

*Riassunto: Il sogno non è necessariamente materiale da interpretare. Col sogno si tratta piuttosto di analizzare, di lavorare, di accompagnarci, come vuole Hillman, con Ade. L'analisi stessa diventa, in questa prospettiva, sogno. Ancora meglio: l'analisi è il sogno che ogni analista è chiamato a sognare.*

Se l'analista non sa cosa fare, deve sperare di trovare una risposta nei sogni che emergono durante l'analisi. Ma appunto questi sogni segnalano l'*impasse*. In questi casi Jung confessa candidamente di non capire. Ciò che importa è che a comprendere sia il paziente. E, tuttavia, va sempre tenuto a mente che, secondo il noto adagio junghiano, un terapeuta non può condurre più in là di dove sia lui stesso arrivato, oltre se stesso, il proprio paziente. E' un punto che Jung ribadisce più volte e in modi diversi. Il fatto che il paziente appaia confuso, ad esempio, può anche significare che il terapeuta non è all'altezza del suo materiale onirico.<sup>1</sup> Ma quale terapeuta è all'altezza del sogno dei propri pazienti? Quello che sa sognare il materiale che essi portano in analisi.<sup>2</sup>

Alla base di quest'affermazione, e cioè che noi terapeuti sogniamo l'analisi (e non facciamo altro che sognarla), si colloca la convergenza di due momenti fondanti del fare analisi: il metodo dell'immaginazione attiva di Jung e l'ipnosi, in particolare nelle sue prosecuzioni postericsoniane. Ci si può chiedere, per delegittimarlo, quale rapporto sussista tra questi due momenti e l'analisi del sogno soltanto a condizione di pensare il sogno unicamente come oggetto, oggetto del nostro avere, fare, vedere. Ciò mi fa ritenere che la liquidazione del sogno sia dovuta a una non compiuta comprensione della sua fondatività, ovvero della sua relazione con Ade. Dal momento che, propriamente, è Ade il fondo. Ma, dovremmo aggiungere, un fondo mobile.

Lo stile dell'interprete determina la teoria del sogno. Come un interprete è, così legge il sogno. Ma anche lo stile divino dell'analista. E con ciò intendo il fatto che ogni stile terapeutico sembra poter essere improntato a questo o a quel dio, al ritorno, all'eterno ritorno di questo o quel dio. Gli dèi sopravvivono nonostante tutto e tutti, come ha spiegato ha suo tempo Seznec e nonostante l'annuncio della morte di Pan. Gli dèi sono tornati nella psicopatologia, ha affermato Jung. Il tornare e ritornare degli dèi sembra poter essere considerato una cifra specifica del loro essere con noi in questo mondo. Il ritorno di Ade si celebra ad esempio nei contributi che Hillman ha dedicato al sogno. Il suo archetipo è il dialogo che Platone inscena nel *Fedone*, dialogo nel quale il discorso sull'anima viene declinato insieme a quello della morte. Ade è l'invisibile. Analizzare i sogni significa avere commercio con l'invisibile, sciogliere l'invisibile, sciogliersi nell'invisibile. Il filosofo, non meno dell'analista che sogna l'analisi, desidera morire. Questo l'assunto di Socrate, assunto che ad altri, ragionevolmente, appare insensato. E' in Ade, e soltanto in Ade, sostiene ancora Socrate, che il filosofo può incontrare il sapere.

Ade è il fondo, anzi l'*Urgrund*. Tale fondatività ha poco o nulla a che vedere con l'interpretazione del sogno in sé. Se l'analisi è qualcosa che avviene a condizione che sia sognata mentre accade, allora si può comprendere bene come il piano dei contenuti interpretativi risulti assolutamente inadeguato rispetto alla questione di cosa effettivamente si faccia coi sogni. Non si tratta, insisto, di *Traumdeutung*, di interpretazione, ma più propriamente, come ha detto Jung, di *dream analysis*, di analisi del sogno. Si tratta, ancora meglio, d'uno sciogliere l'analisi nel sogno. Di trattare l'analisi come fosse un sogno. Di sognare l'analisi, appunto. E di sognarla mentre avviene.

---

<sup>1</sup> Jung, C. G., 1935, *Fondamenti della psicologia analitica*, in *Opere*, vol. 15, Boringhieri, Torino, 1991, p. 95. Si tratta di quelle *Tavistock Lecturs*, anche note come *London Seminars*, che tra i loro uditori hanno annoverato anche Bion.

<sup>2</sup> Bion, W.R., 1992, *Cogitations. Pensieri*, Armando Editore, Roma, 1996, p. 62.

Per Freud il senso del sogno ripara dalle parti del lavoro del sogno, ovvero di come un contenuto latente si traduca in contenuto manifesto. Il senso del sogno non coincide in altri termini col contenuto latente, ma appunto con i modi della traduzione di questo in contenuto manifesto. Anche per me il senso sta nel lavoro del sogno, ma non nell'accezione freudiana della traduzione, del transito, della *passé* da un supposto nascosto a un preteso manifesto. A meno che non ridefiniamo il transito come corrispettivo, analogo di una discesa in Ade. Un'analisi diurnizzata non prevede una *passé* del genere, ovviamente. Quando parlo di discesa in Ade non parlo comunque per metafore. La metafora viene, porta, dice dopo. E l'analisi non avviene dopo. Avviene ora e fulmineamente, come i miracoli. Se è vero che sogniamo per apprendere ad abitare la morte, allora è appunto di questo che si tratta in analisi. Di apprendere a dimorare la morte. Le immagini, del resto, intrattengono relazioni vitali con Ade. Ade è perfettamente concepibile come transito, *passé* continua di immagini. Ade è il grande nominalista delle immagini. Non diversamente dal sogno. Quando affermo che così possiamo concepire il regno dei morti, voglio dire che appunto in questo modo possiamo dargli nascita e in questo modo il sogno diventa lo specchio dell'analisi. L'apparente fondo nel quale l'analisi s'illumina. Tale è il sogno, tale l'analisi. Là dove era il sogno, deve avvenire l'analisi, potremmo dire con Freud. Ma solo a condizione che il sogno non coincida con l'adesso. Dal momento però che il sogno coincide con l'adesso, perché adesso è l'origine, allora anche adesso è l'analisi. Se voglio dare un senso alla frase «Ho fatto un sogno» lo posso fare soltanto a condizione di sognarlo adesso.

