

Imaginatio alchemica e nessi acausali versus terzo analitico intersoggettivo nella spiegazione dei fenomeni sincronici

Stefano Fissi*

Ricevuto il 27 maggio 2023

Accolto il 18 luglio 2023

Riassunto

Jung distingue due forme di pensiero, logico-discorsivo e per immagini, che sono alla base della relazione tra inconscio e coscienza. Il lavoro con le immagini assume una crescente importanza nella sua teoria in seguito agli studi sull'alchimia. Questi ultimi, assieme alle teorie della meccanica quantistica, lo conducono a una visione unitaria del mondo in cui non vigono le leggi dello spazio-tempo e della causalità, ma l'unità tra spirito e materia dell'*unus mundus*, in base alla quale egli interpreta i fenomeni di sincronicità. Per altre teorie è l'identificazione proiettiva che determina le interazioni circolari presenti nelle diadi madre-bambino e analista-paziente, ed è all'origine della capacità di pensare e della costituzione dell'area transizionale e del terzo analitico intersoggettivo. Quindi la spiegazione dei fenomeni di sincronicità attraverso l'ipotesi dei nessi acausali si deve confrontare con il paradigma dell'intersoggettività.

Parole chiave: *imaginatio, unus mundus, identificazione proiettiva, funzione alfa, fenomeni transizionali, terzo analitico intersoggettivo.*

* Medico specializzato in psichiatria, membro ordinario della IAAP e didatta del CIPA. Ha lavorato come psichiatra nel Servizio Sanitario Nazionale dal 1980 al 2015 ed è stato direttore di SPDC e responsabile di servizio psichiatrico territoriale nell'area fiorentina. Vive e lavora a Firenze.

Via V. Pisana 960/D, 50143 Firenze. E-mail: stefanofissi881@gmail.com

Studi Junghiani (ISSN 1828-5147, ISSNe 1971-8411), vol. 30, n. 1, 2024

DOI: 10.3280/jun59-2024oa18133

Abstract. *Acausal nexus versus the paradigm of intersubjectivity in the explanation of synchronic phenomena*

Jung distinguishes two forms of thought, logical-discursive and through images, which underlie the relationship between the unconscious and consciousness. The work with images assumes a growing importance in his thinking, following his studies on alchemy. These ones combined with the studies on quantum mechanics bring about a unified vision of the world in which the laws of space-time and causality do not apply, but the unity between spirit and matter of the *unus mundus*. On this basis he interprets the phenomena of synchronicity. In other theoretical systems, projective identification determines the circular interactions present in the mother-child and analyst-patient dyads and is at the origin of the development of thought and of the constitution of the transitional area and of the intersubjective analytic third. Therefore, the explanation of synchronicity phenomena through the hypothesis of acausal links must be compared with the paradigm of intersubjectivity.

Key words: *imaginatio, unus mundus, projective identification, alpha function, transitional phenomena, intersubjective analytical third.*

Le due forme del pensare di Jung

Jung (1912/52) distingue le due *forme del pensare*, (a) il pensiero indirizzato o attenzione indirizzata, che è il pensiero logico-discorsivo, è rivolto alla realtà, è un pensare con parole, nasce come dialogo interiore, serve a comunicare ed è lo strumento della cultura e della socialità; (b) il sognare o fantasticare, che è il pensiero per immagini, sottostante ma reciprocamente compenetrato con esso, tanto che gli subentra quando il primo viene a cessare – come nel sonno e nel sogno – e ha addirittura una funzione compensatoria nei suoi confronti. Il fantasticare è anche la forma di pensiero che si ritrova nella mitologia, nel folklore, nel simbolismo religioso, nella cultura dei popoli primitivi (il pensiero magico di Frazer) e nelle fantasie infantili perché è evolutivamente più arcaico di quello indirizzato. Esso attinge agli strati più arcaici della mente, l'inconscio collettivo con i suoi archetipi, e produce un'immagine del mondo soggettiva e alterata, non indirizzata dal principio di realtà.

Le due forme del pensare non sono distinte e separabili, ma intercambiabili, anzi trasformabili l'una nell'altra. Nelle sue memorie (Jaffé, 1961) Jung dice che il suo esperimento auto-terapeutico seguito alla crisi del distacco da Freud gli insegnò quanto potesse essere di aiuto scoprire le particolari immagini che si nascondono dietro le emozioni, e che finché riusciva a tradurre

le emozioni in immagini, e cioè a trovare le immagini che in esse si nascondevano, si sentiva calmo e rassicurato.

