

Vincenzo Cicero

SPIRITO (SANTO) E DIMENSIONE TRAUMATOLOGICA IN JUNG

ABSTRACT. In vista del rapporto tra pneuma e trauma, tema che attraversa non sempre esplicitamente la speculazione dello Jung maturo, questo saggio considera innanzitutto gli aspetti che pertengono alla struttura fondamentale dell'archetipo/protofenomeno dello spirito. In secondo luogo, viene messo in rilievo il legame tra le esperienze spirituali originarie e la psiche come immagine di tutte le immagini, così da mostrare il simbolismo quale modalità privilegiata delle manifestazioni spirituali che stanno a fondamento non solo della fede, ma anche del sapere. Infine, si indicano i passi che hanno indotto Jung a istituire l'analogia diretta tra la funzione trascendente, con la sua virtù risanatrice delle nevrosi traumatiche, e l'azione redentrice dello Spirito Santo in quanto riconciliazione di tutte le opposizioni psichiche.

PAROLE CHIAVE: Spirito. Psiche. Trauma. Simbolismo. Funzione trascendente.

ABSTRACT. In view of the relationship between pneuma and trauma, a theme that crosses not always explicitly the speculation of mature Jung, this essay considers primarily the aspects that pertain to the fundamental structure of the archetype/protophenomenon of the spirit. Secondly, the link between the original spiritual experiences and the psyche as image of all images is emphasized, in order to show symbolism as a privileged mode of spiritual manifestations which are the foundation not only of faith but also of knowledge. Finally, the steps are outlined that led Jung to establish the direct analogy between the transcendent function, with its healing virtue of the traumatic neuroses, and the redemptive action of the Holy Spirit as reconciliation of all psychic oppositions.

KEYWORDS: Spirit. Psyche. Trauma. Symbolism. Transcendent Function.

Il rapporto tra lo spirito e il trauma è tema centrale dell'arcipsicologia junghiana, ossia dell'intera psicologia metaempirica che costituisce la dimensione epistemicamente più avanzata del pensiero di Jung.

Nella prima parte (già pubblicata) della mia riflessione su tale rapporto, ho proceduto a ritroso, dal concetto di trauma alla determinazione arcipsicologica dello spirito¹; in questa ripresa percorrerò invece il senso inverso, fino a includervi la dimensione “teologica”.

Lì, per indicare la precondizione formale di ogni trauma psichico, patologico e non, ho proposto la nozione di *synthrauma* (lo *Zusammenstoß* di Jung), il quale va inteso come la collisione cotraumatica originaria – ossia originante insieme le due forme paradigmatiche opposte di pulsionalità ed eticità – che è attingibile dal sapere e dal pensare unicamente in accezione mitica.

¹ Il presente contributo costituisce infatti la seconda parte di una riflessione filosofica avviata in occasione della mia relazione al IV Convegno della Società Italiana di Psicoterapia su *Trauma e società* (Roma, 26-30 settembre 2017); la prima parte è stata pubblicata con il titolo *Il trauma e lo spirituale nel pensiero maturo di Jung* (“AGON”, n. 15 [ottobre-dicembre 2017], pp. 209-221). La riflessione prosegue sul solco di un serrato confronto personale con la (arci)psicologia junghiana, attestato dagli altri scritti apparsi negli ultimi anni e ai quali rinvio per ulteriori aspetti – specialmente cristologici – della mia interpretazione del pensiero maturo dello psichiatra svizzero: V. Cicero-L. Guerrisi, VII Sermones ad vivos. *Notazioni filosofiche e psicologiche a margine del poema di Jung*, “Illuminazioni”, 35 (marzo 2016), pp. 35-82; V. Cicero, *L’ombra blu e la bellezza della sofferenza. Riflessioni epistemologiche e mitologiche sul Cristo del Liber novus*, in AA.VV., *Intorno al Libro rosso di Jung. Un tentativo di dialogo tra psicologia e filosofia*, a cura di V. Cicero e L. Guerrisi, Quaderno n. 5 di “AGON”, Supplemento al n. 9 (aprile-giugno 2016), pp. 188-234; Id., *Leggere il Libro rosso di Jung*, ELS La Scuola, Brescia 2016; Id., *L’istanza mitica nella cristologia junghiana*, “Annuario Filosofico”, 32 (2016), pp. 205-225. Cfr. anche di recente L. Guerrisi, *Introduzione a: C. G. Jung, Sincronicità come principio di connessioni acausali*, tr. it. di V. Cicero, ELS La Scuola, Brescia 2018, pp. 5-22. – Le versioni dei testi junghiani citati sono sistematicamente mie, per cui la segnalazione dei numeri di pagina dell’ed. italiana delle *Opere* ha mero valore indicativo.

Questa precondizione, implicando il tratto numinoso comune ai due principi opposti, induce a postulare al di qua di essa l'essenza spirituale come unitario flusso energetico efficace, vivifico, insufflatore, ispiratore, propulsore. E i correlati empirici del postulato sono corroborati eminentemente dal sapere psico-logico-clinico, cioè dal riconoscimento dialettico integrale (nel terapeuta e nel paziente) degli aspetti psichici essenziali che entrano in gioco nella ricomposizione della scissione [*Spaltung*] della personalità, in generale e in particolare.