E' di questo che si tratta, presumo, con quel metodo dell'aderire all'immagine pensato da Lopez-Pedraza e caldeggiato da Hillman. Il lavoro del sogno è essenzialmente ciò che facciamo col sogno. L'interpretazione ne costituisce soltanto un segmento. Ritengo che questo segmento sia prescindibile, anche perché alla luce del sogno, ovvero alla luce di questa notte, tutto acquista l'apparenza, l'apparire del prescindibile. Appunto perché prescindibile, tuttavia, mi sembra che interpretare mantenga il suo rango e richieda da noi una certa considerazione. Ai fini della terapia e dell'individuazione, ovvero del rinascere, interpretare, l'atto dell'interpretare trascende i propri stessi contenuti. Jung lo dà chiaramente ad intendere (o perlomeno siamo legittimati a intenderlo) là dove, ne *L'essenza dei sogni*, afferma che prima di tutto l'interpretazione dei sogni è un evento che, almeno inizialmente, è certo e inconfutabile soltanto per due persone. Affermazione che si presta a numerose letture, non ultima quella che vuole in quell'inizialmente un riverbero d'una iniziazione alla morte. I due, per i quali inizialmente, iniziaticamente, il sogno è certo e irrefutabile, sono morti al mondo e conversano di cose che sono morte per il mondo. Hillman parla, conseguentemente, di *eros fra morenti*.<sup>3</sup>

A ciò corrisponde perfettamente la mossa iniziale, iniziatica, di Jung di fronte al sogno che gli porta il paziente. Se da una parte Jung prescrive che il paziente porti il sogno in analisi, perché nel sogno s'agita prospetticamente la sua salvazione, dall'altra, allorché il paziente gli corrisponde il sogno, Jung confessa di non saperne nulla. Il sogno giunge comunque come il completamente inatteso. E ciò avviene perché, quando entra in analisi, porta Ade. Il sogno è il trascinamento di Ade, l'invisibile. E' per questo che, quando si lavora col sogno (ovvero con l'analisi), in primo luogo non si è mai soltanto in due. Ma insieme a un terzo, insieme all'invisibile. Quando un paziente porta un sogno in analisi, in analisi entra Ade visibilmente. In altri termini prescrivere il sogno significa prescrivere un modo del morire. Prescrizione a suo modo esotericamente paradossale, e dunque felice di effetti, dal momento che con essa l'analista dice al paziente di portargli la sua morte, perché diventi anche la propria.

Jung raccomanda, nei confronti dei sogni, un'atteggiamento di sospensione memore, a suo modo, della capacità negativa di Keats, e dell'attenzione egualmente fluttuante di Freud,

---

<sup>3</sup> Hillman, J., 1979, *Il sogno e il mondo infero*, Ed. di Comunità, Milano, 1984, p. 185.

nonché anticipatore dell'analogo atteggiamento, auspicato da Bion, secondo cui l'analista deve essere senza memoria, senza sapere, senza desiderio. Se è vero che Jung concede una particolare rilevanza alla serie dei sogni e raccomanda di affrontare un sogno sempre memori del sogno precedente, è anche vero che in generale la migliore tecnica, così la chiama, consiste nell'affrontare ciascun sogno come del tutto nuovo, come se non si fosse mai sentito parlare in precedenza del significato dei simboli. Analogamente Bion prescrive allo psicoanalista di non serbare memoria alcuna delle sedute passate e di obbedire a questa regola sempre (ovvero analiticamente e extraanaliticamente). Jung riconosce che qui occorre, al terapeuta, uno sforzo eroico.

Si tratta d'un atteggiamento variamente caldeggiato anche da Winnicott e che ha il suo prodromo nell'attacco sferrato da Ferenczi e Rank contro l'eccesso di sapere dell'analista. Lo *Zuvielwissen*, il sapere troppo, è il portato d'una equazione narcisistica dell'analista che interferisce pesantemente con la dialettica analitica. Ora, anche Jung, non diversamente da quanto avrebbe sostenuto Winnicott, ritiene che il sapere dell'analista interferisce con la possibilità che il paziente ha di esprimersi. Più si sa di un paziente, sostiene Jung, più ci si deve sforzare d'ignorarlo. Jung si sforza allora di non sapere e di non capire. Di morire, potremmo dire allora, al sapere e al capire. E del resto l'attacco allo *Zuvielwissen* non equivale a una difesa dell'analista da morto?

Se ci si rende vuoti di sapere, si crea spazio di libertà, di generatività per il paziente, di *Gelassenheit*. Il che è in accordo anche con la metafora della contrazione (Dio si contrae perché si dia il mondo) espressa dal cabalista Luria, ideatore d'un sistema che Jung ha sentito affine a quello della psicologia analitica. Jung parla in questi casi del ruolo di apparente stupido che spetta all'analista e d'una sua relativa uscita di scena. L'analista stupido di Jung è appunto l'analista morto di cui faccio questione io.

Appare ipotizzabile, *en passant*, che sia anche di derivazione junghiana la concezione che Bion ci ha proposto dell'analista senza sapere, senza memoria, senza desiderio. Bion era del resto presente (insieme al proprio paziente eccellente Samuel Beckett) alle Tavistock Lectures di Jung. Quanto al senza desiderio (gli altri due «senza» sono ben declinati da Jung in relazione all'analisi dei sogni) il fondatore della psicologia analitica racconta come Freud gli ribadisse sempre, a ragione, l'inutilità di voler guarire a tutti i costi (quello che poteva apparire il peccato psicoanalitico originale di Ferenczi). Il terapeuta dunque si presenta al cospetto del paziente senza desiderare di guarirlo, ma unicamente animato dall'intento (direbbe Pound) di fare un buon lavoro. E, insomma, un buon lavoro coi sogni, un buon lavoro con l'invisibile e coi movimenti sottili dell'anima.

