

# L'immagine come modello culturale in Jung

**Antonio Vitolo, Napoli**

« Die Realität der Psyche ist in jeder Beziehung ein Paradoxon. Sie stellt den Menschen zugleich vor die Aufgabe der Erkenntnis und der Erfahrung, denn keine ist ohne die andere zureichend ». (« La realtà della psiche è in ogni senso un paradosso. Essa impone all'uomo il compito della conoscenza e dell'esperienza; nessuna delle due, infatti, da sola è sufficiente »). Toni Wolff, *Einführung in die Grundlagen der komplexen Psychologie*, in *Die kulturelle Bedeutung der komplexen Psychologie*, Springer, Berlin, 1935, p. 167.  
« L'immagine contiene la possibilità della situazione che essa rappresenta ».  
Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 1921, prop. 2.203. (ed. it. Einaudi, I ed. 1964).

Per manifestare l'intento che mi ha mosso a scrivere quest'articolo, vorrei ricordare due brani dell'autobiografia di Jung, in cui l'autore racconta le fasi iniziali del suo confronto con l'inconscio: « Finché riuscivo a tradurre le emozioni in immagini, e cioè a trovare le immagini che in esse si nascondevano, mi sentivo calmo e rassicurato. Se mi fossi fermato alle emozioni, allora forse sarei stato distrutto dai contenuti dell'inconscio. Forse avrei anche potuto scrollarmele di dosso, ma in tal caso sarei caduto inesorabilmente in una nevrosi e alla fine i contenuti mi avrebbero distrutto ugualmente. Il mio esperimento m'insegnò quanto possa essere di aiuto — da un punto di vista terapeutico — scoprire le particolari immagini che si nascondono dietro le emozioni ». Così Jung, che continua: « Fin dal principio avevo concepito il mio confronto con l'inconscio come un esperimento scientifico, che ero io a dirigere, il cui esito interessava la mia vita. Oggi potrei dire, egualmente bene, che si trattava d'un esperimento che facevo su me stesso » (1).

La costante tensione all'autoconoscenza è, in Jung, inseparabile dall'intento scientifico. Perciò la storia del pensiero e dell'opera di Jung risulta da un lato, per usare le sue stesse parole, la storia dell'autorealizzazione d'un inconscio, dall'altro una trama di riferimenti metapsicologici, che si susseguono secondo lo sviluppo della personalità di Jung, che pure non ha mai puntato deliberatamente alla formulazione d'una metapsicologia. « La psiche è il perno del mondo » ha scritto Jung nelle

(1) C. G. Jung, *Ricordi, sogni, riflessioni*, raccolti e editi da Aniela Jaffé, Il Saggiatore, Milano 1965, p. 205.

*Riflessioni teoriche sull'essenza della psiche* (1946-1954) (2). Di tale convinzione egli è stato assertore sia mantenendosi fedele alle immagini dell'inconscio, sia tentando di indagare la psiche secondo un metodo scientifico, in particolare secondo il metodo delle scienze naturali. (Al di là della profonda sensibilità per il mondo dell'arte e della letteratura, egli ha sempre teso a individuare le analogie istituibili tra la psicologia del profondo e la fisica, la biologia, la chimica, mentre ha fatto solo rari cenni alla matematica). La concezione junghiana della psiche si basa cioè sulla psicologia dei processi inconsci, ma è, al tempo stesso, multidisciplinare.

Multidisciplinare è un termine che implica il riferimento non solo a una pluralità del sapere, ma anche a una particolare angolazione che Jung denominava punto archimedeo. Scrive Jung nelle *Riflessioni teoriche sull'essenza della psiche* (1946-1954): « Sappiamo bene che non possiamo conoscere gli stati e il processo dell'inconscio più di quanto il fisico non conosca il processo che sta alla base del fenomeno fisico. Non possiamo assolutamente raffigurarci ciò che sta al di là del mondo fenomenico, perché non esiste rappresentazione che possa nascere al di là del mondo fenomenico. Ma se vogliamo impegnarci in considerazioni di principio sulla natura della psiche, ci occorre un punto archimedeo, il solo che rende possibile emettere un giudizio. Questo punto può essere soltanto il 'non-psichico', perché lo psichico, come fenomeno vitale, giace nell'alveo d'una natura manifestamente non psichica. Benché noi percepiamo quest'ultima solo come un dato psichico, vi sono motivi sufficienti per essere certi della sua realtà oggettiva. Ma questa realtà, trovandosi al di là dei limiti del nostro corpo, ci è resa accessibile principalmente soltanto da particelle luminose che colpiscono la nostra retina. La disposizione di queste particelle descrive un'immagine del mondo fenomenico la cui natura dipende da un lato dalla costituzione della psiche appercepiente, dall'altro dalla struttura della luce trasmittente » (3).

