

Mario Ancona

LA MALATTIA E IL SOGNO

Jung racconta in "Sogni, ricordi e riflessioni" di un periodo della sua vita che egli stesso definisce "fatale", e che ebbe inizio nell'estate del 1887, Jung allora aveva 12 anni.

« ... mi trovavo nella piazza del duomo, in attesa di un compagno di classe che per andare a casa sua faceva la mia stessa strada. Era mezzogiorno, e le lezioni del mattino erano finite. All'improvviso un altro ragazzo mi diede una spinta, facendomi cadere, e battei con la testa contro l'orlo del marciapiede, così forte che quasi svenni. Per circa mezz'ora rimasi un po' intontito. Nel momento in cui caddi mi balenò questo pensiero "Adesso non andrai più a scuola" ... Da allora in poi cominciai ad avere crisi nervose ogni volta che dovevo tornare a scuola, e quando i miei genitori mi ingiungevano di fare i compiti di casa. Rimasi assente da scuola per più di sei mesi; furono una piacevole vacanza. Ero libero, potevo sognare per ore, andare dove volevo ... Soprattutto potevo finalmente immergermi nel mondo del mistero ... Ma mi isolavo sempre più dal mondo, ... e sentivo vagamente di sfuggire a me stesso. Dimenticai completamente come tutto ciò fosse accaduto, ma avevo pietà dei miei genitori, che si preoccupavano moltissimo ... Poi un giorno venne un amico a far visita a mio padre. Si sedettero in giardino ed io mi nascosi dietro un cespuglio, preso com'ero da un'avidità curiosità. Sentii l'amico che diceva a mio padre: "Come sta tuo figlio?" e mio padre: "Ah! È una triste storia! I medici non sanno più che dire, non capiscono dove sia il male. Pensano possa trattarsi di epilessia, e sarebbe spaventoso che fosse inguaribile. Io ho perduto il poco che avevo, e che sarà di mio figlio se non potrà guadagnarsi da vivere?". Fu come m'avesse colpito un fulmine. "Ma allora bisogna che mi metta al

lavoro!” pensai. Era il brusco risveglio alla realtà ... Da quel giorno in poi mi misi al lavoro ogni giorno ... Tutto era finito per sempre: imparai allora che cos'è una nevrosi ».¹

Dice ancora Jung: « Il desiderio di appartarmi, la capacità di godere della mia solitudine avevano contribuito a fuorviarmi, durante quel periodo di crisi. La natura mi sembrava piena di prodigi, e volevo sprofondarmi in essa: ogni pietra, ogni pianta, ogni cosa pareva viva e indescrivibilmente meravigliosa. Mi immergevo nella natura, quasi mi confondevo nella sua stessa essenza, fuori dal mondo degli uomini ».²

Jung parla di periodo fatale, ed il termine è carico di per sé di mistero. Riporta ai concetti di fato, destino, di momento fatidico; ma anche di incantesimo, di momento fatato. Ancora si delinea il contrasto, e la lotta che seguì nell'intimo di Jung tra lo scivolare in un mondo magico ed irreale ed il rimanere in relazione “con il mondo degli uomini”: una grande tentazione da un lato, un grande sacrificio dall'altro. Certo il giovane Jung rispose piuttosto rapidamente la situazione ed anzi dal ricordo di quanto gli era accaduto trasse quella profonda consapevolezza che gli consentì di non cadere più in simili tentazioni, e l'esperienza stessa costituì materiale per poi, ai tempi della maturità, accrescere ed arricchire la conoscenza dell'animo umano.

Non per tutti la situazione può evolvere così favorevolmente. Per alcuni scivolare sempre più in un mondo magico, irreale, sembra divenire un processo inarrestabile; l'incantesimo si fa sempre più forte e invincibile. Così come ci viene mostrato in un sogno: « Francesca si trova seduta alla scrivania della sua stanza; un'ombra si fa avanti e con voce dolce suadente invita a seguirla. “È tanto, tanto tempo che ti stiamo aspettando ... vieni, vieni” le dice l'ombra. Francesca la segue fuori casa e si trova in un mondo irreale, popolato da ombre ». Un mondo di ombre dove non c'è presenza.

