per dar loro l'immagine del « nonno che va a bere ».

Infatti questo piccolo inganno funziona abbastanza bene; adesso

lo supplicano soltanto di non portare il biscotto di sesamo. « Non ti aiuterà per nulla » gli dicono. « Va bene » dice il vecchio « non lo sto portando » e lo passa a me di nascosto, facendo capire che debbo ridarglielo, quando partiamo. Lo supplicano sempre, ma ora non ascolta più. Adesso vedo dove andrà quando accenderà il suo fiore: verso la sorgente di un grande fiume, largo e forte, illuminato dalla luce della luna, in mezzo ad una foresta di pini; li troverà il suo destino, e quando sarà stanco, si stenderà sulla riva del fiume e morirà ».

Si tratta di un sogno di largo respiro che rivela acutamente la notevole spinta ascetica, ammessa dallo stesso V.T., e derivata dagli avi patemi delle isole Shetland: egli ha conosciuto direttamente alcuni di essi e ha immediatamente sentito consonare lo stesso afflato esistenziale.

Nel contesto i Sigg. Mi. sono degli amici dell'analista:

il sig. Mi. si è interessato vivamente dei problemi di lavoro di V.T. Nel periodo dell'analisi corrispondente al sogno, è ricorso spesso l'argomento dell'oriente, inteso come polo opposto all'occidente: nell'oriente si è evidenziata la capacità di distinguersi dal presuntuoso attivismo, che suppone l'uomo come artefice e misura di tutte le cose, per rivolgersi invece ad un senso, che supera l'uomo pur comprendendolo: in altri termini si è introdotto il concetto del Sé junghiano, che è Cerchio e Centro insieme.

Il sesamo è stato da V.T. conosciuto in Grecia. Egli ha portato con sé biscotti di sesamo durante un viaggio in macchina per sostentarsi.

Secondo i testi, il sesamo è un fortificante tradizionale cinese; i suoi grani permettono di raggiungere la longevità. Lao-tsu e Yin-hi, partiti verso le terre dell'Ovest, verso il Centro del mondo, si nutrivano di grani di sesamo. La formula di Ali-Babà, per farsi aprire la porta della caverna misteriosa, nella quale i quaranta ladri rinchiudevano la loro ricchezza, si basa sul sesamo: questo è quindi anche simbolo di fecondità.

Sul piano psicologico rappresenta un piccolo mot-

to magico per aprire le porte degli uni verso gli altri, i cuori, i cammini segreti dell'inconscio. Il grano di sesamo, nutriente e fecondante, è forziere di ricchezze materiali, rifugio della rivelazione spirituale e del labirinto dell'inconscio.

Tentare l'interpretazione dettagliata di un sogno complesso così sarebbe troppo lungo e inadatto a tale sede. Mi pare tuttavia chiara la proiezione di « Vecchio Saggio » sull'analista; l'indicazione, da questo dato, di ricercare il fiore, che vada davvero bene per lui. Il fiore, rappresentante della grazia e della estetica, è, nel sogno, essiccato, quindi contenutistico, per diventare energia motrice e sollevare il monaco: l'accento sulla necessità di aderire alla realtà delle cose e non rimanere sospesi per aria « a mezz'aria » è dato dall'accendino d'oro; sia per il suo carattere tecnico, sia per il suo materiale orosole, simbolo maschile di luce e di realizzazione; mentre più sotto sarà chiamata in causa la luna, femminile, ad integrare il sole e illuminare la foresta dell'inconscio.

**Sogno del 7-8/5/67:** «... La nostra tartaruga maschio cammina verso il muro della stanza, però cammina assai più velocemente del normale. Arrivata al muro, vedo che sta cambiando, che sta facendo una metamorfosi... è diventata un bell'uccello tropicale, di colori molto vivaci. Adesso anche la tartaruga femmina diventa un uccello, di colore e forma un po' diversi dall'altro, ma abbastanza simili. Vengono a stare sulla mia mano e mi guardano interessati.

La tartaruga maschio, Alessandro, lascia la mia mano e diventa di nuovo una tartaruga, ma di tipo diverso: è verde molto scuro e ricco... è molto liscio... il guscio è più elastico. Ha sempre la forma della tartaruga; ma la sostanza di cui è fatto sembra quasi quella della rana, però un po' più dura. Non è brutto per niente, anzi è molto bello cosf. Lo tocco e vedo che il guscio è molto piatto al confronto di prima. Lo associo con il mare. Lo guardo molto attentamente e so che in lui è una potenza, una fluidità, un etere vivo spettacolare e molto elementare. So che in questo momento egli sta compiendo una metamorfosi e chs fra qualche istante sarà un'altra creatura. Sono affascinato da questo avvenimento e sto aspettando il suo esito ».

Il discorso del sogno è piuttosto esplicito: qui mi interessava appunto ricordare il simbolismo della

tartaruga (2). In India, Cina, Giappone è immagine dell'Universo e contribuisce alla sua stabilità: è mediatrice tra cielo e terra (carapace o guscio, superiore e inferiore). E' associata alle acque primordiali (animale cosmoforo), è concentrazione, ritorno allo stato primordiale, saggezza. Presso gli Irochesi ed in India è simbolo della rigenerazione dell'uomo:

rappresenta Vichnou, che emerge dalle acque primarie, portando la terra sul dorso.

In tutte le tradizioni, la tartaruga è divinità ctonia fondamentale, espressione delle forze interne della terra e delle acque: può però sublimarsi in simbolo celeste. Per i Greci va associata a Mercurio, che con la sua corazza fa una chitarra: con questa si procurerà ricchezze infinite come quelle date dalla pietra filosofale (dopo la morte e la preparazione della tartaruga); nella alchimia infatti (Dom Pernety, ermetista del XVIII secolo) la trasformazione della tartaruga in chitarra riassume tutta l'arte, è simbolo della materia dell'arte; è della razza di Saturno la tartaruga, come il piombo, prima materia dell'opera. Ci si riaggancia così all'interpretazione cinese: punto di partenza dell'evoluzione, principio d'una spiritualizzazione della materia.

I suddetti riferimenti simbolici mi sono sembrati molto calzanti a significare la dinamica psichica di V.T. che dalla tartaruga arriva al monaco tibetano, al fiore essiccato, « dal punto di partenza dell'evoluzione al principio d'una spiritualizzazione della materia ».

Sogno del 18-19/5/69: « Una voce mi dice: « prendiamo per esempio il pane rotondo, finlandese, a catena. Su ogni anello della catena sono ritratti quattro Rè, di quattro paesi, in quattro stanze comunicanti, nei quattro angoli della terra, con quattro di questo e quattro di quello e quattro di quest'altro ancora ecc.. Sull'anello ogni piccolo ragazzo vede quattro mogli, ed ogni piccola ragazza vede quattro mariti » — vedo tanti bambini allegri, che giuocano con un'enorme catena circolare, composta di tanti anelli di pane. Sugli anelli ci sono tanti segni mistici tradizionali, che ognuno interpreta a suo proprio modo. La voce dice: « non dobbiamo trascurare il valore della manipolazione nella teoria dei numeri. La catena può sembrare unita in un unico modo, ma il solo fatto di muoverla cambia la sua entità, il suo valore numerico, e la interrelazione dei suoi pezzi componenti. Nella matematica moderna la manipolazione degli og-

(2) «Dictionnaire des symboles. Cit. pag. 759.



getti acquista un valore sempre più rilevante ». Vedo i bambini che muovono la catena. Gli anelli si separano, per scoprire delle cose simili a spirali, un po' più piccole degli anelli stessi, che oscillano e riempiono lo spazio. Ho l'impressione che le spirali esistano solo quando la catena viene tirata, che crescano lì in quell'attimo ».

Nel contesto la Finlandia ha per V.T. un paesaggio simile a quello del suo paese natio; gli piace molto, gli richiama le passeggiate da bambino, il misticismo. I Finlandesi sono una razza di tipo orientale, hanno reputazione di essere molto introversi e di coltivare un misticismo esoterico; hanno un modo « diverso » di veder la vita.