Il lavoro con le immagini assurse ben presto a un ruolo di centrale importanza, giungendo a oscurare il ruolo dei complessi. L'immagine, come emerge dal lemma ad essa dedicato nel *Dizionario dei Tipi psicologici* (1921), non è mai semplicemente e completamente traducibile nell'idea: addirittura l'immagine primordiale, o archetipo, è un'espressione che abbraccia tutto il processo vitale, dà alle impressioni sensoriali inizialmente disordinate e sconnesse un significato che conferisce loro un ordine e una connessione, libera l'energia psichica dal legame con la mera e incompresa percezione e collega le energie, liberate dalla percezione degli stimoli, al significato, il quale a sua volta indirizza l'azione.

Jung è qui ancora tributario della concezione energetica derivatagli da Freud, dalla quale si affranca tuttavia con gli studi sull'alchimia. In *Energetica psichica* (1928) egli afferma che l'inconscio determina trasformazioni, è esso stesso in trasformazione, ed è un processo che determina lo sviluppo psichico in funzione della relazione dell'Io con i suoi contenuti. La trasformazione si manifesta nel collettivo attraverso i simboli religiosi e i sistemi da essi derivati, nell'individuo attraverso i sogni e le fantasie, il cui sviluppo consiste nel processo di individuazione.

L'immagine diventa così il mediatore della relazione tra coscienza e inconscio, è l'espressione della visibilità dell'archetipo ma, secondo Vitolo (1979), anche il suo limite. L'archetipo, infatti, è un *a priori* della rappresentazione, il suo principio formale, e come tale non è percepibile in sé, ma solo come rappresentazione di esso. Le rappresentazioni archetipiche non vanno scambiate con l'archetipo in sé, il quale è un fattore psicoide che appartiene alla parte invisibile, ultravioletta dello spettro psichico, e come tale non sembra suscettibile di coscienza. Col termine psicoide (aggettivo e sostantivo) Jung (1947/54) indica qualcosa che è simile alla psiche, ma non è psichico. Per attingere ad esso, e afferrare l'intreccio tra psichico e non psichico, egli invoca il ricorso, secondo il punto di vista archimedeo, a un al di fuori della psiche. Ovvero agganciando la psicologia analitica alla fisica, alla chimica, alla biologia, o, ancora più radicalmente, alla disciplina tradizionale che le ha generate, l'alchimia. È in essa che si ritrova la radice della psiche nell'unità di spirito (o psiche) e materia contenuta nell'*unus mundus* (Jung, 1955/56).

L'*unus mundus*

Nell'*unus mundus* la materia è qualcosa non di inerte, ma di continuamente vitalizzato, sia di per sé che di riflesso allo spirito. Nell'*opus* alchemico la *prima materia* (il substrato su cui si compiono le operazioni) è in stato di costante dinamizzazione in sintonia con le condizioni psicologiche dell'operatore, in un rapporto circolare in cui le influenza e ne è influenzata. Infatti, l'*opus* si basa sulla corrispondenza tra le trasmutazioni della *prima materia* e gli stati mentali dell'adepto, immerso in uno stato di identificazione meditativa con essa. L'*unus mundus* contiene l'idea di una intelligenza spirituale e di un piano ordinatore della materia, che si manifesta sia a livello universale come *anima mundi* reggitrice del mondo fisico, che a livello individuale come *entelechia*, intrinseca tendenza alla realizzazione di un fine evolutivo psicologico (Jung, 1928).

Quando Jung perviene attraverso la collaborazione con Pauli alla meccanica quantistica, con la teoria della sincronicità abbandona la fisica newtoniana basata sui concetti di forza e di energia per un universo quantistico dove non vige più lo spazio-tempo e la determinazione della massa e della posizione delle particelle è solo probabilistica. Lo psicoide è ad esso attinente, come dimostra il fatto che i fenomeni telepatici sono indipendenti dalla distanza.