Farsi amici del sogno (per reimpiegare l'espressione che Hillman prende in prestito all'analisi esistenziale e applica all'atteggiamento classico junghiano nei confronti dei sogni) significa farsi amici dell'invisibile. Via negativa, certo, ma anche erotica. Nel tredicesimo secolo l'Imam al-Nawawi parlava, analogamente, di uno stare in compagnia del sogno. Se devo apprendere ad abitare un luogo, posso farlo soltanto a condizione di stringere amicizia coi suoi abitanti e ciò implica lo stare in loro compagnia. Tale suona la tesi di Hillman: il sogno è una sorta di tirocinio, e di lungo tirocinio, per accedere al mondo infero. Una preparazione della psiche alla morte. Detto questo, però, andrebbe aggiunto che se di morte si parla, lo si fa nel senso classico del termine, ovvero secondo l'immaginazione che fu, ad esempio, di Omero. Come dire che l'essenziale sul sogno è stato detto già agli albori della nostra storia occidentale e nel luogo suo più proprio, il luogo della scrittura, i libri sacri d'un cieco.

Ciò significa anche, per un altro verso, che non dovremmo preoccuparci troppo di superare il desiderio di Freud o la compensazione di Jung o, anche, l'Ade, la deletteralizzazione di Hillman. Il desiderio, la compensazione e Ade ci consentono di raccontare il sogno, di farlo, di sognarlo in modi egualmente amichevoli, dal momento che sono, allo stesso amichevole titolo, viste, prospettive, specchi, occhi. Presumere che si dia

superamento, che questa o quella posizione vadano superate, mi sembra il precipitato, la deriva d'una letteralizzazione. A questo riguardo ritengo comunque opportuno precisare che, per me, anche il letteralizzare costituisce una prospettiva egualmente valida, carica di promesse, anticipatrice di territori. In un certo senso potremmo affermare che, nell'ottica del superamento, qualcuno (Freud) ha creduto di sopravanzare le teorie precedenti sostenendo la tesi che il sogno corrisponda al soddisfacimento d'un desiderio rimosso, che un altro (Jung) ha creduto di sopravanzare Freud (come se il desiderio potesse essere sopravanzato) sostenendo la tesi della compensazione (tesi che a suo modo, comunque, ribadisce l'assunto di Freud) e che un altro ancora (Hillman) ha ritenuto forse di sopravanzare Freud e Jung riportando in auge Ade.

L'ottica del superamento è un'ottica letteralistica. Il letteralizzare ci spinge a ritroso, a rivedere il superamento come una prospettiva tra le tante. Sostenere che Freud e Jung abbiano a loro modo letteralizzato rientra nella prospettiva della letteralizzazione. Quando Hillman «supera» Freud e Jung, e li può superare soltanto a condizione di coglierli nella flagranza della letteralizzazione, sta anche lui, per ciò stesso, letteralizzando. Non c'è analista che non si lasci cogliere nella flagranza della letteralizzazione. Ci deve essere qualcosa di buono, dunque, nella letteralizzazione. E qualcosa di sospetto nel fatto che non c'è forse analista che non ritenga di cogliere un altro e, addirittura, l'altro nella medesima flagranza.

E' nell'ottica di un possibile e, forse anche imprevedibile, guadagno offertoci dalla letteralizzazione che Jung non è stato giusto con Socrate o, meglio, col modo in cui quel sapiente aveva trasformato il suo medesimo, ricorrente sogno. Una voce, in sogno, gli diceva comporre e praticare musica e Socrate cosa fa?, compone e pratica musica. Male, protesta Jung: Socrate non comprende che la musica di cui fa questione il sogno sta per la sua manchevole funzione sentimento. Male, ribadisce la Von Franz, Socrate colloca la ragione al posto della funzione di relazione vantandosi, così, di vivere libero dal vincolo dei sentimenti e delle emozioni. A me sembra che, pur conferendo una qualche plausibilità alle letture di Jung e della von Franz, Socrate abbia fatto di meglio: coltivando la musica si è fatto amico del sogno. Né è illegittimo sostenere che coltivare musica non sia un modo eccellente di fare emozione e sentimento. Il sogno dice a Socrate di comporre e praticare musica e Socrate non interpreta, ma, piuttosto obbedisce. Ascolta, per così dire, il consiglio del notturno amico. Fa musica.

Ciò che appare decisivo, nel caso del sogno, non è dunque in primo luogo l'interpretazione. Questo costituisce per me un punto fondamentale. In ciò mi sento di concordare con Hillman quando sostiene che può esserci analisi del sogno senza interpretazione. E, ancora, sono d'accordo con Hillman quando deinteriorizza il sogno, nel senso ad esempio che lo sposta altrove rispetto all'Io e cessa di intenderlo come oggetto o possesso del sognatore. Non si tratta, lo ripeto ancora, di *Traumdeutung*, ma di *dream analysis*. Si tratta, ancora meglio, di ciò che facciamo col sogno. E, dunque, con l'analisi. E, tuttavia, quando sostengo che può esserci analisi del sogno senza interpretazione, non voglio dire con questo che non deve esserci interpretazione. Anche interpretare un sogno è un modo di farselo amico. Quando sostengo, con Hillman, che può esserci analisi del sogno senza interpretazione, voglio dire che tra interpretazione e analisi sussiste una differenza e che questa differenza ci fa più ricchi nei confronti della mitologia della notte.

Il famigerato racconto talmudico dei ventiquattro interpreti di Gerusalemme mi sembra confortare non poco gli assunti che precedono. Si racconta nel Talmud che un sognatore interpellò, in merito a un proprio sogno, i ventiquattro interpreti di Gerusalemme e che ciascuno di loro gli diede un'interpretazione differente. Tutte le interpretazioni si avverarono. Esiste forse un'enantiodromia dell'interpretazione? Dobbiamo supporre di sì. L'interpretazione prima o poi si risolve in analisi, dal momento che, come si legge nel Talmud, non riconduce la lettera del sogno all'unità, ma la scioglie nella lettura dei suoi possibili luoghi. Il numero uno conferisce all'interpretazione una sorta di, anche misurata

nonché platonicamente intesa al Bene, lontananza dalle immagini del sogno. Ma a partire dal numero due, e poi a seguire fino al ventiquattro, ecco che il movimento enantiodromico riporta il sognatore ai luoghi del suo sogno in una sorta di alchemica, progressivamente trasformatrice *circumambulatio*. In effetti ogni analista deve farsi, dividersi, smembrarsi, dionisizzarsi in ventiquattro, ovvero deve per così dire risognare il sogno e il sogno dell'analisi, ventiquattro volte perché si dia analisi, perché gli elementi del sogno, le immagini cioè, i significanti dell'anima, vengano sciolti nel *setting* analitico. L'analisi dunque, e l'analisi del sogno, sembra porsi a una distanza dalla bontà del numero uno. L'analisi vuole gli dèi.