In questa pagina, appartenente alla piena maturità di Jung, troviamo conferma del suo bisogno di rinvenire omologie tra psicologia analitica e altri settori del sapere, così come, se si guardi all'insieme del saggio da cui la pagina è tratta, del suo ancoraggio a parametri filosofici (in particolare, la distinzione tra mondo fenomenico e mondo noumenico).

In questa pagina Jung affronta con chiarezza il rapporto tra ciò che è psichico e ciò che non è psichico e, nel contempo, la questione del metodo d'indagine (con i problemi conseguenti, primo fra tutti la soggettività del ricercatore).

L'attività immaginativa, a mio avviso, può essere intesa come una sorta di tramite tra fenomeno e noumeno. E, in tale contesto, essa assume un ruolo più profondo di quello rivestito dalla parola. Dopo la fase iniziale, ca-

(2) C. G. Jung, *La dinamica dell'inconscio*. Opere, 8, Torino, Boringhieri, 1976.

(3) *Ibid.*, p. 245.

ratterizzata dagli scrupolosi esperimenti associativi condotti sui ricoverati al Burghölzli, Jung conferì sempre maggiore importanza all'attività immaginativa. E, perciò, rispetto a Freud, ma soprattutto rispetto agli epigoni di questo, ultimo dei quali Lacan, egli si differenzia. Non solo; ma risulta addirittura estraneo a terapie fondate sull'uso della parola o della gestualità, quali son venute affermandosi negli ultimi anni.

Credo che si debba, d'altra parte, escludere che Jung abbia teso ad una riflessione sistematica sull'attività immaginativa. Si potrebbe, invece, supporre, forse, che egli abbia sempre tentato di attuare la piena aderenza alle immagini emergenti dall'inconscio nello sforzo di comprendere e sviluppare il senso storico-culturale con la forza d'una coscienza aperta all'inconscio. Così è riuscito a tracciare, naturalmente nei limiti della sua soggettività, alcuni possibili modelli culturali a cui la psicologia analitica poteva volgersi. Nella mia lettura di alcuni momenti centrali nell'ottica ora citata, tenterò di ripercorrere le tappe dell'interesse di Jung per la fisica, l'alchimia, l'astrologia. Non ignoro che un simile atteggiamento costituisca un'estrapolazione che pone in primo piano l'aspetto culturale. Ma si tratta d'una parzialità necessaria e in larga misura apparente. La ricerca del modello culturale, infatti, suppone vivo ed agente quel filo rosso della psiche, che è il mondo delle emozioni.

Vorrei a questo punto ricordare che già da tempo è iniziato un lavoro di studio e interpretazione dell'opera junghiana capace di dare spazio all'ottica da me scelta. Esso s'è tradotto in alcuni casi in una continuazione creativa e innovatrice.

Mi sembra questo, ad es., il caso di Marie Louise von Franz, che ha sviluppato nel saggio *Zahl und Zeit* (4) un'originale approfondimento della concezione junghiana, aprendosi oltre che alla fisica, come già Jung aveva fatto, alla matematica. La von Franz, per così dire, inizia là dove Jung aveva terminato il suo itinerario culturale, cioè dal *Mysterium Coniunctionis* (5), ove Jung aveva formulato la nozione di « unus mundus », alludendo all'unità dell'essere, in cui psiche e materia coesistono. (Già la nozione di « psicoide » era un'anticipazione dell'" unus mundus »). All'unus mundus - tale è l'assunto della von Franz, coerente con la prospettiva junghiana - si può accedere sia attraverso l'approccio al mondo delle immagini, sia attraverso la comprensione della realtà intellettuale del numero.

Assume così ulteriore consistenza l'interpretazione della psiche inconscia quale Jung, a chiusura di 30 anni di osservazioni, aveva proposto, con la consueta cautela nel saggio su *La sincronicità come principio di nessi acausali*, nel quale, appunto s'era inoltrato al di là della dimensione delle immagini, per ipotizzare appunto quell'unus mundus esente dalle categorie di spazio e tempo. La stessa via teorica seguita, ripresa anche nel recente

(4) M. L. von Franz, *Zahl und Zeit, Psychologische Überlegungen zu einer Annäherung von Tiefenpsychologie und Physik*, Klett, Stuttgart, 1977.

(5) C. G. Jung, *Mysterium Coniunctionis*, Rascher, Zürich, 1956.