Qui, nella seconda parte della riflessione, tratterò in special modo la fisionomia protofenomenico-archetipica dello spirito, poi il suo rapporto con l'immaginalità della psiche, da un lato, e con la fede e il sapere, dall'altro, e infine l'azione traumatologicamente risoltrice dello Spirito Santo in connessione con la "sua" funzione trascendente.

1. Lo spirito come protofenomeno e come archetipo

Le parecchie direzioni semantiche della parola "spirito" si dipartono da un crocevia che offre (è) un'immagine intuitiva del fenomeno, anzi dell'*arcife-*

nomeno dello spirito [*Urphänomen des Geistes*], dice Jung²: la presenza invisibile di natura ventosa³. Lo spirito, secondo la sua scaturigine arcifenomenica, è un complesso funzionale la cui presenza psichica, ad alto grado di autonomia, è manifestazione *sensibile* diretta dell'energia insufflante dell'essenza entro la psiche medesima. Jung ne elenca i tre aspetti fondamentali:

All'essenza spirituale pertengono: 1) un principio spontaneo di movimento e di attività, 2) la proprietà di libera generazione immaginale al di là della percezione sensibile, e 3) la manipolazione autonoma e sovrana delle immagini⁴.

Se dell'umano fa parte la capacità creatrice e ricreativa, ciò accade proprio grazie allo spirito, al quale infatti l'uomo deve principalmente l'impulso e la trovata geniali, l'ispirazione e l'entusiasmo e la perseveranza. L'essenza spirituale compenetra l'essere umano così a fondo che, ben lungi dal venire in

² La trattazione junghiana più completa dello "spirito" in generale è in *Fenomenologia dello spirito nella fiaba* (1945/1948), *JO IX**, part. pp. 202-207 (*JGW IX**, pp. 224-230). La designazione dello spirito come *Urphänomen* è *ibidem*, pp. 203, 206 (226, 229).

³ Cfr. *ibidem*, pp. 203 s. (226): «Si tratta di un complesso funzionale che originariamente, allo stadio primitivo, è stato avvertito come una presenza (*as presence*) invisibile, insufflatrice. (...) In conformità alla sua originaria natura ventosa, lo spirito è sempre l'essenza [*das Wesen*] attiva, alata e mossa, così come vivificante, stimolante, eccitante, infiammato, ispirante».

⁴ *Ibidem*, p. 206 (228).

possesso di quest'ultimo, «in realtà è l'arcifenomeno dello spirito a prendere possesso dell'uomo»⁵.

Più precisamente, lo spirito è per Jung l'unico fattore di cui può predicarsi sia l'arcifenomenicità (meglio: la “protofenomenicità”, infatti compare spesso in contesti primitivi)⁶, sia l'archetipicità, cioè la struttura pre- e ultrafenomenica. Lo spirito è insomma come la bellezza platonica, ossia come l'unica Idea che, dalla sua sede eterna nell'iperuranio, accanto alle altre entità ideali tutte ugualmente degne d'amore, ha avuto come destino di scintillare anche nella sfera terrena con la massima manifestatività e amabilità (*Fedro* 250D). Lo spirito è per eccellenza *fenoumeno*: tanto *sovrasensibile*, appartenendo alla landa mitico-noetica degli archetipi, quanto *sensibile*, essendo la sua estrinsecazione primaria di tipo tattile (interno ed esterno). È la medesima apparizione primigenia dello spirito a rinviare alla sua natura archetipica, in quanto

⁵ *Ibidem*, p. 206 (229).

⁶ Cfr. C. G. Jung, *Voce di dizionario: “Demonismo”* (1945/1949), *JO* XVIII, p. 344 (*JGW* XVIII, p. 694). Sulla distinzione fondamentale tra i due prefissi “arci-” (o “archi-”) e “proto-”, per cui il primo indica la matrice (esterna alla serie) da cui scaturiscono diversi esemplari, mentre l'altro marca il primo esemplare di – quindi interno a – una serie, cfr. V. Cicero, *L'ombra blu e la bellezza della sofferenza*, cit., pp. 192 s., n. 4.

il fenomeno che si chiama “spirito” si basa sull’esistenza di un’arce-immagine autonoma e presconscia che è presente universalmente nella disposizione della psiche umana⁷.

2. Lo spirito e l’immaginalità essenziale della psiche

Il fatto di aver colto lo spirituale non soltanto come archetipo, ma insieme come automanifestazione primordiale (protofenomeno), ha così consentito a Jung di fluidificare l’ipotesi speculativa dell’essenziale unitarietà dell’energia numinosa, di indicarne la concrezione che la rende senz’altro empiricamente incontrabile e riscontrabile, benché in una esperienza a sua volta originaria:

Noi moderni siamo destinati a sperimentare sempre di nuovo il vissuto dello spirito [*den Geist wieder zu erleben*], cioè a farne protoesperienza [*Urerfahrung*]. Questa è l’unica possibilità di rompere il cerchio magico dell’accadere biologico⁸.