Analogamente probante, nel senso che si è appena visto, è l'apologo relativo all'illustre onirocrita del VII-VIII secolo Ibn Sirin, del quale si racconta come, a due sognatori che gli avevano riferito lo stesso sogno, avesse dato due interpretazioni diverse, anzi opposte. In una sorta di ultraferencziana analisi a porte aperte si racconta anche come fossero presenti nel *setting* l'onirocrita, i due sognatori e alcuni che sedevano intorno ai tre. A questi ultimi, meravigliati della disparità tra le due interpretazioni date al medesimo sogno, Ibn Sirin rispose che aveva riconosciuto nell'aspetto del primo sognatore i segni del male e in quello del secondo i segni del bene. Le due interpretazioni, ovviamente, si avverarono.<sup>4</sup>

Anche in questo caso possiamo parlare di enantiodromia dell'interpretazione e del fatto che l'analisi del sogno non sembra reperire il proprio bene, la propria misura, nel numero uno. Almeno due interpretazioni, sembrerebbe potersi desumere dall'apologo relativo a Ibn Sirin, devono darsi perché si faccia analisi. L'enantiodromia, poi, nel caso in questione godrebbe d'una spiccata letteralità senza patire, al tempo stesso, contraddizione. O, meglio, la patirebbe, e però questo patire andrebbe riletto alla luce di una diversa riconsiderazione dell'apologo. Possiamo allora immaginare che il *setting*, quello sì, sia l'uno, il Bene di Platone, la Misura, ma che in esso, all'interno della sua misura, appunto, si trovino un sognatore con le sue parti a convegno e un onirocrita in dialogo con le parti convenute. Se c'è un onirocrita, ci sono parti a convegno. Sembrava in un primo momento, in una prima *passé* della seduta, che il sognatore fosse uno, poi da quell'uno vediamo, insieme a Ibn Sirin, sporgere e conquistare la scena un secondo sognatore e, ancora, dai due sognatori gli astanti seduti intorno a loro, le loro parti cioè, gli spiriti con cui l'anima, secondo lo Zohar, va a convegno quando estatizza il corpo. In effetti, nell'apologo, è con tutte le parti che l'onirocrita, convenientemente, conversa. A tutte dà la sua parola. In questo *convertere* delle parti, del sognatore e dell'onirocrita accade che lo stesso sogno vada incontro a una enantiodromica ridefinizione. L'avverarsi delle due interpretazioni starebbe allora a veicolare quanto segue: veramente si fa analisi quando si corre verso l'opposto. Il buono verso il cattivo, potremmo dire, riprendendo la lettera dell'apologo, gli interi verso le parti che siedono intorno e le parti verso gli interi.

Se non fossimo ingannati, e necessariamente, giustamente ingannati, dalla luce con cui la coscienza intermittenemente attraversa le nostre vite, staremmo sempre a sognare. E non sapremmo di farlo. Forse questa è la vita degli dèi, non degli uomini però. Forse questo intendeva Keats quando scriveva che i sogni degli dèi sono reali. Dal momento che l'inganno della coscienza ha la sua realtà, la sua effettività, la sua incidenza sul corpo del giorno, allora possiamo godere di questo sapere: sapere che sogniamo. Sapere degno d'un demone, a dispetto della sua intermittenza.

I sogni sono demoni, soggetti supposti sapere. Entrano nelle nostre vite e ci trascinano alle loro con la naturalezza che spetta agli esseri divini. E, del resto, è vero anche l'inverso. I demoni sono essi stessi sogni. Aristotele si è espresso in modo categorico a riguardo: i sogni non sono mandati da Dio (l'esatto contrario avrebbe affermato Filone), ma sono demonici. Va detto che l'accezione aristotelica del demonico non è religiosa. I demoni sono natura e la natura è demonica. Il demonico ha a che vedere, nell'accezione aristotelica, col caso, col fortuito. E ciò implica, comunque, che essi non dipendono dall'agire degli uomini.

---

<sup>4</sup> Muhammad Ibn Sirin, *Il libro del sogno veritiero*, Einaudi, Torino, 1992, p.17.

La fortuna è una categoria psicologica, dunque gode d'una dimora. Se mi si domandasse, improbabilmente certo, dove dimori il demone, risponderai che il demone dimora nel luogo dei sogni. Ritengo, infatti, che esista una relazione stretta, un abbraccio tra demonologia e onirocritica. In quest'abbraccio viviamo qualcosa d'originario, un fondamento senza fondo della moderna prospettiva psicodinamica sui sogni. E qui psicodinamica sta francamente per psicodemonica. La demonologia degli antichi in special modo può offrire un contributo essenziale alla nostra comprensione del sogno e del perché del sogno. Tale perché io lego a una necessità dell'anima di farci sperimentare il nostro costitutivo essere altrove, la nostra costitutiva estaticità. E si tratta dell'esperienza che ad esempio ghermiva Socrate, un esperto di demoni, e che Platone pensò di cogliere nel termine *atopìa*. Ma oltre questa necessità dell'anima, che per altri versi si lega alle ragioni del godimento, penso a un ulteriore perché del sogno, o forse dovrei dire che è l'ulteriore perché a pensarmi. L'ulteriore che mi pensa, né potrebbe essere altrimenti, è la morte. Io ritengo, insomma, che sogniamo per abituarci alla morte. Ovvero sogniamo per meglio apprendere l'arte impossibile dell'abitare la morte.