*Spiegelungen der Seele* (6), era stata del resto già stata avanzata dalla Franz nella biografia di Jung (M. L. von Franz, *Il mito di Jung*, ed. orig. 1972, I ed. it. Boringhieri, Torino, 1978). Ne *Il mito di Jung* ad es., si trova un importante capitolo, dal titolo « Simmetria riflessa e polarità della psiche » (pp 76 e ss.), nel quale la von Franz pone in giusta evidenza la « novità » epistemologica della visione junghiana della psiche. Scrive l'autrice: « Per quanto finora le opinioni di Jung abbiano riscosso scarsa attenzione, tuttavia la ricerca scientifica fondamentale attuale si è già avvicinata ad esse; infatti ormai si ammette comunemente che la conoscenza scientifica si basi sulla creazione, da parte del ricercatore di 'modelli di pensiero'. Tuttavia, non è stata ancora considerata attentamente la *preistoria preconsoscia del sorgere dei modelli di pensiero, osservabile nei sogni* e per conseguenza anche l'aspetto di proiezione che aderisce ad ogni modello di pensiero è ancora ignorata da molti. Il processo di proiezione è presumibilmente in relazione con il menzionato rapporto di simmetria riflessa fra il complesso dell'lo e il centro della personalità inconscia. Questo rapporto è connesso con la capacità di riflessione (!) della nostra coscienza, da cui deriva ogni coscienza superiore » (7).

In tal modo, dunque, la von Franz inaugura una descrizione della teoria junghiana della psiche in cui si riconosce all'immagine un ruolo fondante. Così, la von Franz va oltre quanto afferma, ad es., il noto epistemologo N. R. Hanson in *I modelli della scoperta scientifica* (I ed. 1958, I ed. it. Feltrinelli, 1978) sul rapporto tra visione retinica e visione epistemica, da un lato, e immagini e proposizioni linguistiche dall'altro. Sulla scia di Jung la von Franz, a mio avviso, s'avvia a riconoscere la primarietà dell'immagine rispetto alla proposizione linguistica e l'assoluta rilevanza della visione retinica, ma più ancora onirica per la fondazione del sapere. (Per Hanson si vedano in particolare il capitolo su « L'osservazione », p. 39 soprattutto; su! dibattito intorno alla conoscenza scientifica si vedano, oltre le opere di Kuhn, Popper, Lakatos, Feyerabend, anche i Quaderni della Fondazione Giangiacomo Feltrinelli, nn. 2 e 4-5, 1973 e, in particolare, l'intervento di Marco Santambrogio, « Sulla logica delle teorie scientifiche », in Quad. F. F. n. 2, cit).

Se la von Franz procede oltre l'immagine, per illuminare l'aspetto matematico e fisico della teoria e dell'esperienza dell'inconscio, va ricordato, d'altra parte, che un altro autorevole interprete e seguace di Jung, J. Hillman, ripercorre l'opera e il pensiero junghiano in chiave mitologica, sottolineando anche l'imprescindibilità dell'alchimia e della filosofia neoplatonica, ficiniana, vichiana, per la comprensione della psicologia analitica (8).

Si delinea, così a mio parere, una lenta, ma netta partizione delle vie d'approccio ermeneutico a Jung, che è

(6) M. L. von Franz, *Spiegelungen der Seele*, Kreuz, Stuttgart, 1978.

(7) M. L. von Franz, *Il mito di Jung*, Boringhieri, Torino, 1978, p. 78.

(8) J. Hillman, *The Myth of Analysis*, Evanston, Northwestern University Press, 1972 (trad. it. *Il mito dell'analisi*, Milano, Adelphi, (1979).

forse come un portato inevitabile della crescita culturale del nostro tempo. Già la Wolff, C. A. Meier, e E. Neumann avevano, ancora vivo Jung, tentato di tracciare paralleli tra psicologia analitica e fisica, da un lato, filosofia e arte, dall'altro.

Va, però, sottolineata la necessità - e la difficoltà - di riprendere anzitutto la molteplicità degli indici dottrinali e delle valenze psichiche e culturali dell'opera di Jung, prima di procedere alle vie d'approccio post-junghiane all'inconscio, che pur risentono, e non potrebbero non risentire, della tipologia d'ogni analista e studioso.