Sulla spirale V.T. dice che essa non interrompe la catena, pur indicando un dinamismo finalistico. Importante mi sembra il pane rotondo, come simbolo di sostanza primordiale e come totalità. Il rotondo nel sogno dialoga con il quattro, così come la catena ad anelli con le spirali, Torna il riferimento al misticismo, che richiede una interpretazione individuale e una tendenza alla sintesi, mentre si insiste sulla matematica, razionale e precisa, ma intesa in senso relativistico: il suo valore si determina solo nel movimento. La voce, impersonale e superiore, trova l'effettuazione nei bambini, che, dal momento ludico (come potrebbe essere quello dell'attuale livello psicologico di V.T.) preparano tempi di crescita, a riempire di spirali lo spazio.

In tal momento della storia reale, V.T. ha superato la situazione di disordine esistenziale, ha rinunciato a compiere qualsiasi tipo di esperienza senza confrontarla con il sesso e la forza dell'Io: quindi non fuma più la marijuana, ne si ubriaca, come talvolta succedeva prima; nel campo sessuale non raccoglie più qualunque occasione senza prima vagliarla, ed ha anche superato il complesso dell'omosessualità, come dimostrato da sogni, che eventualmente potrebbero essere esaminati in un'indagine particolare di tale sintomo. Ha avuto una vicenda abbastanza intensa e continua con una donna, Ct, anche lei più grande di età: il rapporto è stato valido, ma poi

V.T. lo ha concluso, perché l'altra non era in grado di accettare il fermo comportamento virile di lui e tendeva a « risucchiarlo ». Ora aspetta senza ansia la possibilità di un incontro armonico e significativo.

**Sogno** del 1-2/7/69: «Al mio paese. Vado su di un piccolo autobus verso la nuova scuola elementare. Scendo e chiedo indicazioni per arrivare alla nuova scuola superiore. Più tardi, di sera, sono seduto ad un grande tavolo all'aria aperta, fuori della scuola, per mangiare con molte altre persone. Guardo in alto. Vedo una zona vicino allo Zenit del cielo notturno, dove appaiono macchie di vari colori transilluminanti, come le vetrate istoriate delle chiese. Ci sono molte stelle nel cielo. So che si tratta di un miracolo naturale. Faccio notare la mia scoperta agli altri presenti. Tutti guardano in alto. In poco tempo il cielo è diventato pieno di queste macchie colorate. C'è un grande senso di profondità, di completezza, e di infinità nell'interesse della visione. Vicino al tavolo c'è un posto con un telescopio, che funziona a monete «50 lire per 10 minuti, ecc... ». Vedo che prende vari tipi di monete. Metto delle monete italiane. Il meccanismo a orologeria entra in funzione e mi viene data una moneta inglese come resto. Trovo la feritoia giusta e metto anche la moneta inglese; voglio che la macchina funzioni il più a lungo possibile, per poter osservare bene questo cielo colorato. Anche la moneta inglese carica il telescopio per un certo numero di minuti in più; cosf capisco che è un telescopio che accetta veramente tutte le monete. Dopo aver guardato bene a lungo, mi accorgo che tutti gli altri mi stanno alle spalle e vorrebbero guardare anche loro. Allora lascio il telescopio per far posto agli altri ».

In questo sogno sembra avviato a soluzione il conflitto con il paese natale e quindi anche quello tra l'impostazione tecnico-scientifica, proposta dalla madre e dalla scuola, e la tendenza artistica, rappresentata dall'Italia, con i suoi colori, l'estro, (la moneta italiana da per resto quella inglese: ambedue fanno funzionare il telescopio), l'istintualità. Interessante la definizione di « miracolo naturale », in cui il pericolo di inflazione mistica viene riportato alle pur stupefacenti leggi della natura. Inoltre, il telescopio fa guardare lontano, ma è prodotto dalla capacità umana.

Il telescopio, una volta scoperto il segreto, funziona con tutte le monete. E' il momento di superare anche i problemi con il collettivo, le difficoltà che ha di inserirsi nel gruppo, dato che finora è stato nel

fondo condizionato dalla sua spiccata personalità e quindi spinto ad alienarsi dalla società, e talora a disprezzarla. Mangia intorno al grande tavolo con molte altre persone; cede il posto agli altri, perché guardino anche loro: introduce così un motivo sociale e politico, perché, nel rispetto degli altri, nella considerazione dello spirito e delle forze realizzatrici dell'uomo non esistono barriere di lingua o di razze.

Sogno del 26-27/11/69; «Sto parlando con mio fratello I- Mi dice che anche lui è fotografo adesso. Parliamo di fotografia e mi racconta le cose che lui ama fotografare. E' una discussione molto interessante e cordiale e non vi è nessun problema per il fatto che facciamo tutte e due la stessa attività ». Il fratello I. è quello immediatamente più grande, che ha represso in modo notevole la individualità di V. T. avvalendosi della propria preminenza fisica e dell'irruenza del temperamento, cui invano V. T. cercava di opporre l'acutezza dell'intelligenza. I litigi con I. hanno caratterizzato le prime fughe da casa e sempre nei sogni precedenti affiorava un intenso rancore, misto a complesso di inferiorità.

Sogni del 14-15/2/70. 1) « Sto facendo all'amore con mia sorella; non è una sola immagine, ma invece una cosa che dura a lungo. Non abbiamo preoccupazioni e tutti e due vogliamo farlo ».

La sorella è nella realtà la più affine a V.T. ed ha con lui un buon rapporto. Il sogno però va oltre. Nell'unione sessuale sta veramente l'accettazione profonda dell' « anima », intesa nel senso junghiano di emotività istintuale, spesso prima sottoposta alla chiusura spieciata del pensiero.

2) «Al piano di sotto, qui a Roma, abita mia madre. È venuta a Roma per lavorare. Penso che tutto è molto conveniente per me. Mi chiama, affinché scenda per la prima colazione, che mi ha preparato: pere cotte. Sto chiedendo a me stesso quanto tempo ancora mia madre si tratterrà a Roma. In quel momento ella mi dice da sotto ad alta voce, che dovrà partire verso Natale o ad Anno Nuovo, perché ha intenzione di trasferirsi in California dopo il suo ritorno. Quando scendo mi dice che le pere sono molto brutte, ma che hanno un buon sapore. Giungo a tavola: le pere sono di una forma affascinante. Si vedono delle venature che partono dal centro e arrivano in tutta la frutta. Al centro ci sono delle bolle di liquido. Vorrei fotografarle».

La madre, dice il sogno, è dunque venuta a Roma, e per lavorare, come ha fatto V.T.: ha dunque accettato i punti di vista del figlio, che ha cercato la via individuale, del resto molto difficile ed aspra, dal momento che ha rinunciato ai comforts della famiglia agiata.

Gli prepara amorevolmente la colazione. Nella realtà il comportamento della madre è sostanzialmente cambiato; si dimostra molto più comprensiva e riconosce il valore dell'attività fotografica del figlio. Molto bella mi sembra l'immagine delle pere, con il centro liquido e le venature irradienti da esso. E' un'immagine di compiutezza, sostanziale perché materata nella frutta, che è il prodotto nutriente della natura: la pera, simbolo del femminile, viene colta dalla madre.

Finora, nei sogni e nel discorso non mi sono soffermato sul padre. V.T. ha dichiarato che non ne ha mai sentito la carenza; ma in tutta la prima parte dell'analisi lo ha sempre descritto in modo negativo, sognandolo assai di rado. Man mano però sono emersi gli elementi positivi del padre, anche attraverso i sogni. Il processo di assimilazione della figura paterna e di una più equa valutazione è culminato in una visita del padre a Roma, durante la quale, dopo un avvio impacciato, per la prima volta si è verificato uno scambio umanamente sentito.

Sogno del 26-27/3/70; « Vado in macchina lungo la strada di casa al mio paese. Vedendo la casa dei vicini, penso che hanno delle brutte macchine: dovrebbero nasconderele: del resto quasi tutte le macchine americane sono brutte. Andando verso la fine della strada penso «ad ogni modo adesso sono qui; ho pensato parecchio a questa visita e adesso conviene viverla ».

Giro l'angolo con la via più grande e dopo un po' vedo in mezzo alla strada un pezzo di ghiaccio, particolarmente strano e bello... uno strato curvato, a forma di coppa, pieno di disegni cristallini. Vorrei tornare a casa per prendere le macchine fotografiche; prima cerco di spostare lo strato di ghiaccio dal mezzo della strada, senza danneggiarlo ».