Nel concetto di *unus mundus* mente e materia sono strettamente collegati tra di loro, e infatti attraverso l'*imaginatio* alchemica all'*opus* corrisponde un lavoro interiore e viceversa. Secondo Stein (2016), l'*imaginatio* è la chiave in grado di spalancare le finestre della percezione per cogliere l'*unus mundus*, ovvero uno stato di coscienza che non divide ma che riesce a tenere insieme ciò che è stato separato e relegato a categorie distinte. È un'altra forma di percezione, una sorta di percezione meditativa. Essa attiene al Sé più che all'Io, e coglie una realtà intermedia tra il mondo materiale e quello mentale, un mondo sottile di natura semi-spirituale, dove si attuano le trasformazioni dell'inconscio come processo, dell'*opus* alchemico e dell'*unus mundus*. Nell'*unus mundus* sono sospesi lo spazio, il tempo e il principio di causalità, e valgono altre leggi come il principio di simpatia o di corrispondenza o di analogia, per il quale ad ogni ente od evento del macrocosmo (l'universo) corrisponde una parte o un processo nel microcosmo (l'uomo). È il principio del "come in alto così in basso" enunciato da Ermete Trismegisto nella *Tabula Smaragdina*.

La sincronicità

Componendo la parapsicologia, le teorie di Einstein sulla relatività dello spazio e del tempo e del campo, la meccanica quantistica cui lavora con Pauli, il taoismo e le tradizioni cinesi presentategli da Wilhelm, Jung (1952) ipotizza l'esistenza di *nessi acausali* (non deterministici) tra fenomeni sincronici, ove include le esperienze paranormali. Egli delinea tre differenti forme di sincronicità: (a) coincidenza di uno stato psichico dell'osservatore con un evento esterno contemporaneo e obiettivo che corrisponde allo stato o al contenuto psichico, cui è legato da un *nesso acausale*; (b) coincidenza di uno stato psichico con un evento esterno (più o meno contemporaneo) corrispondente, il quale però si svolge al di fuori della sfera di percezione dell'osservatore, e quindi distanziato nello spazio, e può essere verificato soltanto successivamente, come nella chiaroveggenza; (c) coincidenza di uno stato psichico con un evento corrispondente, non ancora esistente, futuro, quindi distante nel tempo, il quale a sua volta può essere verificato solo a posteriori, analogamente alla precognizione.

Cambray (2009), a partire dallo studio della distribuzione e dell'intensità affettiva delle coincidenze significative in analisi, ne elabora una definizione molto più ampia. Considerando i fenomeni di empatia e di comunicazione inconscia si osservano molteplici livelli di interazioni nel campo analitico: affettivo, cognitivo, conscio e inconscio. Nel contesto degli studi clinici sulla sincronicità egli suggerisce una gamma di intensità dei fenomeni sincronistici, collegati alla frequenza dell'avvenimento e ai tipi di interazioni che in esso si determinano, e che sono basati su livelli di disordine della psiche, ovvero sullo stato di regressione in cui si trova. Una volta percepito uno spettro di sincronicità, possiamo immaginare una stratificazione di livelli di profondità nei fenomeni, inclusi quelli attinenti alle dimensioni dell'empatia, della risonanza, delle identificazioni proiettive, degli eventi psicosomatici e delle comunicazioni inconse in generale, come anche quelli sul piano delle sincronicità manifeste, essendo tutti elementi con nuclei sincronistici.

Per Connolly (2015) la sincronicità, lo psicoide, la telepatia, i fenomeni paranormali inquietano, destabilizzano le certezze del determinismo, invalidano l'illusione di una mente confinata all'interno di un singolo corpo e spalancano la prospettiva di un universo radicalmente interconnesso. Ella suggerisce di prendere in esame il grado di corrispondenza tra il contenuto psichico, il processo oggettivo esterno e i diversi livelli di coscienza, sia nel paziente che nell'analista, per proporre una classificazione che contempli una gamma di eventi sincronistici che vada dalle sincronicità deboli a quelle molto forti in cui l'intensità affettiva, il grado di corrispondenza, le altera-

zioni dello stato di coscienza e l'acausalità aumentano quanto più ci si avvicini al livello psicoide archetipico. Pertanto, ella concorda con Main (2004, cit. in Connolly, 2015) che l'idea della acausalità nella sincronicità non sia più sostenibile, e per le difficoltà che ne derivano, e per la possibilità di trovare spiegazioni alternative ai fenomeni da Jung evocati per avvalorarla.