È opportuno, inoltre, tener conto dell'influsso del nostro « Zeitgeist » sulla lettura di Jung (o di altri, tra i pionieri). Il nostro tempo, per ragioni anche politiche e sociali, sembra incline a tradurre sul versante della semiótica e della semiologia l'apporto della psicologia del profondo. Mi limito a segnalare quella che a me pare una cospicua tendenza, che presenta interessanti esempi in campo freudiano. La scuola kleiniana, anzitutto, fa spicco per quanto riguarda il rapporto tra formazione del simbolo e linguaggio (v. in proposito il saggio di Riccardo Steiner su *Processo di simbolizzazione in M. Klein*, Boringhieri, 1975, in particolare il capitolo su « Una ipotesi: i correlati affettivi del fonema », p. 179). S'impongono anche gli studi di A. Green e F. Fornari sulla dimensione linguistica insita nell'inconscio (9), per non dire di I. Matte Blanco, che ha tradotto dalla logica bivalente nella logica da lui denominata simmetrica i proces-

si dell'inconscio. (Di ciò si può avere un documento sintetico in « Un contributo psicoanalitico al pensiero logico e matematico » in *Psicoanalisi e istituzioni*, atti del convegno internazionale 30 ott. -1 nov. 1976, Milano, editi da Le Monnier, 1978, a cura di F. Pomari, p. 314). Ritengo utile e fruttuoso in primo luogo scavare nell'opera junghiana alla ricerca di quanto Jung ha asserito intorno alla parola e all'immagine. Una raccolta di testimonianze potrà forse servire a cogliere la veridicità del mio assunto, secondo cui domina in Jung l'attenzione all'immagine, che peraltro non è concepita come la dimensione estrema della psiche inconscia. Essa segna pertanto il limite della visibilità, non dell'attività psichica.

La riflessione sulle immagini ha spinto Jung ad abbracciare il sapere e il mondo della fisica, infine ad approdare a un'ipotesi fondata sul parallelismo non solo tra psicologia analitica e fisica, ma tra psicologia analitica, alchimia e astrologia.

Tutto questo percorso culturale, presenta sorprendenti concordanze con lo svolgimento del pensiero filosofico degli anni '20 (penso a Wittgenstein col quale, tuttavia, non vi fu alcun contatto diretto, ne, per quanto so, indiretto) (10), nessuna affinità con le formulazioni saussuriane (11), un costante riferimento alla fisica,

(9) A. Green, *Il discorso vivente*, Roma, Astrolabio, 1978. A. Fornari, *Fondamenti d'una teoria psicoanalitica del linguaggio*, Torino, Boringhieri, 1979.

(10) Cfr. l'epistolario di Jung.

(11) F. de Saussure, 1857-1913, è l'autore del noto *Corso di linguistica generale* (1916), Bari, Laterza, 1967.

l'attenzione alla chimica, la personalissima adesione all'alchimia e una tensione vivissima alla questione della sincronicità. Più che la parola, Jung ha elevato a indice epistemologico dell'inconscio l'immagine, trasponendo l'urgenza e l'intensità dell'esperienza soggettiva nella struttura « in fieri » d'una teoria dell'inconscio. Così, secondo l'affermazione della Wolff, egli ha vissuto il paradosso della psicologia analitica (e del profondo), in base al quale il soggetto è insieme indagatore e protagonista. Il che rende ardua la sostenibilità sul piano epistemico di quanto le immagini offrono in modo ambiguo alla coscienza e al linguaggio.

Dopo la tesi di laurea, la prima significativa esperienza di Jung è data dagli esperimenti associativi compiuti tra il 1903 e il 1905 presso l'ospedale cantonale di Zurigo, il Burgholzi, nella divisione psichiatrica. I sondaggi compiuti nel laboratorio psicopatologico ivi installato, attraverso gli studi sull'associazione portano Jung a formulare per la prima volta l'ipotesi del complesso a tonalità affettiva (12), consistente in un nucleo emotivo d'intensa carica energetica, che affiorava perturbando il nesso logico e verbale dei pazienti. L'iniziale formulazione di Jung veniva poi ripresa nella *Psicologia della « dementia praecox »* nel 1907; ove, pur avanzando l'ipotesi d'una causa organica del disturbo schizofrenico (la tossina) Jung confermava la scelta d'un modello esplicativo/euristico di stampo psicologico, in antitesi a quello organicistico, sulla scia della psichiatria più aperta al riconoscimento della dimensione psichica (dopo E. Kraepelin, B. Morel, E. Bleuler).

Mi sembra che la nozione di complesso a tonalità affettiva sia già un tributo alla concezione energetica, benché Jung non avesse ancora espresso alcuna valutazione teorica sul parallelismo tra psicologia del profondo e fisica.

Già da quegli anni, anzi già dalla dissertazione sui fenomeni occulti e parapsicologici, peraltro, Jung s'interroga a fondo sul senso insito nello straordinario flusso energetico che contrassegna l'attività psichica dei pazienti psicotici.