Ora, questa protoesperienza ha la peculiarità, di per sé unica, di attuarsi come attingimento della fonte (essa stessa immaginale) della psiche in quanto

⁷ C. G. Jung, *Fenomenologia dello spirito nella fiaba*, cit., pp. 207 s. (230). Nelle pagine successive, Jung si sofferma sulla figura sia onirica sia attivo-immaginale del vecchio saggio da cui derivano persuasioni, proibizioni e consigli decisivi, la quale è il simbolo più frequente per l’arce-immagine dello spirito [*Ur-Bild des Geistes*]. È però caratteristica anche la sua modalità di apparizione sotto forma animale e il suo simbolismo teriomorfo, particolarmente importante nella fiaba (*ibidem*, pp. 222 ss. [246 ss.]).

⁸ C. G. Jung, *Il contrasto tra Freud e Jung* (1929), *JO IV*, p. 362 (*JGW IV*, p. 391).

tale, cioè in quanto *imago imaginum*. Che infatti la psiche sia essenzialmente *das Bild der (Ab-)Bilder*, l'immagine di tutte immagini (riproduttive), è per Jung possibile inferirlo solo a partire dal contatto diretto con le manifestazioni sorgive (ventose, insufflative) dello spirito⁹. *Animă* da *ànemos*, psiche da spirito: e ciò vale sia *geneticamente*, dato che ogni singola psiche non può che avere genesi pneumatica, sia *epistemicamente*, poiché ciò che è psichico [*das Seelische*] può essere saputo solo a partire dal dato spirituale-immaginale rilevato dalla proto-esperienza in questione. Non c'è in Jung un altro fattore [*Faktor*] che abbia, come lo spirito, una tale portata psico-genetica, *imago-genetica*.

Questa circostanza può essere ulteriormente apprezzata nel quadro della relazione tra psichico, immaginale ed esperienza esposta nella conferenza junghiana *Spirito e vita* [*Geist und Leben*] del 1926. Lo psichico è caratterizzato da *onnimmaginalità*, per cui sul piano teorico la psiche è da definirsi come

⁹ L'affinità etimologica tra il lat. *animă* e il gr. *ànemos*, "vento", è troppo nota per insistervi qui. Non concordo con l'osservazione di Semerano secondo cui «il greco *ànemos*, se pure poté determinare un ricalco meccanico, ha altra origine [rispetto ad *animă*], perché il significato originario della voce greca non appartiene alla natura dell'uomo, ma denota moto tempestoso del cielo» (G. Semerano, *Dizionario della lingua latina*, in Id., *Le origini della cultura europea*, vol. II. *Dizionari etimologici***, Olschki, Firenze 1994, p. 341). Nel contesto macro/microcosmico in cui sempre si colloca mitopoieticamente Jung, la natura dell'uomo e del suo respiro vitale appartiene alla natura dell'universo e al soffio divino da cui questo promana.

l'unità della totalità – mai attingibile in atto – dei vari strati di immagini di cui unicamente consiste¹⁰. Da qui il senso della locuzione junghiana *das abbildhafte Wesen der Seele*, l'essenza immaginale-riproduttiva della psiche¹¹, attraverso cui la nozione di “esperienza” [*Erfahrung*] viene a sua volta accordata a una nuova tonalità semantica:

chiamo “esperienza” la sicurezza razionale più reale, [e] anche la sua forma più semplice è ancora un edificio oltremodo complicato di immagini psichiche: così non c'è alcuna esperienza diretta se non proprio lo psichico stesso. [...] *Noi viviamo direttamente solo nel mondo immaginale* [Wir leben unmittelbar nur in der Bilderwelt]¹².

Fenomeno (manifestatività) ed esperienza (empiria) hanno pertanto nello Jung maturo una connotazione di preta ed esclusiva immaginalità. Tanto che l'esistenza stessa dell'essere vivente, inteso tradizionalmente come unione di anima e corpo, va secondo lui postulata in una dimensione ultrafenomenica,

¹⁰ Cfr. C. G. Jung, *Spirito e vita* (1926), *JO VIII*, p. 348 (*JGW VIII*, p. 354): «Uso la parola “immagine” [*Bild*] nel senso puro e semplice di “rappresentazione” [*Vorstellung*]. [...] Lo psichico consiste di immagini-riproduzioni [*Abbilder*] di processi cerebrali semplici, e di copie di tali copie in successione quasi infinita. [...] Un qualcosa psichico [*ein seelisches Etwas*] vale come conscio quando entra in relazione con l'Io. Se questa relazione non sussiste, allora è inconscio».

¹¹ Cfr. *ibidem*, p. 351 (357).

¹² *Ibidem*, pp. 352 s. (359).

ultraempirica – non-immaginale¹³. Ma – poiché bisogna essere conseguenti – questa concessione alla tradizione è eccessiva, nel senso che la postulazione dell'inimmaginale non riguarda soltanto l'unione di anima e corpo, e neppure il corpo da solo, ma già “la psiche in sé”: l'immagine unitotale delle immagini è un postulato inconcusso dell'arcipsicologia junghiana¹⁴, e pertanto “il corpo”, e tanto più la sua supposta unione con la psiche, è costruzione immaginale sempre postuma.