La tesi freudiana secondo cui i sogni sarebbero esaudimenti mascherati di desideri rimossi, specie se presa alla lettera, può far passare sotto silenzio il fatto che a desiderare, per Freud, non è soltanto Eros ma anche Thanatos. Il sogno diventa così un possibile luogo dei soddisfacimenti di Thanatos. Non soltanto sarebbe il sogno, come pure è stato affermato, un soggiorno di Dio, sarebbe anche il soggiorno di Thanatos. Di notte diventeremmo il ponte, la *passé* dei suoi soddisfacimenti. Ma non è soltanto questo il punto. Contrastando la tesi freudiana, e criticato dai freudiani, Angel Garma<sup>5</sup> ha ipotizzato che gli unici fattori genetici del sogno, ovvero originatori dell'esperienza allucinatoria di chi sogna, sarebbero le situazioni traumatiche. Al momento di dormire l'Io non è in grado di sostenere i contenuti rimossi, ovvero di opporre validamente alle loro cariche le proprie indebolite controcriche. In base a questo scarto, a questa impossibilità dell'Io di padroneggiare la situazione, la rimozione (ovvero la difesa dell'Io) non regge e si creerebbe una situazione traumatica. Ad essa, nell'impossibilità di reagire altrimenti, si risponde con la scissione. Trauma significa, appunto, ferita, divisione in due e, aggiungiamo, anche in tre, in quattro. Garma contesta che tale tesi si trovi in Freud, sebbene c'è chi si è dichiarato pronto a sostenerlo (Robert Fliess) a partire dalle tesi esposte dal padre della psicoanalisi in *Al di là del principio di piacere*.

Forse ha ragione Garma, ma nel senso che la derivazione del suo assunto è presumibilmente da rinvenire in Rank e Ferenczi. Il maestro ungherese, in particolare, aveva a suo tempo esposto una concezione traumatolitica del sogno in una splendida annotazione del 26/3/1931. Annotazione breve e che, comunque, Ferenczi riteneva costituire una revisione dell'assunto freudiano secondo cui la funzione del sogno sarebbe quella della soddisfazione d'un desiderio rimosso, ovvero «la trasformazione di un resto diurno spiacevole che turba il sonno». Quando però si analizza la consistenza di quei resti diurni, si scopre che essi non sono altro che sintomi che ripetono traumi. Il sogno viene allora concepito da Ferenczi come traumatolitico, ovvero come un tentativo di dare una soluzione migliore ad eventi traumatici.<sup>6</sup>

In realtà, secondo Ferenczi, è come se sognassimo due sogni: nel primo viviamo un'esperienza puramente emotiva, priva cioè di contenuti ideativi (sogno primario), nel secondo (sogno secondario, sogno di deformazione) il trauma accedrebbe a una prospettiva di soluzione. Se non fosse così, se non fosse deformato, distorto in senso ottimistico (in virtù del prodursi di quella che Ferenczi chiama «scissione narcisistica»), il sogno non accedrebbe alla coscienza. Il sogno primario corrisponde a un sogno senza immagine, privo di scena onirica. Ora, se è senza immagine, è qualcosa di simile a un derivato della morte. Il senza

---

<sup>5</sup> Garma, A., 1970, *Nuovi studi sul sogno*, Astrolabio, Roma, 1974.

<sup>6</sup> Ferenczi, S., 1930-32, *Frammenti e annotazioni*, in *Fondamenti di Psicoanalisi*, vol. 4, Guaraldi, Rimini, 1974, p. 184.

immagine per eccellenza è del resto Ade, l'invisibile. Ferenczi non ne ha parlato, a dire il vero, in questi termini. E, comunque, non è mancato chi ha voluto spiegare il sonno e il sogno nei termini d'un conflitto tra pulsione di morte e pulsione di vita. Il sonno equivarrebbe a una morte vivificata dai sogni, laddove la morte meriterebbe la definizione d'un sogno senza sogni, appunto. Ma anche la ripetizione, potremmo dire, è uno dei volti della morte. E, allora, l'aspetto di ripetizione del sogno primario di Ferenczi può essere interpretato come l'insistente entrare della morte nella vita.

Due sono i tempi del sogno: ripetizione trauma e lisi, *lysis*, *scioglimento* del trauma. Due sono i tempi dell'analisi del sogno: l'analisi in stato di veglia (sogno secondario) e, successivamente, l'analisi in stato di *trance*, di *abaissement du niveau mental*. Come si vede si tratta d'un movimento a specchio, d'un chiasma analitico. Al movimento del sognatore-paziente, che va dal sogno primario (dove si tratta della ripetizione del trauma, di sensazioni, di sofferenza senza immagine, di pura esperienza emotiva) al sogno secondario (il sogno effettivamente ricordato, quello sostanziato, in termini freudiani, da un contenuto manifesto), l'analista oppone il movimento inverso che consiste nel passaggio dall'analisi di quello che il sognatore-paziente ha visto a quello che lo stesso ha sentito. Nel lavoro del sogno proposto da Ferenczi si tratta di rivivere, ripetere la passività a suo tempo imposta dal trauma. Se c'è, come lo chiama Ferenczi, un fine terapeutico dell'analisi del sogno (dal momento che l'eccesso di sapere dell'analista è una resistenza all'analisi e l'interpretazione è, per così dire, soltanto propedeutica alla reale analisi del sogno, quella che deve confrontarsi con l'odio), esso consisterà nel rendere accessibili le impressioni sensoriali con l'aiuto di una *trance* profonda. Profonda nel senso di una regressione al di là del sogno secondario e intesa a far rivivere, ripetere, nel luogo dell'analisi, gli avvenimenti traumatici. Si tratta qui per alcuni versi della possibilità di sperimentare, a partire dal sogno, la morte in analisi e dunque del modulo analitico della rinascita (così presente nei lavori di Rank, oltre che di Jung), un modulo che sarei portato a definire artemideo, in omaggio alla dea che aiutò la madre Latona a partorire Apollo. In omaggio etimologico a quell'essere la dea una che taglia al momento giusto. E non importa se l'etimologia, implicita nel nome, non è scientifica, dal momento che comunque mira a un sapere e, dunque, a una morte.