È nei *Simboli della trasformazione* (1912-1952) che rinveniamo la prima estesa riflessione sul rapporto tra parola e immagine. L'opera che sancisce il distacco da Freud, inizia, come si sa con un capitolo teorico, che fa da pendant, a mio avviso, alla miniera di documenti e osservazioni sulle fantasie e i sogni della paziente di Th. Flournoy, miss Ann Miller. In esso vengono definite le caratteristiche del pensiero indirizzato (logico) e del pensiero non indirizzato (legato al fluire delle associazioni). Scrive Jung: " La materia con la quale pensiamo è linguaggio e *concetto verbale*, qualcosa che da tempo memorabile ha costituito una facciata e un ponte che ha una sola ragion d'essere, quella cioè di servire alla

(12) C.G. Jung, *G. W.*, 2, l'edizione italiana è in preparazione presso l'editore Boringhieri.

comunicazione " (13). Appaiono strettamente correlate la dimensione personale e quella sociale del linguaggio. Jung si mostra incline a fruire dell'apporto del pragmatismo americano, in particolare di W. James (14) e di

J. Mark Baldwin (15); lo psicologo e il sociologo statunitensi, concorrono a rinsaldare in Jung una visione della cultura e del linguaggio che si può definire psicogenetica. E tuttavia la loro influenza è già bilanciata da filosofi come A. Schopenhauer e F. Nietzsche, ai quali J. si rifà per comprendere la natura arcaica del pensiero onirico.

È interessante notare come prevalga, in Jung, un orientamento filogenetico. Dinanzi al compito di delineare l'essenza del pensiero non indirizzato, infatti, egli si volge alla descrizione della cultura antica dalla quale trae squarci suggestivi sulla filogenesi della cultura. Il pensiero immaginativo, privo della coerenza e della razionalità tipiche del dominio della coscienza, era prerogativa dei primitivi e degli antichi, che peraltro, sostiene Jung, non « erano allenati al pensiero indirizzato » e per tale ragione non poterono tradurre le loro elaborazioni culturali in corrispondenti scoperte tecnologiche.

Non importa qui analizzare le aporie della visione storico-culturale di Jung; preme piuttosto far rilevare come nella fase dei *Simboli della trasformazione* egli fosse in certo modo diviso tra il ricorso ad una psicologia genetica di ispirazione statunitense - che era innegabilmente antidarwinista - e l'adesione alla cultura filosofica europea dalla scolastica a Nietzsche, che aveva aperto il varco all'irrompere della dimensione irrazionale che Jung ascriveva al mondo immaginativo.

Coerentemente con l'impianto integrale dei *Simboli della trasformazione*, Jung disegna soprattutto uno schizzo dell'evoluzione della cultura, ponendo quasi in secondo piano la valenza dell'esperienza personale del confronto con l'inconscio, che tuttavia, come si sa dall'autobiografia, egli s'avviava ad affrontare con piena disponibilità al coinvolgimento proprio in quegli anni (16). Le pagine su « La trasformazione della libido » (cap. III, parte II) recano una cospicua quantità di riferimenti alla mitologia (dalle Upanisad a Holderlin). Esse danno luogo ad una visione culturale e, in senso lato, antropologica, in cui si situa la prima originale formulazione della libido come energia psichica non solo sessuale. In conformità all'ipotesi di base anche la concezione della storia culturale è esente da un'ipoteca sessualistica. «< li pensare indirizzato... o con parole è manifestamente lo strumento della cultura... ». E l'evoluzione della cultura è « nella mobilità e nella dislocabilità dell'energia psichica ».

Come queste testimonianze mostrano, prevale nei *Simboli* l'attenzione alla fenomenologia della cultura e, in essa, di fattori quali il linguaggio e il gesto. Ma Jung mira a evidenziare il principio primo dello sviluppo culturale e psichico umano: «< Non si tratta d'un puro caso - egli nota - se le due scoperte più impor-

(13) C.G. Jung, *Simboli della trasformazione*, Opere, 5, Torino, Boringhieri, 1970, p. 26.

(14) Su W. James, oltre il noto H. Ellenberger, *La scoperta dell'inconscio*, Torino, Boringhieri, 1972, si veda l'introduzione di Nino Dazzi a *Saggi sull'empirismo radicale*. Bari, Laterza, 1971.

(15) Per J. M. Baldwin si »da C. Sini, *Il pragmatismo americano*. Bari, Laterza, 1972 (valido anche per W. James).

(16) Cfr. il cap. VI di *Ricordi, sogni, riflessioni* di C.G. Jung, a cura di Jaffè, op. cit.

tanti, che distinguono l'uomo da tutti gli altri esseri viventi, cioè il linguaggio e l'uso del fuoco, abbiano uno sfondo psichico comune. Entrambi sono prodotti dell'energia psichica, della libido o mana, per valerci d'una condizione primitiva ».