All'inferenza verso il postulato della *imago imaginum* il miglior adito è appunto la protoesperienza dello spirito, la quale secondo Jung sta peraltro a fondamento e della fede e della conoscenza.

¹³ Cfr. *ibidem*, p. 351 (358): «Alla presa scientifica non è riuscito di cogliere l'enigma della vita, né nel materiale organico né nella misteriosa sequenza di immagini della psiche, perciò siamo ancor sempre in cerca dell'“essere vivente” il cui esserci dobbiamo postulare in un aldilà dell'esperibilità».

¹⁴ Sull'arcipsicologia di Jung, con cui indico il nucleo più intimo della sua speculazione (gli archetipi, il Sé, il *mysterium conjunctionis*), cfr. V. Cicero, *L'ombra blu e la bellezza della sofferenza*, cit., in particolare § 1.4 e la n. 19 a p. 204. Per la possibilità di una ossimorica “esperienza arcipsichica” della psiche, di un vissuto puro di essa, cfr. *ibidem*, pp. 199 ss.

3. La spiritualità del simbolo, la fede, il sapere

La modalità privilegiata di espressione delle manifestazioni spirituali è il simbolismo con la sua feconda dialettica inconscio/conscio, che Jung ha inquadrato specularmente in un capitolo memorabile del *Libro rosso* (II.XX), per poi fissarlo nozionalmente nelle “Definizioni” di *Tipi psicologici*¹⁵. Si legge poi in *Spirito e vita*:

Lo spirito, nelle sue manifestazioni più forti e dirette, dispiega una peculiare vita autonoma, [...] come una specie di coscienza superiore espressa con altri mezzi rispetto ai concetti dell’intelletto: con un simbolo, [...] un’immagine che non abbraccia e non spiega, bensì rinvia oltre se stessa a un senso ancora al di là, incomprensibile, oscuramente presentito, che non potrebbe esprimersi adeguatamente con nessuna parola della nostra lingua attuale. Uno spirito che si lascia tradurre in un concetto è un complesso psichico all’interno della portata del nostro Io-coscienza. Non produrrà e non farà nulla più di quanto noi stessi vi abbiamo riposto. Invece uno spirito che per la sua espressione esige un simbolo è un complesso psichico che contiene germi creatori di possibilità ancora imprevedibili. L’esempio

¹⁵ Per il rapporto del simbolo con il mito cfr. *ibidem*, pp. 204 ss. La determinazione fortemente metaforica del simbolo nel cap. II.XX del *Libro rosso* è valorizzata in V. Cicero, *Leggere il Libro rosso di Jung*, cit., pp. 128-131 e 212 s. Per la definizione e discussione psicologica di “simbolo” cfr. C. G. Jung, *Tipi psicologici*, JO VI, pp. 483-491 (JGW VI, pp. 507-515).

migliore e più prossimo è l'efficacia storicamente stabilita e ben riscontrabile dei simboli cristiani¹⁶.

I simboli spirituali sono da sempre i veicoli più idonei delle istanze supreme del Sé, dell'archetipo degli archetipi, mirano a fornire un'immagine della personalità totale e lanciano così «l'ignaro uomo odierno su vie spianate da tempo antichissimo, cioè sulla *via sancta* [Is 35,8] le cui pietre miliari e i cui segnava sono le religioni»¹⁷. Lungo la *via sancta* descritta da Isaia si determinano le situazioni spirituali che significano esperienze intime molto intense, attraverso le quali si configura il rapporto individuale e collettivo con il sacro:

Se l'individuo interessato possiede la facoltà morale della πίστις, cioè della fiducia leale [*das loyale Vertrauen*], queste intense esperienze interne costituiscono una crescita psichica duratura nel senso di una maturazione e di un approfondimento della personalità. Si tratta di quelle protoesperienze [*Urerfahrungen*] che stanno alla base della "fede" [*Glauben*] e dovrebbero esserne il fondamento inconcusso [*unerschütterliches Fundament*], e non soltanto della fede, ma anche della conoscenza [*Erkenntnis*]¹⁸.

¹⁶ C. G. Jung, *Spirito e vita*, cit., pp. 360 s. (367 s.).

¹⁷ C. G. Jung, *Empiria del processo d'individuazione* (1933/1950), *JO IX**, p. 339 (*JGW IX**, p. 368).

¹⁸ *Ibidem*, p. 339 (368 s.).

La posizione junghiana riguardo alla fede è qui a mio avviso *bene fundata*, perciò degna della massima considerazione filosofica, specie perché ora è in questione lo spirituale. Se altrove Jung presuppone una nozione “difettiva” della fede, parlandone in termini di insicurezza epistemica¹⁹, nel passo appena citato prorompe invece una concezione schiettamente positiva che può venire espressa così: fede [*Glauben*] è fiducia schietta in ciò che, grazie alla sicurezza incrollabile delle esperienze spirituali che lo concernono, mi è divenuto autentico *sapere* [*Wissen*], in campo religioso non meno che in campo gnoseologico-scientifico.