In un altro sogno « Francesca giunge in una stanza tutta ricoperta di specchi, ma non è in grado di vedere la propria immagine riflessa. Avvicinandosi alla parete riesce a passare dietro questa non attraversando lo specchio, ma insinuandosi tra i punti di giunzione che uniscono uno specchio all'altro. Dietro la parete si trova in un mondo gelido, grigio, tenebroso, dove tutto pare fermo ». Un mondo ben diverso da quello trovato da Alice attraversando lo specchio. Ma lì appunto era stato attraversato lo

specchio, qui si è passati ai lati, ai margini, scivolando tra uno specchio e l'altro. Un mondo di ombre, e la sognatrice stessa diviene ombra, non si riflette nello specchio, può insinuarsi tra gli specchi, manca di consistenza, di presenza. Consistenza e presenza, che evidentemente costituiscono un qualche attributo in più al puro esistere, l'“esserci”, secondo Jaspers; attributo che non è gratuito, già dato, ma che deve essere acquisito e mantenuto. In realtà la vita di Francesca è effettivamente priva di presenza, di consistenza, di pienezza, di quel senso di continuità nel tempo e progettualità, che facendoci sentire parte del mondo, genera quel sentimento di appartenenza, che ci consente di vedere nell'altro, non l'estraneo, l'alieno, ma il Tu del dialogo.

L'immagine onirica è davvero pregnante nella sua sinteticità: evidenzia l'assenza della funzione riflessiva, o la perdita della funzione riflessiva, di quella capacità di osservarsi, distanziandosi da sé, sì che ai nostri occhi non esistiamo più, per vivere solo degli sguardi degli altri.

Una nota credenza popolare vorrebbe che il diavolo non rifletta la propria immagine allo specchio. E forse facendo ricorso all'etimologia potremmo anche avanzare un'ipotesi. Il termine diavolo deriva dal greco “dia-ballo”, termine che porta in sé il significato di separazione, scissione. Tra i molteplici significati che può assumere il diavolo, che può incarnare in quanto espressione del male, è che l'essenza stessa di questo male possa consistere in una sorta di divisione, di separazione, sì da impedire il corretto svolgersi di quel processo dialettico attraverso cui diviene la dinamica conoscitiva. Questa perdita della funzione riflessiva, esprime appunto l'impedimento al corretto procedere dialettico, al divenire della conoscenza. Nell'atto riflessivo il soggetto prende distanza da sé, facendosi soggetto del proprio atto conoscitivo, consentendo così il crescere di quel discorso interiore che rende possibile l'interiorizzazione degli accadimenti esterni. Questo incessante discorso interiore, che Hillman definisce con il termine di “fare anima”, è ciò che trasforma il mero “esserci”, in esistenza. È quel lento processo che consente di dare sempre più pienezza, consistenza alla nostra vita. Che consente di creare in noi un luogo interno, dove, come dice Rilke, tutte le cose vanno a finire. Un luogo dove gli accadimenti possono trovare risonanza, spazio vitale e possibilità di espansione; acquisire quella particolare luminosità, che grazie al moltiplicarsi dei riflessi,

rivitalizza ed arricchisce una quotidianità altrimenti mortifera. Un luogo in cui il dato, immediato e concreto, che rischia di giacere perduto e isolato, ritrova senso e significato, perché, riscattato da una pluralità babelica, può inserirsi in una realtà polifonica.

È questo un cammino lungo e faticoso che non ci è concesso interrompere o abbandonare. Eppure la tentazione di “sfuggire a se stessi”, di allontanarsi “dal mondo degli uomini” in certi momenti può farsi molto forte. Non tutti possono avere le risorse interiori di Jung e risvegliarsi alla realtà, ma anzi complici del proprio inganno tendono ad immergersi sempre più in un mondo fatto di sogni, fantasie, dove è concessa ogni possibilità di fuga, dove gli atti perdono il loro rigore. La giustificazione diviene la modalità principale nella relazione con gli altri, con il mondo; e facilmente gli altri, il mondo possono trasformarsi in persecutori, nei responsabili dei mali e delle sventure. Si parla di un destino avverso, e via via la lista delle coincidenze negative si allunga a dismisura. Il destino diviene alibi, ma l'alibi diviene la superficie, questa sì che non riflette, dietro cui ci si nasconde a sé stessi. Si creano fallaci rassicurazioni, in qualche modo si cerca di mettersi in salvo, come in un sogno in cui il protagonista tenta di fuggire attraverso “una uscita di sicurezza”, ma dietro questa porta c'è l'abisso, il vuoto. In questo procedere ci si dimentica sempre più di se stessi. Il discorso si inaridisce in una superficiale adesione al dato. Alla fine non ci si ritrova più, si è pronti per scivolare ai margini, in un mondo di ombre. Dice Rilke di non « lasciarsi ingannare dalla superficie; nelle profondità tutto diventa legge »; ³ eppure non cadere nell'inganno della superficie è quanto mai arduo. La superficie superficializza, toglie spessore, profondità, tutto diviene piatto, alla fine cancella, sì che davanti allo specchio si perde l'immagine riflessa, l'altro del discorso. Il rischio di fermarsi alla superficie, alle apparenze – in fondo le ombre sono proprio delle fugaci apparizioni, senza struttura, delle forme incostanti e cangianti – è continuo. In ogni momento della nostra vita possiamo essere catturati da ciò che appare, e le ombre possono essere gli stessi nostri pensieri a cui non diamo il tempo di prendere forma stabile definita, ma che per qualche ragione lasciamo scivolar via; ma con essi il rischio è di scivolar via a noi stessi. Eppure le apparenze, sono anche ciò che appare, colpiscono i nostri sensi, e forniscono gli oggetti al pensare. Non si tratta infatti qui