Il sogno richiama quello precedente delle pere. V.T. in realtà è già stato in visita al suo paese nel periodo natalizio e l'esperienza è stata senz'altro im-

portante e positiva, pur confermandolo nella convinzione di separarsi dall'ambito originario (le brutte macchine dei vicini e degli americani). Il ghiaccio, lungi dall'essere anonimo e squadrato, è a forma di coppa, atta a contenere e a conservare, proprio per la materia di cui è composta. Esiste anche qui un centro con le figure fantasmagoriche e perfette dei cristallini. E' da notare l'impegno ad evitare danni al ghiaccio e a vivere bene la sua esperienza americana.

Sogno del 21-22/4/70: « Qualcuno mi parla di un altro V.T., dicendo che è entrato in manicomio. Riesco a capire che si tratta di una persona in un'esistenza parallela a questa, che prima era me e che poi, ad un punto nel tempo, ha preso una decisione diversa ed ha seguito un'altra via. Anche se non potrò mai incontrarlo, ricevere questa notizia mi ha fatto piacere, come se sentissi di un vecchio amico, con cui avessi perso il contatto ».

Questo sogno, conclusivo, indica, a mio avviso, il rischio, che V.T. effettivamente correva, di scivolare in una psicosi: ora si separa definitivamente dall'altro (la parte psicotica) e questo avviene senza drammi, anzi con un benevolo confronto, davanti alla propria immagine antica o diversamente possibile. Ci rassicura l'affermazione che non potrà mai incontrare l'altro, quello del manicomio.

Con questo sogno si è conclusa anche l'analisi, proprio nel momento in cui l'oggettivazione del problema ha disimpegnato la libido di V.T. dal conflitto profondo, rendendola disponibile per operare nella vita:

infatti V.T. si è recato all'Estero per realizzare l'allestimento fotografico di uno spettacolo teatrale di avanguardia.

# Il tradimento

**James Hillman, Zurigo**

C'è una storiella ebraica, molto diffusa, che dice pressappoco così:

« Un padre insegnava al figlioletto ad essere meno pauroso, ad avere più coraggio, facendolo saltare giù da una scala. Mise il bimbo sul secondo gradino e disse: « Salta che ti prendo. » e il bimbo saltò. Poi lo mise sul terzo gradino dicendogli ancora: « Salta che ti prendo. » Sebbene il bimbo fosse impaurito, si fidò di suo padre, fece ciò che gli era stato detto e saltò nelle sue braccia. Poi il padre lo mise sul quarto gradino, sul quinto, sul sesto, dicendo ogni volta:

« Salta che ti prendo. » ed ogni volta il bimbo saltò e fu preso da suo padre. E così continuarono finché il bimbo saltò da un gradino molto alto, ma questa volta il padre si tirò indietro e il bimbo cadde a faccia in giù. Mentre si rialzava, sanguinante e piangente, il padre gli disse: « Questo ti insegna a non fidarti mai di un ebreo anche se è tuo padre. »

Questa storia va molto al di là del suo apparente antisemitismo, tanto più che con molta probabilità è

una storia ebraica, lo credo che ci possa dire molto sul tema del tradimento. Ad esempio: perché si deve insegnare ad un ragazzo a non fidarsi? e a non fidarsi di un ebreo? e a non fidarsi di suo padre? Che senso ha essere traditi dal proprio padre o da qualcuno che si ama? Che senso ha per un padre, per un uomo, tradire qualcuno che ha fiducia in lui? Qual è il fine del tradimento nella vita psicologica? Queste sono le domande che ci poniamo.

Dovendo iniziare da qualche parte, preferisco cominciare così: « Nel principio... » come la Bibbia, anche se come psicologo forse sconfino nel campo della teologia; ma non voglio iniziare come di solito fanno gli psicologi, con quell'altra teologia, quell'altro Eden, che sono l'infante e sua madre.

Fiducia e tradimento erano privi di significato per Adamo, quando passeggiava con Dio al tramonto. L'immagine del giardino come inizio della condizione umana è una rappresentazione di ciò che potremmo chiamare « fiducia primaria » o di quella che Santayana ha denominato «fiducia animale»; l'assoluta convinzione, al di là di ogni ansia, paura, o dubbio, che la terra sotto i piedi è solida e non verrà a mancare al prossimo passo, che il sole sorgerà l'indomani e il cielo non precipiterà sulle nostre teste, che il mondo è stato fatto da Dio per l'uomo. Questa situazione di fiducia primaria indicata come immagine archetipica dell'Eden, si ripete nella vita individuale di ogni padre e di ogni figlio. Come Adamo con fede animale al principio crede in Dio così all'inizio il ragazzo crede nel padre. In entrambi in Dio e nel padre è presente l'immagine paterna: fida, ferma, stabile, giusta, quella « Rocca dei Tempi » la cui parola è irreversibile. Possiamo esprimere questa immagine anche con il concetto di logos, con la potenza e la sacralità immutabili della parola maschile.

Ma noi non siamo più nel Giardino, Èva ha posto fine a quella nuda dignità. Dal momento della cac-

ciata la Bibbia registra una storia continua di tradimenti: Caino ed Abele, Giacobbe ed Esaù, Labano, Giuseppe venduto dai fratelli ingannando il padre, le promesse mancate del Faraone, l'adorazione del vitello dietro le spalle di Mosé, Saul, Sansone, Giobbe, le ire del Signore e la quasi distruzione del Creato e così via, culminando nel mito centrale della nostra cultura, il tradimento di Gesù.

Ma anche se non siamo più nel Giardino, noi possiamo ritornarvi attraverso qualsiasi rapporto abbastanza stretto, ad esempio l'amore, l'amicizia o l'analisi, in cui si costituisca nuovamente una situazione di fiducia primaria che è stata definita in vari modi:

Temenos, calce analitico, simbiosi madre-figlio. In essa ritroviamo la sicurezza dell'Eden. Questa sicurezza però — o almeno quel tipo di TEMENOS cui mi riferisco — è maschile, data dal Logos per mezzo della promessa, del patto, della parola. Non è una fiducia primaria di seni, latte e calore di pelle; è simile ad essa, ma differente, e credo sia il punto chiave per capire che non dobbiamo sempre rifarci alla Madre per verificare i modelli di base della vita umana.

La fiducia primaria è stata ristabilita in questa sicurezza basata sulla parola e non sulla carne, e perciò il mondo primario può esporsi senza pericolo: la debolezza, l'oscurità, l'indifesa nudità di Adamo, il primo uomo entro di noi. Siamo come rimessi alla nostra natura più semplice, la depositarla del meglio e del decisivo in noi, del passato di milioni di anni e delle idee germinali del futuro.

Il bisogno di una sicurezza in cui poter mostrare il proprio mondo primario, in cui potersi abbandonare senza essere distrutti, è fondamentale ed evidente nell'analisi. Può anche indicare un bisogno di protezione materna, ma nello schema paterno che stiamo esaminando si tratta piuttosto di un bisogno di intimità con Dio, come Adamo, Abramo, Mosé ed i patriarchi sapevano bene.

Ciò a cui aneliamo non è solamente essere contenuti nella perfezione da un altro essere che non ci abbandonerà mai; i rapporti vanno al di là della fi-



ducia o dell'essere traditi. Noi desideriamo una situazione in cui si sia protetti dal **nostro** inganno e dalla **nostra** ambivalenza, dalla **nostra PROPRIA Èva**. In altre parole cioè, la fiducia primaria nel mondo paterno significa essere nel Giardino assieme a Dio ed alle cose, ma **non** con Èva. Il mondo primario è pre-Eva, come è anche pre-male. Essere una sola cosa con Dio nell'ambito della fiducia primaria protegge dalla propria ambivalenza: non è possibile guastare le cose, desiderare, ingannare, sedurre, tentare, deludere, biasimare, confondere, nascondere, fuggire, rubare, mentire, rovinare la creazione con la nostra femminilità, tradire con il nostro inconscio mancino, ingannati dall'Anima, la fonte del male nell'Eden e dell'ambivalenza dal primo Adamo in poi. Noi vogliamo una sicurezza nel Logos, in cui la parola sia verità e non possa essere scossa.