Nei *Simboli*, dunque, le immagini d'una donna, miss Miller coesistono con la forma logica (indirizzata) del pensiero, con il linguaggio e con il gesto.

Sarebbe d'altra parte riduttivo definire antropologico tale atteggiamento, poiché l'ottica antropologica di Jung si radica già dall'inizio e sempre sulla convinzione dell'oggettività dell'inconscio e sulla concezione energetica della psiche. In realtà la visione junghiana dei *Simboli della trasformazione* va ritenuta piuttosto vitalistica.

Un documento basilare in tal senso è costituito dal *Saggio di esposizione della teoria psicoanalitica*, una raccolta di conferenze tenute alla Fordham University di New York, nel settembre 1912, che riveste un rilevante significato per il fatto che è il primo intervento pubblico successivo alla formulazione dei *Simboli della trasformazione*. In quelle lezioni Jung riflette sui fondamenti culturali e sui presupposti metodologici della teoria psicoanalitica; ripercorrendo le acquisizioni freudiane e confrontandole con cautela e rigoroso senso dell'autonomia con le proprie. Vi fa spicco il tentativo di ampliare il quadro della nozione freudiana di sessualità con il ricorso a un'ipotesi dinamica ed energetica, incentrata sulla mozione di libido, che supera il modello tipico e funzionale di Freud. L'assunto d'una mobilità delle componenti sessuali in contrasto con la decisa partizione freudiana di omosessualità ed eterosessualità, così come la convinzione dell'imprescindibilità d'un modello unitario dinamico della libido convalidano in Jung il giudizio che « la concezione freudiana potrebbe esser paragonata allo stato della fisica prima di R. Mayer, quando esistevano singoli settori fenomenici, uno accanto all'altro, a cui si attribuiva il significato di qualità elementare il cui rapporto reciproco non era esattamente noto ».

" Noi vogliamo assegnare al concetto di libido esattamente la posizione che gli compete, vale a dire quella energetica tout court, in modo da poter concepire gli eventi vitali in senso energetico e sostituire la vecchia 'azione reciproca' con relazioni di equivalenza assoluta. L'accusa di vitalismo non ci disturba affatto » (17). Benché questa raccolta di lezioni universitarie sia stata, come quasi tutti gli scritti di Jung rivista (nel 1955) è possibile ritenere tale affermazione risalente al 1912: essa segna pertanto la scelta del modello culturale energetico, e del collegamento con la fisica, che porterà sempre più Jung a porre al centro della sua riflessione il mondo dell'immagine.

Siamo, in verità, ancora in una sorta di transizione a

(17) C.G. Jung, « Saggio di esposizione della teoria psicoanalitica », in *Freud e la psicoanalisi*. Opere, 4, Torino, Boringhieri, 1973, pp. 133 e 148.

quel mondo psichico e culturale, che verrà entro breve tempo, nel 1914, denominato per evidenziare la diversità rispetto al pensiero freudiano « psicologia analitica ». Ma si fa strada sempre più nettamente in Jung la propensione a cogliere nella fisica un tessuto di analogie e addentellati, che accompagneranno sino alla fine lo sforzo di teorizzazione. Nel *Saggio di esposizione della teoria psicoanalitica* si trovano, come ho detto, precisi riferimenti a R. Mayer, il medico tedesco, che dall'esperienza di osservazione nell'isola di Giava aveva tratto la deduzione che movimento e calore erano l'espressione d'un'unica forza, immutabile dal punto di vista quantitativo, come le sostanze in chimica, mutabile, pertanto, solo dal punto di vista qualitativo.

Jung dovette rimanere attratto dalla scoperta di R. Mayer, di cui ripercorse la vicenda culturale e le sofferenze umane (la prima memoria scientifica gli era stata respinta, solo la seconda memoria, del 1842, gli rese parziale giustizia) (18). Dal chimico W. Ostwaid, poi, Jung ricevette conferma della centralità del concetto di energia in fisica. Egli aveva in comune con Ostwaid la certezza della secondarietà della materia e il ripudio dell'atteggiamento meccanicistico. Ostwaid sottolineava l'assoluta necessità di individuare le diverse forme fenomeniche dell'energia, a partire dal principio delle termodinamica, formulato da Sadi-Carnot. Accanto al fenomenismo s'imponeva soprattutto il suo energetismo: « L'esistenza di intensità diverse è la condizione generale di possibilità di qualsiasi fenomeno » (W. Ostwaid, *L'evolution d'une se/enee, la chimie*, Paris, Flammarion, 1910, trad. di A. Baracca in *Materia e energia*, Feltrinelli, 1978).