Per altri versi Ferenczi, se ripensato nell'interstizio analitico che lo separa da Freud e da Jung, consente di tipologizzare gli analisti del sogno in centripeti e centrifughi. Tale tipologizzazione potrebbe essere ripensata, anche, alla luce delle junghiane, generalissime, categorie introverso e estroverso. E ciò a maggior ragione se si pone mente al fatto che, in occasione della conferenza tenuta al congresso psicoanalitico di Monaco nel 1913 sulla questione dei tipi psicologici, lo stesso Jung definì la differenza tra la teoria di Freud e quella di Adler in termini di, rispettivamente, «aspirazione centrifuga al piacere nell'oggetto» e «aspirazione centripeta al soggetto». Nel caso del sogno, tuttavia, la dicotomia centrifugo/centripeto appare più appropriata. Tanto più che non mi sembra affatto pacifico che un analista estroverso adotti, nei confronti delle immagini oniriche, un atteggiamento centrifugo, né che un analista introverso adotti un atteggiamento centripeto. Del resto noi possiamo pensare al sogno come a un fuori o come a un dentro o come ad ambedue i luoghi in momenti diversi. L'analista centrifugo tende a privilegiare le libere associazioni e l'interpretazione, l'analista centripeto sta sull'immagine del sogno, con l'immagine del sogno, non cede la propria presa su di essa e, nel far ciò, tende a privilegiare l'esperienza piuttosto che l'interpretazione, si muove nel qui e ora e non lascia al paziente di scostarsi dal qui e ora.

In questa inedita tipologizzazione starebbero coi centrifughi Freud e la maggior parte dei freudiani, centripeti sarebbero invece Ferenczi (e i suoi derivati ipnoterapeutici), Jung, gli psicoterapeuti gestaltisti e, anche, Bion. Il quale ultimo, sia detto per inciso, mi sembra un incognito e presumibilmente inconsapevole continuatore del discorso ferencziano. Incognito e inconsapevole dal momento che la psicoanalisi ufficiale sembra aver dimenticato che Melanie Klein è stata iniziata alla psicoanalisi dal maestro ungherese prima che da Abraham. Si respira

una forte aria di continuità tra le annotazioni di Ferenczi sopra riportate sulla funzione traumatologica del sogno e le *cogitations* di Bion sul «lavoro-del-sogno» pubblicate postume e che riguardano un periodo compreso tra il 1958 e il 1978, l'anno immediatamente precedente alla morte dello psicoanalista angloindiano.<sup>7</sup>

Nella stessa prospettiva possono essere inserite le considerazioni che la kleiniana Hanna Segal muove sulla funzione dei sogni.<sup>8</sup> La teoria classica freudiana presuppone secondo la Segal che ci sia un Io relativamente forte. Se infatti Freud definisce il sogno come soddisfacimento d'un desiderio rimosso, si deve ritenere che sia questo Io relativamente forte a rimuovere. La rimozione è insomma funzione della forza dell'Io. Tale capacità di rimuovere, però, implica anche quella di rielaborare e simbolizzare. Ciò in perfetta consonanza con l'equazione stabilita tra rimosso e simbolizzato, dal momento che soltanto ciò che è rimosso, come afferma Jones, richiede il simbolo. Questo tuttavia non è sempre il caso. Non lo è ad esempio se i pazienti-sognatori sono psicotici, borderline, psicopatici. Nel caso in cui sia predominante l'identificazione proiettiva, L'Io vive in regime di confusione con l'oggetto. Dal momento che Hanna Segal ritiene che il simbolo sia una creazione dell'Io, ne consegue che simbolo e oggetto diventano una cosa sola dando origine a quello che l'autrice chiama pensiero concreto. Perché il simbolo ridiventi rappresentazione e cessi l'identità occorre elaborare la posizione depressiva, ovvero accettare il dolore che viene dalla separazione dall'oggetto. Il rimosso diventa qui il dolore e il simbolo il precipitato, la deriva, il trascinarsi di un processo di lutto.

Ciò non vale, come s'è detto, in tutti casi. Dove il meccanismo predominante è l'identificazione proiettiva (elaborazione kleiniana dell'idea di Freud di una estroflessione originaria della pulsione di morte), la funzione assolta dal sogno (che dovrebbe consistere nel contenimento e nell'elaborazione dell'angoscia) diventa quella di evacuare, come feci, come urina, parti sgradite del Sé, ovvero frammenti di dolore. Il che avviene assai caratteristicamente con quei pazienti i quali inondano l'analista di sogni in un modo che si rivela distruttivo per l'analisi. Ciò che va sottolineato nell'assunto della Segal è che parlare di angoscia significa comunque parlare di estroflessione originaria della pulsione di morte. Se la pulsione di morte esce, per così dire allo scoperto, lo fa come angoscia. Il sogno, in questa prospettiva, provvede a contenere ed elaborare questo precipitato della pulsione della morte che è l'angoscia, là dove per *elaborare* può essere legittimamente inteso un saper abitare la morte.

Volendo ridefinire quanto precede nella prospettiva di quegli dèi che dall'origine informano gli stili degli analisti si potrebbe affermare che l'analista centrifugo opera nella prospettiva di Apollo, mantiene le distanze, e anche le distanze dall'immagine. Traduce l'immagine e tradurre l'immagine significa tenerla a distanza, tenersene a distanza, portarla altrove. Il sogno è, per così dire, una sua creazione, un oggetto di contemplazione, sta fuori. L'analista centripeto opera nella prospettiva di Dioniso e, come sappiamo da Eraclito, Dioniso è uno con Ade. Lavorare nella prospettiva di Dioniso significa controtransferare il sogno, ovvero, come direbbe Bion, sognare l'analisi (e l'analisi del sogno) mentre l'analisi (e l'analisi del sogno) avviene. Dico analisi e analisi del sogno ma, a uno sguardo più approfondito, le due cose convergono. Mi sembra del resto questa una delle acquisizioni più dionisiache della prospettiva abbracciata da Bion in *Cogitations*. L'immagine che sostiene la convergenza è quella del dio che si specchia. Specchiarsi però comporta lo smembramento. E si tratta qui, ovviamente, d'un movimento analitico. Jung direbbe crocifissione. Ferenczi parlerebbe d'un

---

<sup>7</sup> Per quanto riguarda le argomentazioni di Bion rimando di nuovo al mio articolo «Il movimento originario dell'analisi», cit.