Dove c'è desiderio di fiducia primaria, desiderio di essere una cosa sola con il Padre entro il Sé, senza interferenze da parte dell'Anima, è facile riconoscere il **puer eternus**. Lo troviamo dietro ogni atteggiamento infantile: il puer non vorrebbe essere mai cacciato dall'Eden, poiché là conosce il nome di ogni cosa creata, il frutto matura sull'albero e lo si può avere allungando semplicemente una mano, la fatica non esiste e si possono fare interessanti discussioni nel fresco della sera. Sembra quasi dal racconto biblico che Dio abbia riconosciuto di non essere bastante per l'uomo e che a questo era necessario qualcosa di più adatto di Lui stesso. Era necessario creare Èva, evocarla, trarla fuori dall'uomo... ed essa portò alla rottura della fede primaria con il tradimento. L'Eden era distrutto e cominciava la vita.

Secondo questa interpretazione del racconto, la situazione di fiducia primaria non favorisce la vita: se Dio e la creazione non erano sufficienti per Adamo ed era necessaria Èva, questo significa che il tradimento era necessario. Sembra che il tradimento e la cacciata fossero l'unica via per uscire dal Giardino, come se il calice della fiducia non potesse essere trasformato in altro modo. Ci troviamo così

di fronte ad una verità essenziale sulla fiducia e sul tradimento: l'uno contiene l'altro. Non è possibile avere fiducia senza la possibilità del tradimento. E' la moglie che tradisce il marito, il marito che inganna la moglie; sono i compagni e gli amici che deludono; è l'amante che usa l'amico per raggiungere il potere; è l'analista che scopre i segreti del paziente; è infine il padre che lascia cadere il figlio. La promessa fatta non è mantenuta, la parola data viene mancata, la fiducia diviene inganno.

**Il tradimento ci viene proprio da quei rapporti dove la fiducia primaria è possibile.** Noi possiamo essere veramente traditi solo quando ci fidiamo veramente — da fratelli, amanti, mogli, mariti, e non da nemici o da estranei. Più grandi sono l'amore, la lealtà, l'impegno, l'abbandono, e maggiore è il tradimento. La fiducia ha in sé il germe del tradimento. Il serpente era nel Giardino fin dal principio, proprio come Èva era già preformata nella struttura che circonda il cuore di Adamo: la fiducia e la possibilità di tradire nascono nello stesso istante. Quando in una unione esiste la fiducia, il rischio del tradimento diviene una possibilità reale con cui vivere continuamente e quindi è parte della fiducia, proprio come il dubbio è parte della fede vivente.

Se prendiamo questo racconto come paradigma dell'evoluzione della vita dal « principio delle cose », dobbiamo concludere che la fiducia primaria deve essere spezzata perché i rapporti evolvano, ed inoltre che non è possibile crescere all'interno di essa. Sarà necessaria una crisi, una rottura caratterizzata dal tradimento il quale secondo il racconto, è il **Sine qua non** per la cacciata dall'Eden verso il mondo reale della coscienza e della responsabilità umana. Vivere o amare solo quando ci si può fidare, quando si è sicuri ed accolti, quando non si può essere abbandonati o feriti, quando ciò che è stato espresso in parole è impegnativo in eterno, significa essere fuori dalle vie del male e quindi fuori della vita reale. E non importa quale sia il calice della fiducia, se la analisi, il matrimonio, la chiesa, la legge, o un qualsiasi rapporto umano... vorrei addirittura dire il rap-

porto col divino. Perfino in esso non sembra che la fiducia primaria sia ciò che vuole Dio. Guardate lo Eden, guardate Giobbe, Mosè impossibilitato ad entrare nella terra Santa, guardate la più recente distruzione del « Popolo Eletto » la cui sola, totale fiducia era in Lui. (Con ciò voglio dire che la fiducia primaria degli Ebrei in Dio fu tradita dalla esperienza nazista, il che richiede ora una revisione radicale dell'atteggiamento e della teologia ebraici in termini di sviluppo dell'Anima, il riconoscimento del lato ambivalente femminile esistente sia in Dio che nell'uomo.)

Se ci viene data assicurazione che ne usciremo intatti, o addirittura arricchiti, che cosa abbiamo dato? Se saltiamo dove ci sono sempre braccia per riceverci, il nostro non è un vero salto. Il rischio dell'ascesa non esiste più — a parte l'emozione del volo nell'aria, non vi è alcuna differenza fra il secondo gradino, il settimo, il decimo, o addirittura diecimila metri più su. E' la fiducia primaria che permette al **puer** di volare così in alto. Padre e figlio sono una cosa sola, e le virtù maschili di abilità, rischio calcolato, coraggio, non hanno importanza:

Dio o papa lo afferreranno in fondo alla scala. Soprattutto è necessario non sapere in anticipo le cose. Non si deve sapere prima che questa volta nessuno ci prenderà in fondo alla discesa. Essere avvertiti significa essere premuniti e allora o non si salta più, oppure si salta a metà... ma poi succede che una volta, nonostante una promessa, la vita interviene, accade l'incidente e si cade a faccia in giù. La promessa mancata è una intrusione che la vita fa nella sicurezza del Logos, nella quale ci si può affidare all'ordine di tutte le cose e il passato garantisce per il futuro. Ma è anche l'irruzione in un altro livello della coscienza, come vedremo più avanti.

Ma prima torniamo ancora alla nostra storia ed alle nostre domande. Il padre ha risvegliato la coscienza, ha cacciato il ragazzo fuori dal giardino, brutalmente, con dolore, ha iniziato suo figlio. Questa iniziazione ad una nuova coscienza del reale passa

attraverso il tradimento, attraverso il venir meno del padre e il suo mancare alla parola data; è però un tradimento con una morale. Infatti la nostra è una storia morale, come tutte le buone storie ebraiche. Non è una favola esistenzialista che descrive un **acte gratuite**, né una leggenda Zen tesa ad una illuminazione liberatrice, ma piuttosto una omelia, una lezione, un istruttivo brano di vita reale. Il padre dimostra di persona che anche nel rapporto più fiducioso esiste la possibilità del tradimento. Egli svela la propria ingannevolezza, si presenta al figlio nella sua nuda umanità, rivelandogli questa verità dell'essere padre e uomo: io, padre, uomo, sono infido. Lo uomo è infido. La parola non è affatto più forte della vita. Egli dice anche « Non fidarti mai di un ebreo » e la lezione viene ancora ampliata, insegnando che la paternità dell'ebreo è modellata sulla paternità di Jahvè, che l'iniziazione **ebraica** ha come significato anche la iniziazione alla natura di Dio, quel Dio estremamente infido che bisogna continuamente lodare nei salmi e nelle preghiere come paziente, leale, giusto, e deve essere propiziato con attributi di stabilità, proprio perché è così arbitrario, emotivo, imprevedibile. In breve, il padre dice: « lo ti ho tradito, come tutti noi siamo traditi dall'inganno della vita creata da Dio ». L'iniziazione del ragazzo alla vita è l'iniziazione alla tragedia dell'adulto.

Per certuni il tradimento è altrettanto schiacciante che la gelosia o il fallimento. Se le esperienze sono così lancinanti, bisogna supporre dietro di esse la esistenza di un fondo archetipico, di qualcosa di precipuo all'uomo; probabilmente è possibile trovare un mito o uno schema di comportamento fondamentale che permette di ampliarne il significato, lo credo che il tradimento di Cristo sia uno di questi archetipi che ci può dare una più ampia comprensione dell'esperienza dal punto di vista di colui che viene tradito.

Sono piuttosto esitante a parlare del tradimento di Gesù perché se ne possono ricavare tante lezioni, ma proprio questo è il valore di un simbolo vivente:

se ne può trarre un flusso infinito di significati. E come psicologo in cerca di significati psicologici io oltrepasso di nuovo la soglia della teologia.

Nella storia di Gesù siamo colpiti immediatamente dal motivo del tradimento. Lo schema ternario (il tradimento di Giuda, dei discepoli dormienti, di Pietro — che si ripete nel triplice rinnegamento dello stesso discepolo) ci parla di qualcosa di fatale, ci dice che il tradimento è essenziale alla dinamica della storia di Gesù e che perciò il tradimento è nel cuore del mistero Cristiano. La tristezza dell'ultima cena, l'agonia nell'orto dei Getsemani e il grido lanciato sulla croce, sembrano ripetizioni dello stesso schema, conferme dello stesso tema su un tono sempre più alto: un destino viene realizzato, una trasformazione si compie in Gesù. In ciascuno di questi tradimenti egli viene costretto alla terribile coscienza di essere stato abbandonato, umiliato e lasciato solo. Il suo amore è stato respinto, il suo messaggio sconosciuto, la sua chiamata inascoltata e il suo fato annunciato.