di ripercorrere una antica dicotomia cara alla metafisica che separa il mondo dell'assoluto dall'illusorio mondo delle apparenze. Al contrario è riscoprire come in ultima analisi dipenda dall'uomo dare sostanza, cogliere l'essenza di ciò che appare. Certo c'è una sostanziale differenza tra il vivere costantemente in un mondo di ombre, ed il ritrovarsi di tanto in tanto. Ma è un luogo questo estremamente pericoloso e che comunque richiede, per sfuggire ad esso, di ridare spessore, "peso" a ciò che era stato lasciato in ombra. Se ciò non accade è il divenire dialettico del discorso che è impedito, bloccato.

Racamier, in uno scritto del 1980,⁴ un racconto fantastico intitolato "Il mito di Antedipo" parla di una sorgente che aveva la caratteristica di non riflettere alcuna immagine, e che inoltre aveva la proprietà di risucchiare chiunque si avvicinasse. « Si diceva – racconta Racamier – che l'imprudente, una volta risucchiato dall'altra parte del falso specchio ..., proseguisse la sua strada in certi limbi, sotto forma di un involucro vuoto. Accadeva di imbattersi in queste forme lungo i sentieri del regno ». Ciò che colpisce è l'individuare alcune analogie con i sogni in esame. Anche in questo caso vi è la perdita della funzione riflessiva, che determina invece della riflessione il passare in un luogo che ha le caratteristiche di non-luogo, popolato di forme vuote, puri involucri. La funzione riflessiva, nella storia, viene recuperata, e con essa scongiurato il pericolo di essere inghiottiti, con il ritorno di un indovino, che svela il destino di Antedipo. Pur nella diversità, mi sembra che le analogie siano piuttosto suggestive. L'inconsapevolezza del proprio destino, il celarsi del destino ed al destino, l'assenza di una visione prospettica del proprio divenire, impediscono la riflessione; sì che si entra in un circolo vizioso: la perdita della funzione riflessiva, generata dall'inconsapevolezza di sé, determina un progressivo svuotamento, fino a che non rimangono delle pure forme vuote.

Il fatto che nei sogni che stanno fornendo lo spunto per queste riflessioni, compaiano luoghi desolati, immobili, cristallizzati in un'atmosfera di ghiaccio, ben evidenzia il risultato dello spegnersi del fuoco conoscitivo. È il venir meno dell'ardore, della passione, dell'"élan vital", di quella "intima intuizione", di quella « convinzione interiore che lasciando la mia personalità espandersi (allora) mi trovo in perfetto accordo con lo scopo generale della mia esistenza, che adempie alla missione che forse mi fu

affidata ».⁵

Ma questi luoghi gelidi, statici, rappresentano la tetra prigione, che impedisce una tale espansione; sono il risultato dello spegnersi di quello slancio vitale che apre, protende all'avvenire. Dice Minkowski: « Affermo, attraverso il mio slancio personale, il mio io, ma solo in funzione di un divenire generale, che, se nella nostra ragione sembra dover ridurre questo io al nulla, ne è in realtà parte integrante ».⁶ Che poi, in altre parole, vuol dire abbandonarsi al proprio destino, “dir di sì al proprio destino”. Se ciò non accade il “dinamismo vissuto” svanisce sostituito dallo “spazio statico”.⁷

Questi luoghi freddi, in cui il fuoco si è spento, esprimono anche il distacco emotivo, lo spegnersi dei moti affettivi ed emozionali; da qui l'impossibilità di risuonare empaticamente con l'altro, il senso di disagio, ed isolamento vissuto a livello individuale, che nel rapporto analitico viene colto anche sul piano controtransferale. L'analista può avere la davvero sgradevole sensazione dell'assenza dell'altro, di non “sentire” l'altro.