Non c'è dubbio che la fondazione del sapere autentico sulle protoesperienze dello spirito ha ripercussioni tali da integrare in maniera opportuna la nozione traumatologicamente importante del sapere psico-logico-

¹⁹ Cfr. C. G. Jung, *Jung e la fede religiosa* (“intervista” del 1958), *JO XVIII*, p. 396 (*JGW XVIII*, p. 759): «O so qualcosa [*weis ich etwas*], e allora non ho bisogno di credervi; oppure vi credo [*ich glaube daran*], perché non sono sicuro di saperlo [*ich nicht sicher bin, daß ich es weiß*]. Mi accontento volentieri del fatto di conoscere [*erkennen*] esperienze che non posso evitare di chiamare “numinose” o “divine”». Cfr. anche *Jung parla. Interviste e incontri* [1977], a cura di W. McGuire e R. F. C. Hull, Adelphi, Milano 1999, p. 319 (*Jung speaking*, p. 251): «Tutto ciò che ho appreso mi ha condotto passo passo alla convinzione incrollabile dell'esistenza di Dio. Io credo soltanto in ciò che so [*I only believe in what I know*]. E questo elimina la fede [*believing*]. Dunque io non assumo la sua esistenza per fede [*on belief*]: io so che Dio esiste».

clinico, il quale nel saggio precedente è stato definito come cognizione comprensiva di tutti gli aspetti della psiche e, insieme, come riconoscimento clinico-dialettico integrale dell'alterità²⁰. Ma la trattazione promette acquisizioni ancora più importanti, dal punto di vista traumatologico, se si passa dallo spirito in generale al più potente fattore spirituale storicamente accreditato: τὸ Ἅγιον Πνεῦμα, *Spiritus Sanctus*, *der Heilige Geist*.

4. Lo Spirito Santo come funzione trascendente e la sua dimensione traumatologica

Il punto di vista junghiano sulla relazione fra il trauma e lo spirituale è che all'origine di ogni nevrosi non c'è mai uno shock traumatico puro e semplice, bensì una scissione [*Spaltung*] della personalità, una dissociazione psichica predisposta, a monte, dalla differenziazione sintraumatica dell'energia numinoso-spirituale primordiale, e provocata a valle dal conflitto tra un complesso psichico divenuto autonomo e la coscienza – e nell'autonomia

²⁰ Cfr. V. Cicero, *Il trauma e lo spirituale nel pensiero maturo di Jung*, cit., pp. 209 s., 213 s., 219. Non è questa la sede per raffrontare tale sapere *bene fundatum* con il sapere assoluto “archetipico” di cui Jung parla nella *Sincronicità*; mi limito a rinviare a L. Guerrisi, *Introduzione*, cit., pp. 20 s.

complessuale va riconosciuta senz'altro quella mobilità spontanea dello spirito che, nel corso di un'analisi coronata dal successo del transfert sul terapeuta, il paziente nevrotico è messo in grado di ricondurre coscientemente sotto il controllo della volontà²¹.

A questa determinazione, che dai testi di Jung emerge in maniera più o meno esplicita, bisogna ora aggiungere la potenzialità traumatologica dello spirito nell'ambito teologico, quale può essere ricostruita indirettamente dall'interpretazione junghiana dello Spirito Santo del cristianesimo²².

È infatti Gesù Cristo stesso a dire che τὸ πνεῦμα ὅπου θέλει πνεῖ, «lo spirito spira dove vuole» (Gv 3,8): lo Spirito Santo opera in modo imprevedibile, e ciò – afferma Jung – suscita giustamente timore e resistenza [*Furcht und Widerstand*] verso un affidarsi incondizionato a esso, «perché l'operare divino è così incalcolabile che può essere anche devastante»²³. Contro

²¹ Cfr. V. Cicero, *Il trauma e lo spirituale nel pensiero maturo di Jung*, cit., pp. 212 ss. e 217.

²² I tre testi junghiani più importanti sullo Spirito Santo sono: *Interpretazione psicologica del dogma della Trinità* (1948), *JO XI*, pp. 156-162 (*JGW XI*, pp. 174-179); *Risposta a Giobbe* (1952), *JO XI*, cap. 12, pp. 409-415 (*JGW XI*, pp. 431-437); *Lettera al pastore William Lachat* (27.3.1954), *JO XVIII*, pp. 367-379 (*JGW XVIIIb*, pp. 728-741).

²³ C. G. Jung, *Lettera al pastore William Lachat*, cit., pp. 367 s. (728).

ogni concezione “rassicurante” dello Spirito Santo, contro ogni pretesa di andarlo a cercare e trovarlo, di “berlo”, di dominarlo incatenandolo entro riti millenari²⁴, la posizione junghiana è che, *sul piano degli effetti per l'essere umano*, lo Spirito Santo – così come la Deità vetero/neotestamentaria e così come l'inconscio – ha strutturalmente «due aspetti: l'uno è buono, favorevole, benefico; l'altro cattivo, malevolo, funesto»²⁵, mentre *di per sé*

c'è soltanto un unico Spirito divino: una presenza immediata, spesso terrificata e per nulla rimessa alla nostra discrezione. Non c'è alcuna garanzia che non possa essere anche il diavolo²⁶.