Io credo che la nostra storiella ebraica e quel grande simbolo abbiano qualcosa in comune. Il primo passo del tradimento di Giuda era già noto e Gesù, premunito, poté accettare questo sacrificio per la gloria di Dio. Non era ancora il colpo più doloroso, eppure Giuda andò e si impiccò. Anche il tradimento di Pietro era noto ed anche questa volta fu Pietro che uscì e pianse amaramente. Nell'ultima settimana la fede di Gesù era riposta in Dio: era « L'uomo del dolore » però la sua fede non era ancora stata scossa. Come il bimbo sulla scala, Gesù poteva contare su suo Padre, e perfino chiedere perdono per i suoi carnefici. Su, fino all'ultimo gradino, lui e suo padre erano una cosa sola, **finché, nel momento della verità**, egli fu tradito, rinnegato e lasciato solo dai suoi discepoli, abbandonato nelle mani dei suoi nemici, la fede primaria fra Dio e lui spezzata, inchiodato alla situazione irreparabile: in que-

sto momento egli sentì nella propria carne umana la realtà del tradimento e la brutalità di Jahvè e della sua creazione; allora gridò il 22° Salmo, quel lungo lamento sulla fede in Dio Padre:

«... Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato? Perché tè ne stai lontano senza soccorrermi, senza dare ascolto alle parole del mio gemito? Dio mio, io grido di giorno e tu non rispondi; e di notte ancora... E pur tu sei il Santo... I nostri padri confidarono in te; confidarono e tu li liberasti... confidarono in te e non furono confusi... Sì, tu sei quello che mi hai tratto dal seno materno: mi hai fatto riposar fidente sulle mammelle di mia madre. A tè fui affidato fin dalla mia nascita, tu sei il mio Dio fin dal seno di mia madre. Non t'allontanare da me perché l'angoscia è vicina e non v'è alcuno che mi aiuti...» (1).

E poi vengono queste immagini di sopraffazione da parte di forze brutali, bestiali:

« ... Grandi tori mi han circondato, potenti tori m'hanno attorniato; apron la loro gola contro a me come un leone... Poiché cani m'han circondato, uno stuolo di malfattori m'ha attorniato: m'hanno forato le mani ed i piedi... ».

Questo brano straordinario afferma che la fede primaria è nella potenza paterna, che il grido d'aiuto non è lanciato per avere protezione materna, e che l'esperienza del tradimento è parte di un mistero maschile,

Non possiamo fare a meno di porre l'accento **sull'accumularsi di simbolismo Anima costellato con il motivo del tradimento**. Man mano che il dramma si sviluppa e si intensifica il motivo del tradimento, l'elemento Anima diviene sempre più evidente. Cito, rapidamente, il lavacro dei piedi alla Cena e il comandamento dell'amore; il bacio e le monete d'argento; l'agonia di Getsemani — un giardino di notte, la coppa e il sudore salino che sgorga come gocce di sangue, il taglio dell'orecchio, l'immagine delle donne sterili lungo la via del Golgota; la degradazione e la sofferenza, il fiele e la spugna amara intrisa nello aceto, la nudità e la debolezza, la oscurità dell'ora nona e le tante Marie; e mi riferisco in particolare

(1) La Sacra Bibbia - Ginevra.

alla ferita nel fianco nell'estremo momento della morte, come quando Èva fu strappata dal fianco di Adamo. Ed infine la scoperta del Cristo risorto, in bianco, fatta da donne.

Sembra che il messaggio di amore, **l'eros** della missione di Gesù riesca a trovare tutta la sua forza solo con il tradimento e la crocifissione. Infatti solo nel momento in cui Dio lo abbandona. Gesù diviene veramente umano, soffre la tragedia dell'uomo, col fianco trapassato da cui sgorgano acqua e sangue, fonte liberata della vita, del sentimento, dell'emozione — (Questa simbolica del sangue è stata ampliata ed estesa nell'opera sul Graal della signora Jung e della dottoressa Von Franz). La caratteristica **puer**, la sicurezza impavida del predicatore miracoloso non ci sono più. Il Dio **puer** muore quando si spezza la fiducia primaria e nasce l'uomo. E l'uomo può nascere solo quando esce il femminile in lui. Dio e uomo, Padre e figlio non sono più una cosa sola: questo è un mutamento radicale nel cosmo maschile. Dopo la nascita di Èva dal fianco di Adamo dormiente il male entrò nel mondo; dopo che il fianco di Gesù, tradito e morente, fu squarciato, nel mondo entrò l'amore.

Il momento critico del « grande abbandono » quando veniamo crocifissi dalla nostra stessa fiducia, è un momento molto pericoloso di quello che la Wickes chiamerebbe « la scelta ». Le cose potrebbero andare in due modi per il bambino che si rialza dal pavimento, la sua resurrezione è in bilico. Potrebbe essere incapace di perdonare e rimanere fissato nel trauma, pieno di **risentimento**, vendicativo, cieco ad ogni comprensione di ciò che spero di riuscire ad abbozzare nel restante di questa nota.

Ma prima di occuparmi della possibile soluzione positiva del tradimento, vorrei attardarmi un poco sulla scelta negativa e sui pericoli che il tradimento porta alla luce.

La prima di queste scelte sbagliate, anche se naturali, è il meccanismo di difesa della **negazione**. Se

in un rapporto veniamo abbandonati, siamo tentati di negare il valore dell'altra persona, di vedere, improvvisamente, tutte le sue ombre, una panoplia di demoni perversi che naturalmente nella situazione di fiducia primaria non esistevano. Questi lati negativi, rivelatisi tutto d'un tratto, sono una compensazione, una enantiodromia di idealizzazioni precedenti e la rozzezza di queste rivelazioni indica la grossolana incoscienza in cui prima si trovava l'Anima. Così dobbiamo ammettere che quando il rammarico per un tradimento è molto forte, in precedenza esisteva una situazione di fiducia primaria, di innocenza infantile inconscia nella quale l'ambivalenza era repressa. Èva non era ancora comparsa sulla scena, non era stata ancora riconosciuta come parte della situazione, era stata repressa.

Con questo voglio dire che gli aspetti emozionali della partecipazione al rapporto e specialmente i giudizi dettati dal sentimento — quel flusso continuo di valutazioni che scorre all'interno di ogni relazione — non erano ammessi. Prima del tradimento il rapporto escludeva l'aspetto Anima. Dopo il tradimento il rapporto è rifiutato dal risentimento dell'Anima. Un rapporto che non è conscio dell'Anima è in gran parte proiettato, come un legame amoroso, oppure quasi del tutto represso, come in quei sodalizi maschili basati sulle idee e sulla collaborazione. In queste situazioni l'Anima può attrarre l'attenzione su di sé solo creando disordine. La greve incoscienza di queste situazioni sta proprio nel dare per scontata la parte emotiva del rapporto, con fede animale, nella fiducia primaria che tutto è posto, che è sufficiente ciò che si fa, si dice e « si ha in mente », che tutto va avanti da sé, ca va toute seule.

Ma il mutamento improvviso da uno stato incosciente alla coscienza grezza è proprio di qualsiasi momento della verità ed anche piuttosto evidente — perciò non è questo il pericolo principale.

Più pericoloso è il **cinismo**. Una delusione subita in amore, in un credo politico, in un gruppo, da un amico, un superiore o un analista, porta spesso ad un mutamento nella persona tradita, la quale non solo



nega il valore della relazione e della persona in causa, ma l'amore in genere diviene per essa inganno, la convinzione politica è per gli imbecilli, i gruppi sono trappole, le gerarchie sono il Male e l'analisi è prostituzione, lavaggio del cervello e impostura... « Fatti furbo e tieni gli occhi aperti. Colpisci l'altro prima che sia lui a colpire tè. Bisogna far da soli. Tutto bene, Jack... » Questa è la scorza per nascondere le cicatrici della fiducia tradita. Con i frantumi dell'idealismo si rabbercia una solida filosofia di cinismo.