***Participation mystique*, identificazione proiettiva e funzione del pensiero**

L'imaginatio alchemica porta l'operatore in uno stato di *participation mystique*, con cui Jung indica, rifacendosi all'etnologo Lévy-Bruhl, una identificazione inconscia con l'oggetto, per il quale si crea una indistinzione inconscia tra esso e il soggetto, sulla base di una identità parziale: nell'immedesimazione dell'operatore con la prima materia le modificazioni dell'uno si ripercuotono sull'altro, influenzandosi reciprocamente in un processo di causalità circolare.

In un altro contesto, quello dell'analisi dei bambini, un fenomeno analogo è stato descritto da Klein (1948/52) con il nome di *identificazione proiettiva*, ed è uno dei pilastri del suo sistema teorico. L'identificazione proiettiva è un processo che si colloca all'interfaccia tra mondo interno e realtà interna, permettendo al primo di proiettarsi nella seconda e viceversa. È all'origine della capacità di pensare, perché permette alle fantasie dell'infante di essere proiettate nell'apparato mentale materno e rese depurate e pensabili. Il fenomeno dell'identificazione proiettiva è una difesa inconscia, primitiva, aggressivamente auto-conservativa, che comprende due stadi, la scissione di un contenuto interno della mente e la sua proiezione in un oggetto esterno, e il processo serve sia a liberarsi della parte di personalità proiettata, che a controllare l'oggetto esterno. Il bambino/paziente si libera di un introietto nocivo o di una parte inammissibile di Sé e lo deposita nell'altro, che viene così caricato delle valenze di questo oggetto interno, e quindi egli identifica l'oggetto con l'aspetto scisso.

Per Bion (1962) alla base della capacità di pensare vi è il fatto che la mente della madre/analista non si limita a recepire i contenuti scissi e proiettati, ma svolge il ruolo di contenitore attivo che li metabolizza, li elabora e li restituisce depurati, sveleniti, modificati e dotati di significato, e quindi pensabili, al bambino/paziente. Insieme ai materiali elaborati, la madre è in grado di trasmettergli una parte delle sue stesse capacità elaborative – *funzione alfa* della mente – attraverso il circuito interno-esterno. La mente si sviluppa nel contesto di una *relazione emotiva contenitore-contenuto* (♀♂) mediata dalla identificazione proiettiva, e questo processo non è solo una

fantasia onnipotente, bensì un fenomeno concreto, un vero e proprio transito di pensieri ed emozioni da un soggetto ad un altro: come se i prodotti mentali – immagini, emozioni, stati corporei, sensazioni psicofisiche – potessero passare, quasi immodificati, tra i due partner di una relazione.

Bion chiama funzione alfa della personalità un'attività mentale che agisce sulle impressioni sensoriali grezze e sulle esperienze emotive primitive trasformandole in rappresentazioni simboliche (elementi alfa) utilizzabili in sogni, pensieri, ricordi, ragionamenti, giudizi, decisioni e azioni (1963). Quindi gli elementi alfa sono dati dalla trasformazione di dati bruti e proto-affetti nelle rappresentazioni mentali che sono alla base dei processi del pensiero. La funzione alfa costituisce una separazione tra coscienza e inconscio e tra funzione della veglia e funzione del sogno. Ma perché nell'infante si sviluppi occorre che la sua mente immatura si appoggi a quella della madre: ciò avviene in quanto la funzione alfa della madre si trova in uno stato di *revêrie* (fantasticheria), ovvero di corrispondenza emotiva o di sintonizzazione affettiva con quella dell'infante, in modo tale da poter accogliere i processi mentali che questi deposita in lei attraverso l'identificazione proiettiva e restituirli depurati e resi pensabili. Il circolo diviene vizioso quando la madre non recepisce le identificazioni proiettive dell'infante e gli restituisce dei proiettili distruttivi che possono solo essere espulsi assieme a un terrore senza nome (elementi beta).

La formazione dell'apparato per pensare i pensieri è data dalla relazione dinamica tra un qualcosa che si proietta, un contenuto, rappresentato da ♂, e un oggetto che lo contiene, un contenente, che è raffigurato come ♀, in un dinamismo mentale dato dalla continua oscillazione tra queste due polarità. La mente passa da una condizione di frammentarietà, dispersione, frantumazione del Sé e degli oggetti (posizione schizoparanoide), a una di integrazione, unitarietà e scoperta del significato (posizione depressiva). Le fasi di questo processo integrativo sono state messe in correlazione da Jung con le fasi dell'*opus* alchemico, dove lo stato iniziale della *prima materia* passa da una fase di destrutturazione, la *nigredo*, agli stadi integrativi successivi, l'*albedo* e la *rubedo*, attraverso le procedure in cui la personalità dell'operatore si trasforma parallelamente – per *simpatia* – al substrato su cui opera.