L'affinità sorprendente con la posizione espressa da Jung nel *Saggio di esposizione della teoria psicoanalitica* non si limita tuttavia a questa affermazione: Ostwaid, infatti, sosteneva l'opportunità di estendere la teoria energetica alla psicologia e alla biologia, scienze che, a suo avviso, avevano subito fino all'inizio del secolo l'influsso del meccanicismo.

Nella prefazione alla seconda edizione dei « Collected Papers on Analytical Psychology », nel 1917, Jung, che pure avrebbe mantenuto intatta la sua adesione alle idee di W. Ostwaid ne *La psicologia dell'inconscio* e nei *Tipi psicologici*, perveniva ad una visione metodologica, che pur avvalendosi della concezione energetica, appariva più ampia e matura: il finalismo, che dall'energetica discendeva, veniva ritenuto una categoria soggettiva del pensiero (in conformità a Kant), tanto quanto il causalismo. Emergeva pertanto una posizione relativistica, che poneva in secondo piano la questione della scelta dei modelli culturali. Jung s'avviava, infatti, all'elaborazione della teoria tipologica - un interessante momento di transizione del suo pensiero - e avvertiva l'esigenza di accettare e comprendere le due vie epistemologiche come scaturenti dalla varietà degli atteggiamenti.

(18) Cfr. Y. Elkana, *La scoperta della conservazione dell'energia*, Milano, Feltrinelli, 1977.

giamenti inconsci e consci della psiche umana.

Così, nel caleidoscopio dei *Tipi psicologici* Jung s'accingeva all'ultima grande sistemazione relativa alla storia culturale, connettendo le sue ipotesi sulla tipologia ad una vastissima quanto ardita delineazione del pensiero dall'antichità all'Io.

In tale quadro, è interessante notare, come già nel V capitolo de *La psicologia dell'inconscio*, gli esponenti della concezione energetica venivano sussunti alla luce della psicologia analitica: come ne *La psicologia dell'inconscio* Jung aveva definito l'idea della conservazione dell'energia e della sua conservazione come « una immagine originaria latente nell'inconscio collettivo », così nei *Tipi psicologici* trattava le descrizioni biografiche degli scienziati fatte da Ostwald come un capitolo di storia della psicologia del profondo.

In pari misura nel Dizionario terminologico unito ai Tipi, Jung metteva in evidenza una posizione nuova. L'impianto del capitolo II dei *Simboli* era ormai alle spalle. Alla dicotomia esistente nel *Simboli* tra pensiero indirizzato (espresso con parole) e pensiero non indirizzato si sostituiva una rivalutazione dell'attività fantastica:

in tutte e quattro le funzioni fondamentali, infatti, Jung ipotizzava agente la fantasia. Nella voce *Immagine* del Dizionario (19), poi, prendeva ancor più evidenza la nozione di archetipo come entità formale inconscia, solo parzialmente conoscibile e integrabile alla coscienza, antitetica, ma complementare, all'idea (v. voce *Idea*), a differenza di quanto Jung aveva affermato nei *Simboli*, ove aveva di fatto conferito grande rilevanza alla dimensione culturale e all'intelletto nell'approccio al mondo dell'inconscio. « In confronto alla chiarezza dell'idea l'immagine primordiale ha il vantaggio della vitalità. È un organismo che vive di vita propria, "dotato di potenza generatrice", in quanto l'immagine primordiale è un'organizzazione ereditata dell'energia psichica, un solido sistema che non è solo espressione, ma anche possibilità di decorso energetico ». « Come l'istinto di cui è l'opposto complementare - continuava Jung - l'immagine presuppone una comprensione della situazione momentanea altrettanto corrispondente al senso quanto aderente allo scopo ».

Nei *Tipi psicologici*, ben più che nei *Simboli*, l'immenso tessuto culturale, tradotto alla luce della tipologia, caratterizza il sondaggio alla dimensione immaginativa. Dal rigore del Dizionario affiora una descrizione dell'immagine che s'avvale del parallelismo tra fisica e psicologia del profondo. I mutamenti successivi riguarderanno non tanto sostanziali cambiamenti di opinione quanto l'incremento di maturità e la novità e la varietà di esperienze nel corso della vita di Jung.

Vorrei ancora aggiungere, riguardo ai *Tipi psicologici*, che non va sottovalutato il fatto che quest'opera appartiene a un arco di tempo particolarmente fecondo per il pensiero europeo. Mi limito a segnalare che Frege,

(19) C.G. Jung, *Tipi psicologici*. Opere, 5, Torino, Boringhieri, 1969, pp. 451 e ss.