<sup>8</sup> Segal, H., 1981, *La funzione dei sogni*, in *Scritti psicoanalitici. Un approccio kleiniano alla pratica clinica*, Astrolabio, Roma, 1984.

farsi distruggere dai pazienti. Distruzione alla quale Jung, così lo accusava (per buona parte ingiustamente) l'ungherese, non si era mai voluto sottoporre. L'episodio di analisi reciproca con Gross (che Jung aveva riferito per lettera a Freud e di cui anche Jones, iniziato da Gross alla psicoanalisi, era stato messo per tempo al corrente) smentisce Ferenczi. E, tuttavia, è vero che questi è stato molto più dionisiaco di Jung, laddove lo svizzero ha lavorato più nello stile di Hermes.

Devo dire che credo poco alle tipologie di per sé, ovvero vi credo unicamente nella prospettiva delle possibilità che esse ci offrono di multiraccontare l'analisi. Dalla tipologizzazione centrifugo/centripeto applicata agli analisti del sogno, comunque, mi sembra emerga un dato di fondo. L'analisi del sogno è una grandezza incommensurabile rispetto a quella che nominiamo come interpretazione del sogno. Va qui ribadito come, a parziale riprova di quanto detto, Freud abbia parlato di *Traumdeutung* (interpretazione dei sogni) e Jung di *Dream Analysis* (analisi dei sogni). Il fatto è però che per Freud la *Traumdeutung* restava l'opera sua più importante. E' nel riconoscibile segno di essa che la sua invenzione, la psicoanalisi, poteva dirsi veramente nata.

Il seminario, tenuto da Jung, che porta il titolo di *Dream Analysis* non occupa affatto un rango di centralità o fondatività in relazione al costituirsi della psicologia analitica. Fondanti, piuttosto, nel senso proprio del termine, sono da ritenersi le esperienze raccontate nell'autobiografia. E, comunque, nell'autobiografia il sogno gioca un ruolo decisivo. Fondante, insomma, non è quanto Jung ha potuto sostenere in *Dream Analysis*, ma quello che ha esperito in termini di sogni e di immaginazioni. Va allora ribadito che in analisi non è tanto importante l'interpretazione del sogno quanto l'analisi del sogno. Diciamo ancora meglio: in analisi è importante quello che facciamo col sogno. In analisi è importante fare *tèchne* col sogno. L'interpretazione del sogno costituisce un piccolo segmento dell'analisi del sogno. E l'analisi del sogno significa anche, nel segno di Dioniso *lysios*, la liberazione del sogno. Non ultima la liberazione, anche intermittente, dall'interpretare e, anche, dal dover interpretare.

Freud non riteneva che gli assunti di Ferenczi sul sogno fossero più ferencziani che freudiani. Il desiderio di Freud è talmente onnivoro che anche la morte vi trova dimora. Garma mi sembra particolarmente debitore a Ferenczi, oltre che a Rank, nel momento in cui asserisce che i traumi non sono estranei ai sogni, ma sono i sogni. In altri termini, i sogni si compongono della stessa sostanza di cui sono fatti i traumi. I quali sono percepiti nella loro realtà appunto perché sono sentiti più potenti dall'Io. L'esperienza dissociativa, ovvero allucinatoria, potrebbe essere intesa come un modo estremo di convivenza, connivenza con la morte. L'Io diventa immagine alla stregua delle altre immagini che popolano la sua esperienza allucinatoria e sopravvive come immagine alla loro irruzione. Il sogno ci insegna dunque a convivere con la dissociazione come figura, prefigurazione della morte. O, almeno, ci fa entrare e dimorare nella normalità della scissione.

Che la normalità sia la scissione, la divisione, il frazionamento costituisce quello che Perls chiamava il messaggio esistenziale del sogno. E, in effetti, la sua tecnica, il suo fare *tèchne* col sogno consiste appunto in questo, nel far vivere al sognatore le sue scissioni, il suo essere molti nella veglia, le sue personalità, i suoi subsistemi, quelle che Janet a suo tempo aveva chiamato le esistenze psicologiche simultanee, i suoi complessi (come direbbe Jung), i suoi Io-parziali (come direbbero gli psicoanalisti inglesi, Fairbairn, Winnicott, Guntrip etc.) ma anche, potremmo dire, le sue *imago* rimosse.

Quando Perls afferma che la sua funzione come terapeuta equivale al far prendere all'altro consapevolezza del qui e ora e al frustrare ogni tentativo di uscirne, vuole anche dire che il qui e ora è il nostro costitutivo, originario essere molti. Noi siamo molti adesso e questo significa anche stare nell'origine. L'origine è adesso. Adesso siamo molti. Quanto al frustrare Perls aveva un positivo concetto del saper odiare. Se io so odiare come terapeuta, allora inchiodo l'altro a stare nel qui e ora. L'effetto del mio odio è il suo qui e ora. Nel passaggio da una sedia (calda) a un'altra (vuota) Perls consente all'altro di essere ogni parte del suo sogno,

cosa, luogo, animale, persona che sia. Qui, dice Perls, sta la bellezza del sogno. La bellezza del sogno è che ogni sua parte siamo noi. E questa è la bellezza del lavoro del sogno, poter impersonare, poter personare, il sognatore, ognuna di quelle parti. Tale è l'equazione estetica del sogno, sentire quelle parti, risentirsi in esse.

Il modo gestaltico di giocare/lavorare col sogno appare molto vicino a quello stare nei pressi dell'immagine di cui parla Jung in opposizione al metodo freudiano delle associazioni libere. Stare vicino all'immagine, esserla, impersonarla da dentro, con Perls, significa stare a uno scarto dall'Io, in prossimità dell'Io, in un *arrivederci* dall'Io. Lateralizzazione dell'Io, la chiamo io, una forma di attivo esser gettati. Un volontario metter da parte il nostro star fuori, e il nostro godere di star fuori e di vedere da fuori, per entrare in un *dentro* dal quale, possibilmente, vederci e, anche, vederci così come originariamente siamo, gettati.