Quindi nelle diadi madre-figlio, paziente-analista, operatore-*prima materia* avviene uno scambio descrivibile come un rapporto contenitore-contenuto, attraverso il quale delle impressioni sensoriali grezze e delle proto-emozioni vengono proiettate nell'apparato mentale recettivo e sintonizzato della madre-analista-operatore per poi essere reintroiettate dall'apparato mentale inizialmente proiettivo poi recettivo del bambino-paziente-substrato, una volta che siano stati depurati dai loro aspetti distruttivi e angoscianti. La capacità materna di fornire amore e comprensione al bambino è

collegata alla sua capacità contenitiva ed è chiamata *revêrie*: essa è indispensabile per uno sviluppo psico-affettivo normale, perché consente al bambino di strutturare a sua volta una funzione alfa, ovvero un apparato per pensare i pensieri.

Mondo intermedio e area transizionale

Winnicott (1971) si è occupato nei suoi studi sulla relazione madre/bambino di un'area intermedia, l'*area transizionale*, che ivi si costituisce, essendo analoga al mondo sottile di natura semi-spirituale delle fasi dell'*opus* e della diade analitica. È una dimensione intersoggettiva intermedia di esperienza a cui contribuiscono sia la realtà interna, sia il mondo esterno, che consente sospensione e transizione all'essere umano impegnato nel perpetuo compito di mantenere separate, e tuttavia correlate, realtà e fantasia, oggetti soggettivi e oggetti percepiti oggettivamente. È l'area dell'illusione, che nasce dal primo possesso non-me, che può essere il pugno, le dita o il pollice per stimolare la bocca, e pochi mesi dopo qualche oggetto speciale che quasi tutti i genitori danno al figlio aspettandosi che il bambino diventi molto dipendente da esso, cosa che spesso avviene. L'*oggetto transizionale* è qualcosa di intermedio tra mondo interno e realtà esterna, sembra provenire dall'esterno, ma non dal punto di vista del bambino, e neppure dall'interno, perché non è un'allucinazione. Esso è piuttosto una creazione del bambino, che nasce dall'illusione, dalla sovrapposizione tra l'esterno e l'interno, e nello stesso tempo è una rinuncia all'onnipotenza.

L'area transizionale è un fenomeno universale della vita infantile, in cui si intravedono i primi stadi della relazione con l'oggetto e della formazione del simbolo, è una condizione intermedia tra l'incapacità e la crescente capacità del bambino di riconoscere e accettare la realtà. Da essa scaturiscono il gioco, la creatività, la dimensione estetica, il sentimento religioso, il sognare, il feticismo, il mentire e il rubare, l'attaccamento e la perdita, la dipendenza dalla droga, il talismano, i rituali ossessivi, insomma le esperienze trasformative in genere:

La psicoterapia ha luogo là dove si sovrappongono due aree di gioco, quella del paziente e quella del terapeuta. La psicoterapia ha a che fare con due persone che giocano insieme [...] Quando il gioco non è possibile, allora il lavoro svolto dal terapeuta ha come fine di portare il paziente da uno stato in cui non è capace di giocare a uno stato in cui ne è capace (Winnicott, 1971, p. 79).

Nello spazio transizionale il punto essenziale è l'esperienza del giocare e dell'essere coinvolti nel giocare col bambino/paziente secondo il suo approccio. Il compito dell'analista non consiste più nell'interpretare, ma piuttosto nel saper aspettare e restare in sospensione, perché il focus terapeutico non è l'acquisizione di conoscenza, ma l'esperienza del paziente di arrivare a capire in maniera creativa e con gioia immensa l'esperienza di diventare più pienamente sé stesso. Giocare non è semplicemente un comportamento, e neppure uno stato mentale, ma uno stato dell'essere. Giocando il paziente fa entrare oggetti-diversi-da-sé nel suo mondo personale. Per questo la psicoterapia prevede la creazione di un contesto interpersonale in cui forme di pensieri e stati dell'essere che prima non erano immaginabili dal paziente prendono vita nella relazione analitica.