Così, in perfetta coerenza con la singolare struttura *fenomenica* messa in luce nel saggio sul fiabesco (v. *supra*, § 1), l'unicità dello Spirito Santo è una realtà numinosa sorgivamente, “inscindibilmente” *diadica*:

²⁴ Cfr. *ibidem*, p. 368 (729): «È consolante venire rassicurati dalla chiesa cattolica che essa “possieda” lo Spirito Santo, il quale inabita fidatamente i suoi riti. Così lo si sa sicuramente in catene. Il protestantesimo è non meno rassicurante, in quanto ci rappresenta lo Spirito Santo come qualcosa che si deve cercare, che si lascia senz'altro “bere” [secondo Gv 7,37-39] e che si può persino padroneggiare».

²⁵ *Ibidem*, p. 371 (732). Cfr. p. 370 (731): «L'immagine di Dio ha due lati, come Jahvè, o come il Dio di Clemente Romano, che ha due mani: la destra è il Cristo e la sinistra Satana, e con queste due mani Dio guida il mondo».

²⁶ *Ibidem*, p. 371 (732).

Lo Spirito Santo [...] è una datità trascendentale [*transzendente Gegebenheit* (= *Archetypus*)] che si presenta a noi nell'involucro di una immagine archetipica [*archetypisches Bild* (= *Urphänomen*)]²⁷;

ed è appunto da questa unità duale e dualità unitaria – quasi-coazione a ripetere del *synthrauma* originario²⁸ – che consegue per l'uomo la fondamentale ambivalenza (*Ambivalenz*) dello *Hagion Pneuma*.

Inoltre, una essenziale rimodulazione “storica” di questa dualità nell'uomo (attraverso l'uomo) ha determinato che, accanto alla ingenita estrinsecazione come soffio vitale e vettore amoroso [*als Lebensatem und Liebeshaltung*], lo Spirito Santo “assume” nel tempo pure una peculiare vita autonoma come persona [*Person*], nel significato di terzo e di culmine del processo trinitario, esito essenzialmente di una riflessione e ipostatizzazione noumenica che il Sé ha *ab initio* riferito a ciò che Jung chiama *das Naturbild*

²⁷ *Ibidem*, p. 370 (731). Per la differenza tra archetipo e immagine (rappresentazione) archetipica cfr. C. G. Jung, *Archetipi dell'inconscio collettivo*, JO IX*, p. 5 e n. 7 (JGW IX*, p. 15 e n. 8).

²⁸ Sul carattere quasi-coattivo di ogni trauma (patologico e non) della psiche in Jung cfr. V. Cicero, *Il trauma e lo spirituale nel pensiero maturo di Jung*, cit., p. 218.

Vater-Sohn, «l'immagine naturale Padre-Figlio»²⁹. La terzità dello Spirito Santo è perciò emersa nel corso di un processo spirituale che, dapprima inconscio e obbediente solo alle leggi archetipiche, ha operato il passaggio dall'accumulo di atti inconsci del Sé collettivo al rafforzamento e ampliamento della coscienza, anch'essa collettiva. Così Jung si spiega il ruolo speciale di questo *tertium* rispetto alla tensione [*Spannung*] tra Padre e Figlio:

Poiché è una ipostasi del “vivente” posta mediante un processo di riflessione, lo Spirito Santo appare, in virtù della sua essenzialità peculiare, come un terzo separato, anzi incommensurabile, che appunto con la sua speciale proprietà notifica di non essere né un compromesso né una mera aggiunta triadica, bensì piuttosto quella soluzione della tensione [*Spannungslösung*] tra Padre e Figlio che mai possiamo attenderci sul piano logico³⁰.

²⁹ Cfr. C. G. Jung, *Interpretazione psicologica del dogma della Trinità*, cit., p. 157 (175). L'accezione di *Reflexion* è qui così peculiare che Jung ha ritenuto di doverla precisare in una nota a piè pagina (p. 157 n. 9 [174 n. 100]): non un atto mentale, quanto un atteggiamento [*Haltung*] spirituale, un atto di coscientizzazione [*Bewußtwerdung*] a opera del Sé – un momento essenziale dell'individuazione, ossia dell'autoconsapevolezza del Sé e del suo rapporto con l'Io; su tale questione, aporetica in Jung, rinvio a V. Cicero, *L'istanza mitica nella cristologia junghiana*, cit., § 4. – Non approfondisco qui l'altra aporia junghiana consistente nel considerare “naturale” l'immagine Padre-Figlio, benché Jung ammetta che sarebbe stato più naturale e più ragionevole pensare la trinità come Padre-Madre-Figlio che non Padre-Figlio-Spirito. Nel Padre pregato da Gesù Cristo non si può non pensare insieme l'elemento maschile e quello femminile, che poi verrà a differenziarsi lungo il processo culminante nell'incarnazione del Logos; mi riprometto di tornarci in un saggio futuro, per l'intanto rinvio a L. Guerrisi, *Dall'archetipo materno al Vas Sapieniae del Logos. La visione junghiana di Maria*, “Illuminazioni”, n. 34 (ottobre-dicembre 2015), pp. 47-89, part. § 4.

³⁰ Cfr. C. G. Jung, *Interpretazione psicologica del dogma della Trinità*, cit., p. 160 (178).