Un Io lateralizzato significa un Io provvisoriamente, sospensivamente morto. Nella lateralizzazione di sé l'Io fa un'esperienza di morte. L'invenzione di Freud dimostra errato l'assunto di John Donne. Sosteneva il poeta metafisico, poi uomo di chiesa, nel secolo in cui s'eclissa la tragedia, che moriamo e non possiamo godere la morte. A me sembra che appunto questo si rende possibile per noi sperimentare a partire dall'invenzione fondamentale di Freud: il suo aver trovato il *setting* analitico. Non semplicemente in relazione alla questione del termine dell'analisi, ma alle sue molteplici fini. Godiamo la morte, o dobbiamo imparare a farlo, ogni volta che sogniamo. Ogni volta che lavoriamo col sogno. Ogni volta che facciamo *tèchne* col sogno. I sogni lucidi veicolerebbero, diversamente, la volontà dell'Io del sogno di essere uno, unità di fronte alla molteplicità delle parti del sogno, la volontà di sfuggire in altri termini all'esperienza della morte, della scissione, della normalità dell'essere divisi, dell'originarietà di questa normalità.

Essere morti al mondo, in analisi, significa questo staccarsi dall'Io. La lateralizzazione dell'Io è la nostra piccola morte analitica, la nostra morte minore. Il nostro accesso all'eros analitico, l'eros tra morenti. Un modo altro di concepire il *transfert*. L'Io corpo si addormenta nel suo letto, il letto della sua analisi, e a quel punto, come abbiamo visto affermare allo Zohar, l'anima lo estatizza, fuoriesce cioè, se ne va per l'aria riempiendola dei suoi movimenti sottili e incontra altri spiriti. Se, come recita *Genesi* 20.3 «Dio venne da Abimèlech di notte, in sogno», ciò si è reso possibile in virtù, in forza, per la *dynamis* del decentrarsi di Abimèlech, del suo estatizzare l'Io. Cosa rappresenta, prefigura allora Abimèlech? L'analisi che patisce una traslazione. La figura del sognatore che si confronta col suo *Mittelpunkt*. E, dunque, lo circumambula. L'anima che si eleva e incontra spiriti. Di questo si tratta, ripeto, quando entrano in gioco quelle che Jung chiamava le *Beziehungen*, le relazioni. La lateralizzazione egoica ha a che vedere con la possibilità di instaurare con l'immagine di Dio le *Beziehungen*.

Al movimento analitico della *circumambulatio* può essere riferito il passo di Isaia nel quale il Signore, attraverso il suo profeta, dice «Su, venite e discutiamo» (Is 1.18). In ottica analitica Isaia sta qui declinando le diverse possibilità di dimora dell'Io o, ancora meglio, il politeismo della coscienza. Per altri versi si tratta d'un appello comprensibile alla luce del termine greco che definisce le relazioni con l'immagine di Dio, *homilia*, termine che significa al tempo stesso relazione, intimità, dialogo, riunione. E, anche, rimanda a quel farsi amici del sogno di cui s'è detto. Al versetto di Isaia corrisponde quello di Zaccaria che dice «Convertitevi a me e io mi rivolgerò a voi» (Zac 1.3). Possiamo presumere che una funzione del sogno sia quella di moltiplicare le nostre capacità di dimorare. Il sogno è primariamente luogo. Luogo verso il quale di notte e di giorno insistentemente e invisibilmente ci spostiamo. Chiesa invisibile, se si vuole, usando cioè un altro, possibile, prescindibile, linguaggio. Ecclesia e, dunque, un chiamar fuori l'invisibile. E' perché per noi si dà un invisibile, che non potremmo pensarci se non nel luogo d'una naturale divisione.

Che la nostra condizione normale sia, originariamente, scissione è quanto, in un ambito mitologico, cerchiamo di esprimere all'ombra di Dioniso. E anche quanto, in ambito

psicologico, sulla scia della curvatura che da Mesmer e Janet, passando per Perls, porta ai neoericksoniani, hanno provato a raccontarci i neodisassociacionisti. La nostra originaria scissione è Dioniso. Dioniso allo specchio, cioè, come hanno raccontato gli orfici. Dioniso smembrato dai Titani mentre è preso, perso nella contemplazione della propria immagine, che è il mondo. Metafora del sogno. E ambigua metafora in virtù del sovrapporsi di fuori e dentro. Perché mentre Dioniso vede il mondo, lo è. O anche, dovremmo dire, che mentre il dio si vede allo specchio, il mondo è. Metafora del sogno e chiave per comprendere la misterica equazione stabilita da Eraclito tra Dioniso e Ade. Ade è appunto il teatro che in questo modo si compone, lo stesso nel cui segno ci ha invitato a vedere il sogno Hillman. Sogniamo per abitare la morte, per abituarci alla morte.

---

Giorgio Antonelli, psicoterapeuta, socio fondatore del «Centro Studi Psicologia e Letteratura» ([www.psicologiaeletteratura.org](http://www.psicologiaeletteratura.org)). Insieme agli psicoterapeuti di «Psychoinside» (<http://psychoinside.inwind.it/>) conduce una sperimentazione della psicoterapia on-line. Tra le sue pubblicazioni figurano *La profonda misura dell'anima. Relazioni di Jung con lo Gnosticismo* (Napoli, Liguori, 1990), *Psicologia della profezia* (Roma, Di Renzo, 1993), *Forme del sapere in psicologia* (a cura di) (Milano, Bompiani, 1993), *Sapere il deserto. Sulla concezione psicoanalitica del mondo* (Roma, Di Renzo, 1994), *Il mare di Ferenczi. La storia, il pensiero, la tecnica di un maestro della psicoanalisi* (Roma, Di Renzo, 1997), *L'altro Jung* (Pescara, Samizdat, 1997), la raccolta di poesie *Pro Verbi. Scherzi del vecchio col bambino* (Roma, Di Renzo, 1993). Ha inoltre collaborato, con altri psicologi, alla stesura del *Trattato di Psicologia Analitica* (Torino, Utet, 1992), del *Dizionario Bompiani degli psicologi contemporanei* (Milano, Bompiani, 1992) e del volume *Károly Kerényi: incontro con il divino* (Roma, Edizioni Settimo Sigillo, 1999).

---