E' tutt'altro che impossibile incontrare questa forma di cinismo specialmente nei più giovani, poiché non si è considerato con sufficiente attenzione il significato del tradimento e particolarmente il processo di trasformazione del **puer eternus**. Come analisti non abbiamo sviscerato fino in fondo l'importanza che questi processi hanno nello sviluppo della vita affettiva, come se fosse un punto morto dal quale non può sorgere alcuna fenice. La persona tradita giura di non salire più così in alto sulla scala. Rimane affondata nel mondo del cane, Kynis, cinico. Questo atteggiamento impedisce lo sviluppo verso il significato positivo del tradimento e forma così un circolo vizioso — e il cane rincorre la propria coda. Il cinismo, quel ghigno contro la propria stella, è il vero tradimento dei propri ideali, il tradimento delle proprie ambizioni più alte contenute nell'archetipo del puer. Quando questo si infrange, ogni cosa che ha a che fare con esso viene respinta e si giunge al terzo e, credo, principalmente pericolo: il tradimento di sé stessi.

Il tradimento di sé è forse ciò che ci preoccupa maggiormente. Uno dei modi con cui ci si arriva è proprio la conseguenza dell'essere stati traditi: nella situazione di fiducia, nell'abbraccio amoroso, con un amico, un parente, l'analista, mettiamo allo scoperto qualcosa di noi che avevamo tenuto nascosto:

« Non l'avevo mai detto a nessuno prima... » Può essere una confessione, una poesia, una lettera di amore, una invenzione o un progetto fantasioso, un segreto, un sogno o una paura infantile, che contie-

ne quel che in noi c'è di più profondo. Con il tradimento queste perle seminali, delicate ed estremamente sensibili, divengono solo sabbia, granelli di polvere. La lettera d'amore diviene roba scioccamente sentimentale, la poesia, la paura, il sogno, l'ambizione, vengono ridotti a qualcosa di ridicolo, rozzamente derisi, definiti volgarmente « merde », robetta da niente. Il processo alchemico è rovesciato: l'oro è ridotto di nuovo a feci e le perle sono gettate ai porci. I porci non sono gli altri, dai quali dobbiamo tenere nascosti i nostri valori segreti, ma sono invece le rozze spiegazioni materialistiche, la ottusa riduzione di ogni cosa all'istinto sessuale e al desiderio del latte materno, che spiegano tutto indiscriminatamente. E la nostra insistenza porcina nel dire che la cosa più bella era in realtà la peggiore non è altro che il sudiciume in cui gettiamo via i nostri valori più preziosi.

E' una strana esperienza trovarsi a tradire se stessi, rivolgersi contro le proprie esperienze dando loro i valori negativi dell'ombra ed agendo contro le proprie intenzioni ed il proprio sistema di valori. Nella rottura di un'amicizia, di una relazione, di un matrimonio, di un rapporto amoroso o di una analisi, tutta la bruttezza e la sporcizia si fanno improvvisamente avanti e si agisce nella stessa maniera cieca e sordida che si attribuisce all'altro; si giustificano le proprie azioni con un sistema di valori che ci è estraneo. In questo momento si è veramente traditi, dati in mano ad un nemico interno. E allora i porci si volgono contro di noi e ci sbranano.

Questa alienazione da noi stessi dopo il tradimento è estremamente protettiva. Non vogliamo essere più colpiti e poiché la ferita venne proprio dall'aver rivelato come siamo fatti, cominciamo con l'evitare accuratamente di ricascarci. Così fuggiamo e tradiamo noi stessi non vivendo la nostra condizione esistenziale (una divorziata di mezza età senza nessuno da amare) o il nostro sesso (« ne ho abbastanza degli uomini e sarò spiegiata come loro ») o il nostro tipo (« Il mio sentimento, o intuizione, o qualsiasi altra cosa, era completamente sbagliato ») o la nostra voca-

zione (« La psicoterapia è uno sporco affare »). Infatti siamo stati traditi proprio nella fiducia che avevamo posta in questi fatti fondamentali della nostra natura. Così rifiutiamo di essere ciò che siamo, cominciamo ad ingannarci con scuse e pretesti e il tradimento di sé diviene niente altro che la definizione di Jung della nevrosi: **uneigentlich Leiden**, sofferenza non autentica. Non si vive più la propria forma di sofferenza, ma per **mauvais fois** si tradisce se stessi per mancanza di coraggio di essere. Questo è in fondo, credo, un problema religioso e noi siamo abbastanza simili a Giuda o a Pietro se **tralasciamo la cosa essenziale** che è richiesta all'io:

di prendere su di noi e portare la nostra sofferenza ed essere ciò che si è, non importa quanto questo possa far male. Oltre alla negazione, al cinismo e all'auto-tradimento c'è però un'altra possibile soluzione negativa, un altro pericolo, che chiameremo **paranoide**.

Anche questo è un modo di proteggere se stessi da un nuovo tradimento, creare cioè un rapporto perfetto. Rapporti di questo genere richiedono il giuramento di lealtà e non tollerano incertezze nella loro stabilità. Il motto è: « Non mi devi abbandonare mai ». L'inganno deve essere respinto con affermazioni di fiducia, dichiarazioni di fedeltà eterna, prove di devozione, giuramento di segretezza. Non devono rimanere fessure; il tradimento deve essere escluso. Ma se il tradimento coesiste con la fiducia, come seme contrario in essa sepolto, l'esigenza paranoide di un rapporto senza possibilità di tradimento non può basarsi sulla fiducia, ma è piuttosto una convenzione intesa a escludere il rischio. Come tale appartiene più al potere che all'amore. E' un ripiegamento verso un rapporto-logos rafforzato dalla parola, ma non sostenuto dall'amore.

Una volta abbandonato l'Eden è impossibile ristabilire la fiducia primaria; si sa ormai che le promesse sono valide solo fino ad un certo punto, e che la vita si prende cura delle promesse, adempiendole o rompendole. Dopo l'esperienza del tradimento i nuovi rapporti devono prendere le mosse da un punto

completamente diverso. La distorsione paranoide delle relazioni umane è veramente grave. Quando un analista (o marito, amante, discepolo, amico) tenta di soddisfare le esigenze di un rapporto paranoide dando assicurazioni di lealtà ed escludendo di forza lo inganno, si allontana sicuramente dall'amore. Infatti, come abbiamo già visto e vedremo ancora, l'amore e l'inganno provengono dallo stesso lato sinistro.

#### IV

Vorrei ora tralasciare la questione del significato che il tradimento ha per il figlio, per colui che viene tradito, per ritornare ad un'altra delle domande che ci eravamo posti: cosa può significare il tradimento per il Padre? Ciò che significasse per Dio far morire Suo figlio sulla Croce non ci è stato detto. Non ci è stato detto neanche cosa significasse per Abramo condurre suo figlio al sacrificio. Ma essi compirono queste azioni. Essi furono capaci di tradimento, proprio come Giacobbe il patriarca prese possesso della primogenitura tradendo suo fratello. Può essere che la capacità di tradire appartenga alla qualità di padre? Esaminiamo ulteriormente il problema: il padre della nostra storiella non dimostra semplicemente la sua imperfezione umana, cioè non si limita semplicemente a non afferrare il figlio. Il suo non è solo errore o debolezza. Egli decide consciamente di farlo cadere e di procurargli dolore e umiliazione:

manifesta la sua brutalità. La stessa brutalità si manifesta nel trattamento fatto a Gesù, dalla cattura alla crocefissione, e nei preparativi di Abramo. Ciò che accade ad Esaù e a Giobbe non è altro che brutale. La brutalità si manifesta anche nella pelle animale che Giacobbe indossa per tradire Esaù, e nelle immani bestie che Dio enumera a Giobbe come la razionalità del suo tormento. Ed anche nel Salmo 22, come abbiamo visto prima.