Ora, secondo Jung lo Spirito Santo, come l'immensurabile e paradossale soluzione della tensione tra il Padre e il Figlio, è eminentemente una *funzione* [*Funktion*], e proprio in quanto tale costituisce la terza persona della Deità cristiana³¹. Ciò rende appieno intelligibile la menzione altrimenti (argomentativamente) non molto perspicua della funzione trascendente nella parte finale della lettera di Jung al pastore Lachat. E nel medesimo contesto trova una inattesa connotazione anche la dimensione traumatologica dello Spirito Santo.

È destinato a incarnarsi, ossia a prendere provvisoriamente l'uomo come propria dimora, lo Spirito Santo; ma la sua autentica assunzione [*Aufnahme*] da parte umana viene considerata da Jung possibile solo sulla base del riconoscimento della natura ambivalente del Padre³², da cui peraltro proviene la stessa ambivalenza spirituale. Così l'operare dello Spirito Santo in e attraverso gli uomini avviene nell'incertezza che sta al di là dei progetti umani, nello spazio illimitato in cui si è soli con la *providentia Dei*: «nessuno prega o riceve

³¹ Cfr. *ibidem*, p. 158 (176).

³² Cfr. C. G. Jung, *Lettera al pastore William Lachat*, cit., p. 376 (737).

lo Spirito Santo senza *pagare un conto molto alto*³³. Questo conto è sempre traumatico – ecco la parola – perché già soltanto con la sua terribilità procura shock psichici dietro i quali non esiste garanzia che si nasconda un demone o un vuoto, oppure un atto di grazia corrispondente alla nostra preghiera³⁴.

E tuttavia, la vera assunzione *umana* dello Spirito Santo non può che accadere *scientemente*, cioè a partire da quel sapere essenzialmente immaginale che, ispirato alle protoesperienze spirituali traumatiche, (ac)coglie la tremenda ambivalenza della Deità (di cui il Sé è *archi-imago*). Nel contesto di tale processo recettivo, secondo Jung, lo Spirito Santo si annuncia come la persona (funzione) trinitaria che sola può risanare le lesioni che ha esacerbato o lei stessa inferto. Nello Spirito Santo si adempie la redenzione [*Erlösung*] promessa da Cristo, il che ha un significato circostanziato non solo sul piano teologico, ma anche – e, nella sede attuale, soprattutto – in termini psicologici:

Mi pare che il compito e l'opera dello Spirito Santo sia conciliare e unificare gli opposti nell'uomo attraverso uno sviluppo particolare della psiche umana. La psiche, nel suo stato originario e naturale, è paradossale come il Padre, è bianca e nera, divina e demoniaca. Attraverso la funzione

³³ *Ibidem*, p. 372 (733).

³⁴ Cfr. *ibidem*, p. 374 (735).

differenziante del suo lato conscio, essa separa gli opposti di ogni tipo e specialmente quelli di natura morale, quali sono personificati nel Cristo e nel diavolo. In tal modo lo sviluppo spirituale della psiche crea una violenta tensione che l'uomo può soltanto patire³⁵.

È a questo punto che Jung mette in gioco la funzione trascendente, prospettando una analogia la cui fertilità potrà essere constatata e misurata in futuro soltanto da una seria riconsiderazione speculativa della “teologia” junghiana³⁶. La *transzendente Funktion*, che designa la collaborazione del giudizio conscio con le datità dell'inconscio, opera unificando progressivamente gli opposti³⁷. E come la funzione trascendente, quando viene metodicamente impiegata in psicoterapia, sana le scissioni delle nevrosi traumatiche, così lo

³⁵ *Ibidem*, p. 377 (739).

³⁶ Gli scritti citati sopra alla nota 1 muovono solo alcuni passi in questa direzione.

³⁷ Cfr. C. G. Jung, *Lettera al pastore William Lachat*, cit., p. 378 (739). I due luoghi junghiani classici per la trattazione della funzione trascendente sono naturalmente l'omonimo saggio *La funzione trascendente* (1916/1957), *JO VIII*, pp. 83-106 (*JGW VIII*, pp. 79-108), e la sezione definitoria di *Tipi psicologici*, cit., pp. 447-449 (514 s.). Una sua mirabile definizione sintetica è in L. Guerrisi, *Introduzione*, cit., p. 13: «La funzione trascendente nomina un processo psichico naturale e, inoltre, un metodo psicologico: una manifestazione di energia proveniente dalla tensione tra gli opposti, e consistente in una sequenza di fenomeni di fantasia che intervengono spontaneamente in sogni e visioni; e un costrutto metodico psicologico che, prendendo a modello e base fondamentale quel processo, mira essenzialmente a provocare con intenzione ciò che per sua natura accade in modo inconscio e spontaneo, e a integrarlo nella coscienza e nella sua facoltà di comprensione».

Spirito Santo opera sanando i traumi spirituali procurati dal conflitto degli opposti psichici, e riconciliando questi ultimi. Perciò Jung chiude la sua lettera al pastore Lachat con le parole: «Lo Spirito è Uno. In Lui gli opposti non sono più separati»³⁸.