Lo spazio analitico intersoggettivo

Ogden (1997) chiama l'entità altra che si costituisce nella relazione tra le personalità del paziente e dell'analista il *terzo analitico intersoggettivo*, o semplicemente il *terzo analitico*, intendendo con ciò una sorta di terzo soggetto generato dallo scambio tra loro due, creato dalle esperienze inconse che la coppia analitica costruisce congiuntamente, seppure asimmetricamente: l'esperienza inconscia dell'analizzando è privilegiata, ma vi contribuisce anche l'inconscio dell'analista, che entra in risonanza con l'inconscio del paziente attraverso il processo dell'identificazione proiettiva. La percezione di esso è diversificata perché avviene attraverso le soggettività individuali di entrambi.

La comprensione del paziente a livelli profondi avviene tramite il processo di reciproca attivazione di fantasie tra paziente e analista: «La conversazione inconscia che durante il sonno appare come sogno viene vissuta come *revêrie* nel setting analitico. Le *revêrie* dell'analista sono dunque i suoi sogni da sveglia» (Ogden, 2001, p. 8).

Il processo psicoanalitico è strutturato in modo tale da accrescere, in entrambi i membri della diade, la possibilità di raggiungere una condizione mentale che consenta l'accesso alla continua conversazione con sé stessi che si presenta come sogno durante il sonno e *revêrie* durante la veglia. Essa richiede uno stato a metà tra il sonno e la veglia, una condizione in cui scrutare nel buio le produzioni dell'inconscio. Questo porta alla messa tra parentesi del pensiero logico e delle richieste e distrazioni della realtà esterna, e l'accesso ad una zona intermedia, a uno spazio di confine. La funzione alfa istituisce una barriera di contatto tra la coscienza e l'inconscio, tra il pensiero vigile e quello onirico, tra pensiero simbolico e pensiero logico, e l'analista

si deve muovere nell'interfaccia tra questi territori se vuole trovare la sorgente della creatività, dell'immaginazione, della produzione artistica e letteraria, della metafora e della consonanza col paziente. Ogden chiama appunto *conversazioni ai confini del sogno* i dialoghi che nascono dalla frequentazione di questo luogo di intermediazione. Ma questa è un'area germinale creativa, l'origine profonda di tutte le forme di pensiero. Il fondamento e l'essenza dell'agire terapeutico è il fantasizzare condiviso di paziente e analista. Le fantasie che sorgono nell'analista nella situazione analitica hanno comunque un valore controtransferale, e devono essere riportate al paziente perché contribuiscono a illuminare delle esperienze che egli non è in grado di mentalizzare; quello che l'autore chiama "sognare sogni non sognati" da parte del paziente.

Paradigma dell'intersoggettività o ESP?

Vignetta clinica, per gentile cortesia della dr.ssa Daniela Giommi

D. è affetto da disturbo di personalità schizotipico, e vive come abbandoni rovinosi le infrazioni del setting cui a volte l'analista è costretta da necessità familiari. Sente che le sue assenze gli tolgono qualcosa, di cui vorrebbe essere risarcito. Alla prima seduta al ritorno dalle vacanze estive porta molta rabbia, che esprime evitandone lo sguardo e svalutando l'analisi. Dopo 30 minuti di silenzio, l'analista gli comunica che lo sente molto arrabbiato con lei, lui tace per un tempo che sembra infinito, poi esplode: «L'ho vista passeggiare in terrazza, era al telefono, indossava un abito bianco ed era la notte del 25 agosto». Racconta l'episodio come in trance, con toni simil-allucinatori; l'analista fa mente locale e ricorda che in quel momento era veramente in terrazza: era dovuta rientrare per una malattia della figlia, e stava a telefono col dottore, quindi D. avrebbe potuto averla vista passando dal ponte vicino casa sua. Lasciando il sospeso la realtà dell'episodio, gli chiede cosa ha provato, lui le risponde che stava male, lei è venuta a Firenze e non glielo ha detto. L'analista lo conferma dicendogli che era realmente a casa quel giorno, accogliendo e interpretando il suo bisogno di essere parte della sua vita.