L'immagine paterna — quella figura giusta, saggia, misericordiosa — rifiuta di intervenire in un modo qualsiasi per migliorare le sofferenze che essa stessa ha provocato. **Il padre rifiuta di render conto di**

**sé.** Il rifiuto di una spiegazione significa che questa deve venire, nel caso, dalla parte offesa. Dopo un tradimento non si è davvero in condizioni di ascoltare le spiegazioni dell'altro e questo è, credo, uno stimolo creativo. E' la persona tradita che deve in qualche modo resuscitare se stessa, fare un passo avanti per mezzo della sua interpretazione dell'accaduto; ma può essere creativa solo a patto di non cadere negli errori descritti sopra e rimanervi invischiato.

Nella nostra storiella il padre dà una spiegazione. Si tratta dopo tutto di una lezione, l'azione stessa è educativa come una iniziazione, mentre invece nei racconti archetipici e nella maggior parte dei casi della vita comune, il tradimento non viene spiegato all'altro dal traditore, poiché si compie attraverso il lato sinistro autonomo, inconsciamente. Però, nonostante le spiegazioni, la nostra storia mantiene intatta la sua brutalità. **L'uso conscio della brutalità sembra essere una caratteristica comune alle figure paterne.** Il padre ingiusto riflette la slealtà della vita: quando si dimostra irraggiungibile al grido d'aiuto ed al bisogno dell'altro, quando arriva ad ammettere che la sua promessa è fallibile, egli riconosce che il potere della parola può essere sopraffatto dalle forze della vita. Questa coscienza dei suoi limiti maschili e della sua durezza di cuore comporta un alto grado di sviluppo del debole lato sinistro, da cui deriva capacità di sopportare la tensione senza agire, sbagliare senza tentare di rimettere le cose a posto, lasciare che gli avvenimenti determinino i principi. Significa inoltre che si è superato in certa misura quel senso di colpevole disagio che trattiene dal compiere in piena coscienza azioni brutali, ma necessarie. (Per brutalità conscia io non intendo né la brutalità deliberatamente perversa, intesa a rovinare qualcuno, né la brutalità sentimentale, come la vediamo a volte in letteratura, nei films o nel codice dei soldati).

La colpa inquieta, l'intenerimento, rendono le azioni ambivalenti. L'Anima non è del tutto all'altezza del compito, ma il duro cuore del padre non è ambiva-

lente. Egli non è crudele con una mano e pietoso con l'altra. Non tradisce e poi prende il figlio tra le braccia dicendo: « Povero piccolo; ha fatto più male a me che a tè ».

Nell'analisi, come in ogni posizione di fiducia, siamo a volte costretti in situazioni dove qualcosa richiede un'azione consciamente brutale, un tradimento della fiducia dell'altro. Rompiamo una promessa, non siamo presenti quando c'è bisogno di noi, lasciamo cadere l'altro, alieniamo un sentimento, tradiamo un segreto, e non spieghiamo ciò che abbiamo fatto, ne stacciamo l'altro dalla sua croce, o lo aiutiamo a rialzarsi in fondo alle scale.

Queste sono brutalità — e noi le compiamo più o meno consciamente e dobbiamo essere responsabili e mantenerle, altrimenti l'Anima impoverisce le nostre azioni, le rende indifferenti e ambivalenti.

La durezza di cuore rappresenta una integrazione della brutalità, poiché ci avvicina alla natura, la quale non fornisce spiegazioni di sé stessa. Queste spiegazioni devono esserle strappate con la forza. Accettare il ruolo di traditore ci avvicina a quella condizione brutta in cui non siamo tanto servi di un Dio morale e di un diavolo immorale quanto di una natura amorale — e con ciò ritorniamo al nostro tema dell'integrazione dell'Anima, dove la durezza di cuore e le labbra serrate sono come Èva e il serpente, la cui saggezza è molto vicina alla slealtà della natura. Questo mi porta a chiedermi se la integrazione dell'anima possa manifestarsi non solo nelle varie maniere che è logico aspettarsi: vitalità, capacità di rapporti, amore, immaginazione, sottigliezza e così via; ma anche divenendo simili alla natura e cioè meno attendibili, scorrendo come l'acqua nei punti di minore resistenza, cambiando le risposte secondo il vento, parlando con lingua biforcuta, come ambiguità conscia invece che ambivalenza inconscia. Il saggio o il maestro per poter essere lo psicopompo e guidare le anime attraverso la confusione della creazione, dove ogni roccia cela un pericolo ed i sentieri non sono diritti, manifesta astuzia e freddezza ed è impersonale come la natura stessa.

In altre parole, la nostra conclusione al problema:  
« Cosa significa il tradimento per il padre »? è questa: **la capacità di tradire gli altri è affine alla capacità di guidare gli altri.** La paternità totale è ambedue le cose. Poiché lo scopo della guida psicologica è che l'altro divenga autosufficiente, ad un certo momento sarà necessario abbandonarlo a sé stesso, privarlo di ogni aiuto umano e lasciarlo ad sperimentare il tradimento nella sua interiorità, dove egli è solo.

Come dice Jung in « Psicologia e Alchimia » (pp. 39); « .. poiché so per esperienza che ogni coazione, che si tratti di una lieve suggestione o di persuasione, o di qualsiasi altro mezzo di alterazione, non fa altro, in ultima analisi, che ostacolare l'esperienza più alta e più decisiva, cioè il trovarsi soli col proprio « Selbst » o qualsiasi altro nome si voglia dare **all'oggettività dell'anima.** Essi devono esser soli, non c'è scampo, per fare l'esperienza di ciò che li sorregge quando essi non sono più in grado di sorreggersi da sé. Soltanto questa esperienza può dar loro una base indistruttibile (2).

## V

(2) C. G. Jung, Psicologia e alchimia. Astrolabio, Roma 1950.

Che cosa c'è allora di attendibile nel padre buono o nello psicopompo? Qual è a questo proposito la differenza fra il mago nero e il mago bianco? Che cosa separa il saggio dal brutto? Non potremmo, in seguito a ciò che ho detto finora, giustificare qualsiasi brutalità o tradimento commessi dall'uomo, come un segno della sua « integrazione dell'Anima » o del raggiungimento della « paternità totale »?

Non posso rispondere a queste domande altro che riferendomi alle storie di prima. In tutte troviamo due cose: il motivo dell'amore oppure il senso di necessità. La interpretazione cristiana di Dio che abbandona Gesù sulla croce dice che Dio amava tanto il mondo da dare il Suo unico figlio per la sua salvezza. Il Suo tradimento era necessario per compiere il suo destino. Abramo amava tanto Dio da essere pronto a immergere il suo coltello nelle carni di

Isacco, in sacrificio. Il tradimento di Giacobbe verso Esaù fu una necessità annunciata quando ancora era nel grembo della madre. Il padre del nostro aneddoto deve aver amato suo figlio tanto da rischiare di spezzare le ossa e la fiducia e di frantumare in lui l'immagine di sé. Il contesto più ampio della necessità o dell'amore mi porta a credere che il tradimento — ritrattare una promessa, rifiutare aiuto, tradire un segreto, deludere in amore — sia un'esperienza troppo tragica per essere giustificata in termini personali di meccanismi emotivi e psicologici. La psicologia personale non è sufficiente; e l'analisi e le spiegazioni non bastano. Bisogna riferirsi al più ampio contesto di amore e di fato. Ma chi può esser sicuro che l'amore è presente? E chi può stabilire se il tradimento era necessario, se era una chiamata del Sé o se era destino?

Certamente l'amore è in parte anche responsabilità; e così pure è partecipazione, identificazione; ma il modo forse più sicuro di capire se si è più vicini al bruto o al saggio è di cercare l'opposto dell'amore: il potere. Se il tradimento viene perpretato per vantaggio personale (per uscire da un luogo troppo ristretto, per colpire o sfruttare, per salvare la pelle, per ottenere piacere, per soddisfare un desiderio o una necessità, per ingraziarsi il Numero Uno) si può esser certi che l'amore l'ha spuntata assai meno del bruto, del potere.