Anche questa “non-presenza” è un modo di essere dell'altro. Ma il rischio è che questa atmosfera gelida, si estenda, contagi anche l'analista, che può anch'egli essere tentato dall'arrestarsi alla superficie, oppure essere scoraggiato dal confronto con un tempo che si fa eterno, essere scoraggiato dalla apparente ripetitività ed immutabilità della situazione. Eppure è proprio dalla capacità di reggere tale ripetitività, tale immutabilità che via via dalla superficie si crea un solco verso la profondità, che genera rigore e struttura, che rende consistente ciò che è evanescente. Ma perché ciò accada è necessario che il luogo analitico, sia luogo, ricordando Rilke, in cui « non si misura il tempo, (in cui) non val alcun termine e dieci anni son nulla », un luogo dove « non calcolare e contare; (ma) maturare come l'albero, che non incalza i suoi succhi e sta sereno nella tempesta di primavera senz'apprensione che l'estate non possa venire. Ché l'estate viene. Ma viene solo a coloro che pazienti attendono e stanno come se l'eternità giacesse avanti a loro, tanto sono tranquilli e vasti e sgombri d'ogni ansia ».⁸

In Eraclito⁹ è possibile ritrovare l'intuizione che ha ispirato il titolo di queste mie riflessioni.

Fin dal primo frammento dove si dice « agli altri uomini rimane celato ciò che fanno da svegli, allo stesso modo che non sono coscienti di ciò che

fanno dormendo », è espressa una delle tematiche centrali del pensiero eracliteo, e che Binswanger ben comprende quando afferma che quindi « ... gli altri uomini dormono e sognano anche da svegli; (sì che) nemmeno durante la veglia giungono mai a sapere, od essere coscienti di ciò che fanno, hanno un sapere momentaneo che poi subito dimenticano ».¹⁰

Ma tale motivo dell'opposizione sonno-veglia, si ritrova in altri frammenti; dice Eraclito: « Morte è quanto vediamo stando svegli, sonno quanto vediamo dormendo »; e ancora: « L'uomo nella notte accende una luce per sé quando la sua vista è spenta; da vivo però tocca il morto dormendo e il dormiente stando sveglio »; « Non bisogna agire e parlare come se si stesse dormendo », « Unico e comune è il mondo per coloro che son desti ».

Pensieri oscuri ed ermetici; ma carichi di un misterioso fascino, emanato dalla profonda conoscenza che in essi possiamo intuire celata. Ma se si trova conferma nei frammenti eraclitei dell'intuizione che avvicina i momenti di inconsapevolezza, o di "presenza irriflessa"¹¹ allo stato sognante, credo che al primo frammento possa essere aggiunta qualche ulteriore considerazione.

Non si tratta solo di individuare una analogia tra incoscienza dell'agire nel sogno ed inconsapevolezza della veglia. Tale analogia deriva dal dato assolutamente comune e diffuso per cui ciò che accade nel sogno è di per sé irrazionale e privo di senso. Anche un ascolto magico del sogno non farebbe che confermare questa prima lettura del pensiero di Eraclito. Si tratterebbe di un processo di rassicurazione, di per sé illusorio, che opera nel senso di un riduzionismo diretto dall'Io; sì che, paradossalmente, in questo caso l'atteggiamento inconsapevole dello stato di veglia si estende al sogno, ed anzi si rafforza grazie al sogno stesso.

Ma il frammento potrebbe essere letto oltre che come una analogia che assimila uno dei modi dell'essere, il sonno, e il sogno, ad un altro, la veglia, anche come una proposizione in cui i due momenti presi in esame sono legati da un nesso di reciprocità. Così come, e anche questa è esperienza comune, non si comprende il senso di ciò che accade nel sogno, durante il sonno, allo stesso modo non si è consapevoli di ciò che avviene durante la veglia.