Jung (cit. in Connolly) sostiene che il sognare e il fantasticare sono fenomeni che avvengono continuamente, solo che nello stato di veglia il rumore della coscienza è tale da oscurare la percezione dei processi inconsci che ne sono alla base. Prima di trasformarsi nel pensiero della veglia, queste impressioni appartengono a un dominio magmatico e incerto e inducono comportamenti che non hanno una spiegazione cosciente ma effetti significativi. Non è detto che esse siano immediatamente elaborate e rese pensabili dall'analista. Possono essere rubricate come fenomeni intersoggettivi, la cui

comunicazione avviene attraverso i canali verbali e non verbali, rendendo così superfluo il ricorso alle ESP. Tuttavia, a volte, questa spiegazione è insoddisfacente e suggerisce l'idea di un comune substrato che regga tutte le manifestazioni del mondo visibile, sia fisiche che mentali, che è la continuazione della visione unitaria del mondo della tradizione alchemica; è come tale stata fatta propria da parte di alcuni ricercatori, che per ora si collocano al di fuori del *mainstream* del pensiero scientifico ortodosso, ma di cui il futuro ci dirà se saranno capaci di ridarle ulteriore credito.

Bibliografia

- Bion W.R. (1962). *Learning from Experience*. London: William Heinemann Medical Books (trad. it.: *Apprendere dall'esperienza*. Roma: Armando, 1972).
- Bion W.R. (1963). *Elements of Psycho-Analysis*. London: William Heinemann Medical Books (trad. it.: *Gli elementi della psicoanalisi*. Roma: Armando, 1973).
- Cambrey J. (2009). *Synchronicity: nature and psyche in an interconnected universe*. College Station, TX: Texas A&M University Press (trad. it.: *Sincronicità. Natura e psiche in un universo interconnesso*. Roma: Fattore umano, 2013).
- Connolly A. (2015). Tra riduttivo e sintetico. Alcune riflessioni sulle implicazioni cliniche della sincronicità. *Studi Jungiani*, 42: 155-175. DOI: 10.3280/JUN 2015-042009.
- Jaffé A. (1961). *Erinnerungen, Träume, Gedanken von C.G. Jung*. Zürich: Rascher Verlag (trad. it.: *Ricordi, sogni, riflessioni di C. G. Jung*. Milano: Rizzoli, 1978).
- Jung C.G. (1912/52). Symbole der Wandlung. Analyse des Vorspiels zu einer Schizophrenie (trad. it.: Simboli della trasformazione. In: *Opere*, vol. 5. Torino: Boringhieri, 1970).
- Jung C.G. (1921). Psychologischen Typen (trad. it.: Tipi psicologici. In: *Opere*, vol. 6. Torino: Boringhieri, 1969).
- Jung C.G. (1928). Über die Energetik der Seele (trad. it.: Energetica psichica. In: *Opere*, vol. 8. Torino: Boringhieri, 1976).
- Jung C.G. (1947/54). Der Geist der Psychologie (trad. it.: Riflessioni teoriche sull'essenza della psiche. In: *Opere*, vol. 8. Torino: Boringhieri, 1976).
- Jung C.G. (1951). Synchronizität als ein Prinzip akausaler Zusammenhänge (trad. it.: La sincronicità come principio di nessi acausali. In: *Opere*, vol. 8. Torino: Boringhieri, 1976).
- Jung C.G. (1955). Mysterium Coniunctionis. Untersuchungen über die Trennung und Zusammensetzung der seelischen Gegensätze in der Alchemie (trad. it.: Mysterium coniunctionis. Ricerche sulla separazione e composizione degli opposti psichici nell'alchimia. In: *Opere*, vol. 14. Torino: Bollati Boringhieri, 1989).
- Klein M. (1948/1952). *Scritti 1921-1958*. Torino: Boringhieri, 1978.
- Ogden T.H. (1997). *Rêverie and interpretation*. London: Routledge (trad. it.: *Rêverie e interpretazione*. Roma: Astrolabio, 1999).

- Ogden T.H. (2001). *Conversations at the Frontier of Dreaming*. London: Routledge (trad. it.: *Conversazioni ai confini del sogno*. Roma: Astrolabio, 2003).
- Stein M. (2016). L'unus mundus: dentro, fuori e tutto intorno. *Quaderni di Cultura Jungiana*, numero extra, 6-19.
- Vitolo A. (1979). L'immagine come modello culturale in Jung. *Rivista di Psicologia Analitica*, 20: 84-101.
- Winnicott W.R. (1971). *Playing and reality*. London: Tavistock Publication (trad. it.: *Gioco e realtà*. Roma: Armando, 1974).