E' il Sé che allarga il contesto dell'amore e della necessità, e se situiamo l'avvenimento in questa prospettiva, la situazione ha di nuovo un significato. Il fatto stesso di cercare di vederlo in questo contesto più ampio è terapeutico. Sfortunatamente l'avvenimento può nascondere il suo significato per molto e molto tempo, durante il quale esso rimane suggellato nell'assurdità o marcisce nel risentimento, ma la lotta per immetterlo nel contesto più ampio, la lotta con l'interpretazione e con l'integrazione, sono la via per andare avanti. Mi sembra che solo questo possa portare, attraverso le fasi di sviluppo dell'Anima accennate fin'ora, un gradino più su verso uno dei più alti sentimenti religiosi: **il perdono.**



Dobbiamo subito dire che il perdono non è cosa facile. Se l'io è stato offeso, non può perdonare solo perché « dovrebbe », anche se conscio del contesto di amore e destino. L'io è reso vitale dal suo amor proprio, dal suo orgoglio e dal suo onore. Anche quando si vuoi perdonare, ci si trova impossibilitati a farlo poiché il perdono non viene dall'io, lo non posso perdonare direttamente, posso solo chiedere o pregare che questi peccati siano perdonati. Probabilmente tutto ciò che l'io può fare è volere che venga il perdono e aspettarlo; il resto deve venire, se viene, dal Sé.

Il perdono, come l'umiltà, è solo una parola per colui che non è stato umiliato o offeso fino in fondo. Il perdono ha significato solo quando l'io non può ne dimenticare ne perdonare; e i nostri sogni non ci permettono di dimenticare. Chiunque può perdonare un insulto di poca importanza, un affronto personale. Ma se si è stati coinvolti passo per passo in una situazione la cui essenza era la fiducia stessa, se la propria anima è stata messa a nudo ed è poi stata tradita profondamente, abbandonata ai suoi nemici, esterni o inferiori (quei valori-ombra descritti sopra, in cui le possibilità di un nuovo amore fiducioso sono state ferite senza scampo da difese pa-ranoidi, autotradimento, cinismo) allora il perdono assume un grande significato. Può benissimo darsi che il tradimento non abbia altro risultato positivo che il perdono, e che l'esperienza del perdono non sia possibile che quando si è stati traditi. Si tratta allora di perdono e non di oblio, **il ricordo del torto trasformato entro un contesto più largo**, o come si è espresso Jung, il sale dell'amarezza trasformato nel sale della saggezza.

Anche questa saggezza, come Sophia, è un contributo femminile alla mascolinità e le da quel contesto più ampio che l'io non può raggiungere da solo. In questa sede io definirei la saggezza come unione di amore e necessità, in cui il sentimento può finalmente scorrere libero nel nostro destino, riconciliandoci con gli avvenimenti.

Proprio come la fiducia ha in sé il seme del tradimen-

to, il tradimento ha in sé il seme del perdono. Questa potrebbe essere la risposta all'ultima delle domande che ci eravamo posti: « Che posto occupa il tradimento nella vita psicologica? ». **Ne la fiducia ne il perdono possono essere compresi fino in fondo senza il tradimento.** Il tradimento è il lato oscuro di ambedue, ciò che da loro significato e li rende possibili. Questo forse ci spiega perché il tradimento sia un tema così forte nelle nostre religioni. Esso è forse la porta che apre all'uomo esperienze religiose tanto alte come il perdono e la riconciliazione coi silenzioso labirinto della creazione.

Ma il perdono è così difficile che probabilmente ha bisogno di una certa partecipazione anche da parte dell'altro, cioè del traditore. Con ciò voglio dire che il torto, se non è ricordato da ambedue le parti — e ricordato come torto, — ricade tutto sul tradito. Il contesto più ampio in cui si è verificata la tragedia sembrerebbe richiedere sentimenti paralleli da ambedue gli attori: essi sono ancora in rapporto l'uno con l'altro, nel nuovo ruolo di traditore e tradito. Ma se solo il tradito percepisce l'offesa, mentre l'altro ci passa sopra con razionalizzazioni, il tradimento è ancora in atto, è addirittura accresciuto. Questo schivare ciò che è realmente accaduto è, di tutte le amarezze, la più acuta per il tradito. Il perdono diviene più difficile, il risentimento cresce perché il traditore non porta la sua colpa e l'azione non è onestamente conscia. Jung ha detto che il significato dei nostri peccati è che noi li portiamo su di noi stessi, cioè non li scarichiamo su altri per farglieli portare invece nostra. Ma per portare i propri peccati, bisogna prima riconoscerli.

Psicologicamente portare un peccato significa semplicemente riconoscerlo e ricordarlo. Tutte le emozioni connesse con l'esperienza del tradimento fatta da ambedue le parti — rimorso e pentimento nel traditore, risentimento e vendetta nel tradito — premono verso lo stesso punto psicologico: il ricordo. Il risentimento in particolare è una afflizione emotiva della memoria che il perdono non potrà mai reprimere completamente. Perciò non è meglio ricorda-

rè un torto, piuttosto che tentennare con ambivalenza fra l'oblio e risentimento? Sembra che queste emozioni abbiano lo scopo di evitare che un'esperienza si dissolva nell'inconscio. Esse sono il sale che preserva l'avvenimento dalla decomposizione: con l'amarezza ci costringono a conservare la fede ed il peccato. In altre parole, un paradosso del tradimento è la **fedeltà** che il traditore e il tradito mantengono, dopo l'avvenimento, alla sua amarezza. Questa fedeltà ce l'ha anche il traditore: infatti se io sono incapace di ammettere di aver tradito qualcuno, o se cerco di dimenticarlo, sono nei guai, poiché il contesto più ampio di amore e fatalità della mia azione, dell'intero avvenimento, va perso. Non solo io continuo ad offendere l'altro, ma offendo anche me stesso, poiché mi sono precluso la possibilità di perdonarmi. Non posso diventare più saggio, ne ho qualcosa con cui riconciliarmi.

Per queste ragioni io credo che il perdono dell'uno probabilmente richiede **l'espiazione** dell'altro. Espiazione è mantenere il comportamento silenzioso del padre, quale è stato descritto fin qui. Egli porta la sua colpa e la sua sofferenza. Sebbene comprenda fino in fondo ciò che ha fatto, non lo spiega all'altro, e con ciò espia, cioè introietta l'accaduto. Sia chiaro che questa espiazione non tende a tranquillizzare la coscienza o ad appianare la situazione. Non deve forse tenere presente in qualche modo anche l'altra persona? Penso che questo punto non possa essere trascurato, poiché noi viviamo in un mondo umano anche se vittime di temi cosmici come la tragedia, il tradimento, il fato. Il tradimento può essere parte di un contesto molto ampio, essere un tema cosmico, ma queste cose ci raggiungono sempre allo interno di rapporti individuali, attraverso una persona che ci è vicina, una immediata intimità. Se gli altri sono strumenti degli dei per portarci la tragedia, sono anche il mezzo col quale possiamo espia verso gli dei. Le condizioni mutano all'interno stesso della situazione personale nella quale si sono verificate. E' abbastanza spiare solo verso gli dei? Siamo assolti in questo modo? La tradizione non ac-

coppia la saggezza con l'umiltà? L'espiazione, come il pentimento, può anche non essere *expressis verbis*, ma è forse più efficace se si manifesta in qualche forma di contatto con l'altro, in pieno riconoscimento dell'altro.

E, dopo tutto, questo pieno riconoscimento dell'altro non è proprio l'amore?

## VI

Riassumendo: il passaggio attraverso i vari stadi, dalla fiducia al tradimento e al perdono, porta ad uno sviluppo del conscio. La prima condizione della fiducia primaria è largamente inconscia e pre-Anima. E' seguita dal tradimento, in cui la parola è spezzata dalla vita. Con tutta la sua negatività, questo è un progresso rispetto alla fiducia primaria, in quanto porta alla morte del **puer** attraverso la esperienza-Anima del dolore.

Se non viene bloccato dagli atteggiamenti negativi della negazione, del cinismo, del tradimento di sé e delle difese paranoide, tutto ciò può portare ad una paternità più solida, nella quale il tradito può a sua volta tradire altri, meno inconsciamente, accettando l'integrazione della propria natura sleale.

L'integrazione finale dell'esperienza può portare al perdono da parte del tradito, all'espiazione da parte del traditore ed alla riconciliazione, non reciproca, ma di ciascuno di essi con l'accaduto. Ciascuno di questi stadi di esperienza, combattuti e sofferti amaramente, che possono richiedere lunghi anni di fedeltà al lato oscuro del sé, è anche una fase dello sviluppo dell'Anima e questo, nonostante lo accento da me posto sulla mascolinità, è stato il tema principale di questo saggio.

(Trad. di M. TALARICO)