In un certo senso lo smarrimento che ci coglie dinnanzi ai nostri sogni

diviene paradigma del vivere allo stato di veglia. Eppure tale smarrimento frequentemente viene messo a tacere; ciò che non si comprende viene dimenticato, svalutato, ignorato. Invece di suscitare dubbi ed interrogativi, viene liquidato come qualcosa di assolutamente irrilevante, “un prodotto psichico secondario e trascurabile”.¹² Ma così facendo è come se amputassimo una parte della nostra vita, con il rischio poi di perdere anche ciò che inizialmente abbiamo risparmiato. Dice Jung: « In fondo, le sole vicende della mia vita che mi sembrano degne di essere riferite sono quelle nelle quali il mondo imperituro ha fatto irruzione in questo mondo transeunte. Ecco perché parlo principalmente di esperienze interiori, nelle quali comprendo i miei sogni e le mie immaginazioni. Questi costituiscono parimenti la materia prima della mia attività scientifica: sono stati per me il magma incandescente dal quale nasce, cristallizzandosi, la pietra che deve essere scolpita ».¹³

Il mondo dei sogni è definito “magma incandescente”, fuoco e materia del processo.

« Quando, durante il sonno – dice Marie-Louise Von Franz – l'uomo chiude gli occhi del suo corpo, la sua anima vede la verità in sogno ».¹⁴

Solo se consentiamo al sogno di svolgere tale azione di rischiaramento, forse quella “luce che l'uomo nella notte accende, allorché la sua vista è spenta”, è possibile riorientarsi nel mondo della veglia. Solo ridando voce al mondo onirico, è possibile rompere l'incantesimo che rischia di congelare la nostra vita, facendoci perdere in un mondo di sogni. Ascoltare il sogno, per liberarci dai sogni. Ascoltare qualcosa di assolutamente invisibile, impalpabile come il sogno, per dare consistenza, pienezza alla nostra esistenza, ecco il paradosso intuito da Eraclito.

Ma perché ciò accada bisogna saper dar valore al sogno, stupirsi, meravigliarsi, trasalire dinnanzi ad esso; interrogarsi e lasciarsi interrogare, sì che possa realizzarsi « quella modalità dialogica tra l'Io e l'inconscio cui Jung dà il nome di Sé »¹⁵ e che per Jung coincide con il concetto di sanità. È un trasalire che ridesta; che ci rapisce al nostro spazio strettamente individuale e privato, quel mondo proprio e particolare di cui parla Eraclito, e nel quale rischiamo di perderci. È un trasalire che ci richiama alla vita, che dà forma alla vita, che ci consente di non “venir meno all'uomo” ed ancora ricordando Pasternak, che ci consente di

« vivere senza impostura,
vivere così che alla fine
ci si attiri l'amore degli spazi,
che si oda il richiamo del futuro ». ¹⁶

Bibliografia

- 1 C.G. Jung (1961), « Sogni, ricordi e riflessioni », Milano, Rizzoli, 1978, pp. 57-59.
- 2 C.G. Jung, *Ibidem*, p. 60.
- 3 R.M. Rilke (1929), « Lettere ad un giovane poeta », Milano, Adelphi, 1980, p. 33.
- 4 P. Racamier (1980), « Gli schizofrenici », Milano, Cortina, 1983, p. 12.
- 5 E. Minkowski (1968), « Il tempo vissuto », Torino, Einaudi, 1971, p. 50.
- 6 E. Minkowski, *Ibidem*, pp. 50-51.
- 7 Cfr. E. Minkowski (1966), « Trattato di psicopatologia », Milano, Feltrinelli, 1973, p. 421.
- 8 R.M. Rilke, *Op. cit.*, p. 25.
- 9 H. Diels, W. Kranz, « I presocratici. Testimonianze e frammenti », Bari, Laterza, 1981, pp. 179-221.
- 10 L. Binswanger (1955), « La concezione eraclitea dell'uomo » in « Per un'antropologia fenomenologica », Milano, Feltrinelli, 1984, p. 115.
- 11 L. Binswanger, *Ibidem*.
- 12 C.G. Jung (1931), « L'applicabilità pratica dell'analisi dei sogni », in *Opere*, Torino, Boringhieri, 1981, Vol. 16, p. 151.
- 13 C.G. Jung (1961), « Sogni, ricordi e riflessioni », Milano, Rizzoli, 1978, pp. 28-29.
- 14 M.L. Von Franz (1985), « Sguardo dal sogno », Milano, Cortina, 1987, p. 8.
- 15 S. Montefoschi, « C.G. Jung. Un pensiero in divenire », Milano, Garzanti, 1985, p. 90.
- 16 B. Pasternak, « Quando rasserena » in « Autobiografia e nuovi versi », Milano, Feltrinelli, 1958, p. 117.