È dall'imprevedibile soffio possente, e all'occorrenza devastante, dello Spirito Santo che comincia allora il risanamento del *synthrauma* originario.

³⁸ C. G. Jung, *Lettera al pastore William Lachat*, cit., p. 379 (741).

SIGLE

DEI TESTI JUNGHIANI CITATI

- JGW* C. G. Jung, *Gesammelte Werke* 1-20, Patmos-Walter, Düsseldorf 2011 (Walter, Olten-Freiburg. i.B., 1966-1994).
- JO* C. G. Jung, *Opere complete*, Edizione diretta da Luigi Aurigemma, 19 voll. (24 tomi), Bollati Boringhieri, Torino 1970-2007.

BIBLIOGRAFIA

Cicero V. (2016), *L'ombra blu e la bellezza della sofferenza. Riflessioni epistemologiche e mitologiche sul Cristo del Liber novus*, in AA.VV., *Intorno al Libro rosso di Jung. Un tentativo di dialogo tra psicologia e filosofia*, a cura di V. Cicero e L. Guerrisi, Quaderno n. 5 di "AGON", Supplemento al n. 9 (aprile-giugno 2016), pp. 188-234.

Cicero V. (2016), *Leggere il Libro rosso di Jung*, ELS La Scuola, Brescia.

Cicero V. (2016), *L'istanza mitica nella cristologia junghiana*, "Annuario Filosofico", 32, pp. 205-225.

Cicero V. (2017), *Il trauma e lo spirituale nel pensiero maturo di Jung*, "AGON", n. 15 (ottobre-dicembre 2017), pp. 209-221.

Cicero V.-Guerrisi L. (2016), VII Sermones ad vivos. *Notazioni filosofiche e psicologiche a margine del poema di Jung*, "Illuminazioni", 35 (gennaio-marzo 2016), pp. 35-82.

Guerrisi L. (2015), *Dall'archetipo materno al Vas Sapiientiae del Logos. La visione junghiana di Maria*, "Illuminazioni", n. 34 (ottobre-dicembre 2015), pp. 47-89.

Guerrisi L. (2018), *Introduzione a C. G. Jung (1952), Sincronicità*, pp. 5-22.

Jung C. G. (1916/1957), *La funzione trascendente (Die transzendent Funktion)*, JO VIII, pp. 83-106 (JGW VIII, pp. 79-108).

Jung C. G. (1921), *Tipi psicologici (Psychologischen Typen)*, JO VI (JGW VI).

Jung C. G. (1926), *Spirito e vita (Geist und Leben)*, JO VIII, pp. 343-362 (JGW VIII, pp. 349-369).

Jung C. G. (1929), *Il contrasto tra Freud e Jung (Der Gegensatz Freud und Jung)*, JO IV, pp. 355-364 (JGW IV, pp. 383-393).

Jung C. G. (1933/1950), *Empiria del processo d'individuazione (Zur Empirie des Individuationprozesses)*, JO IX*, pp. 281-344 (JGW IX*, pp. 309-372).

Jung C. G. (1934/1954), *Archetipi dell'inconscio collettivo (Über die Archetypen des kollektiven Unbewußten)*, JO IX*, pp. 1-40 (JGW IX*, pp. 11-51).

Jung C. G. (1945/1948), *Fenomenologia dello spirito nella fiaba, (Zur Phänomenologie des Geistes im Märchen)*, JO IX*, pp. 199-243 (JGW IX*, pp. 221-270).

Jung C. G. (1945/1949), *Voce di dizionario: "Demonismo" (Lexikonartikel "Dämonie")*, JO XVIII, p. 344 (JGW XVIII**, p. 694).

Jung C. G. (1948), *Saggio d'interpretazione psicologica del dogma della Trinità (Versuch einer psychologischen Deutung des Trinitätsdogmas)*, JO XI, pp. 115-194 (JGW XI, pp. 119-218).

Jung C. G. (1952), *Risposta a Giobbe (Antwort auf Hiob)*, JO XI, pp. 337-460 (JGW IV, pp. 385-506).

Jung C. G. (1952), *Sincronicità come principio di connessioni acausali (Synchronizität als ein Prinzip akausaler Zusammenhänge)*, con testo tedesco a fronte, a cura di L. Guerrisi, tr.it. di V. Cicero, ELS La Scuola, Brescia 2018 (JGW VIII, pp. 457-553).

Jung C. G. (27.3.1954), *Lettera al pastore William Lachat (Brief an Pasteur William Lachat)*, JO XVIII, pp. 367-379 (JGW XVIII**, pp. 728-741).

Jung C. G. (1958), *Jung e la fede religiosa (Jung und die religiöse Glaube)*, JO XVIII, pp. 391-434 (JGW XVIII**, pp. 754-801).

Jung C. G. (1977), *Jung parla. Interviste e incontri*, a cura di W. McGuire e R. F. C. Hull, Adelphi, Milano 1999 (ed. originale: *C. G. Jung Speaking. Interviews and Encounters*, Princeton University Press, Princeton [NJ] 1977).

Semerano G. (1994), *Dizionario della lingua latina*, in Id., *Le origini della cultura europea*, vol. II. *Dizionari etimologici***, Olschki, Firenze.