Russell, Wittgenstein, Bergson, Cassirer, Lévy-Bruhl, Heidegger, e, nel giro di qualche anno Carnap producevano interventi fondamentali. Discostandomi brevemente dal proposito di render conto solo dello sviluppo delle opere di Jung, vorrei porre in luce l'interessante contemporaneità, non solo cronologica, a mio avviso, tra le formulazioni junghiane dei *Tipi* intorno al pensiero (quale momento logico, in certo modo omologo alla parola) e all'immagine e quelle di Ludwig Wittgenstein, che nei *Quaderni* (1914-1916) e nel *Tractatus logico-philosophicus* (terminato nel 1918, edito nel 1921) esprimeva le sue proposizioni. Benché non vi sia stato alcun contatto diretto, né indiretto, va segnalato quanto Wittgenstein scriveva intorno all'immagine e al linguaggio. Ricorderò in breve la proposizione 2.171 (" L'immagine può raffigurare ogni realtà della quale ha la forma »), la 2.182 (« Ogni immagine è anche un'immagine logica »). Invece, ad esempio, non ogni immagine è un'immagine spaziale), la 2.19 (« L'immagine logica può raffigurare il mondo »), la 2.221 (« Ciò che l'immagine rappresenta è il proprio senso »), la 5.6 (« / limiti del mio linguaggio significano i limiti del mio mondo ») e la 7 (« Su ciò, di cui non si può parlare, si deve tacere »). Senza voler tracciare sommar! paragoni, mi sembra di poter asserire che Wittgenstein esplora a fondo l'immagine, naturalmente negando il presupposto dell'" a priori », che è la radice dell'archetipo junghiano, e indica l'inestricabilità del senso dall'immagine. Il discrimine maggiore è dato soprattutto dalle proposizioni sul linguaggio, a cui Jung rimane estraneo. Ciò che caratterizza l'approccio dei due è la consapevolezza che esiste un limite per il linguaggio. Ma per Jung, che non ricorre alla razionalità della filosofia, è da questo limite che inizia la lotta d'ogni individuo per la scoperta o l'adempimento del senso.

In *Energetik der Seele (Energetica psichica)*, pubblicato nel 1928, troviamo una sorta di ricapitolazione e puntualizzazione delle opinioni di Jung intorno al parallelismo tra fisica e psicologia analitica. Occorre considerare con attenzione i referenti ai quali Jung si richiama:

E. von Hartmann, l'autore della *Philosophie des Unbewussten* (1869), Wundt, Ostwald, ma anche von Grot, Lipps. Ai secondi egli attribuisce un'articolazione della concezione energetica della psiche, ai primi riconosce un notevole ruolo nell'impostazione di metodo nell'approccio alla fenomenologia psichica.

Jung ha affinato la sua capacità di storicizzazione della cultura: egli prende, infatti, in un certo senso, le distanze dalla concezione di Ostwald, al quale imputa l'ipostatizzazione del concetto di energia. E mira ad affrontare un nodo fondamentale, il rapporto tra causalismo e finalismo, conciliabile solo in una visione del tutto psicologica. Pertanto il bisogno di Jung di addentrarsi nell'ambito della fisica risulta come l'imprescindibile tri-

buto al rigore scientifico, da parte di chi non rinuncia a guardare oltre le categorie della propria disciplina. Coerentemente con il relativismo dei *Tipi psicologici*, ad esempio, Jung ritiene compatibili nello studio delle relazioni tra i fenomeni inconsci sia l'atteggiamento causalistico, sia quello finalistico. D'altra parte egli insiste sulla necessità di pervenire, mediante il ricorso al sistema soggettivo di valori, alla determinazione quantitativa (obiettiva), quale aveva mirato ad ottenere con gli esperimenti associativi culminati nella formulazione del complesso a tonalità affettiva.

Sarebbe riduttivo e fuorviante voler trovare nell'Energetica *psichica* riferimenti espliciti e diretti al rapporto tra parola e immagine. Vi si rinvengono piuttosto numerose osservazioni metodologiche ed euristiche. In particolare Jung distingue il concetto di energia psichica da quello di forza, propendendo per il primo, intrinsecamente antimaterialistico.

Egli rinuncia di fatto ad addentrarsi nel problema del parallelismo e dell'interazione tra psiche e fisica. E mantiene intatto il concetto di energia vitale depurandolo però di ogni insidia vitalistica. Scrive Jung: « L'energia... non vuoi esprimere assolutamente nient'altro che la relazione di valori psicologici ». Già questa formulazione si pone come una novità epistemologica, una novità non in senso assoluto, d'altra parte, se si pensi che Jung da oltre un decennio lavorava a teorizzare l'esigenza di stabilire relazioni tra l'io e l'inconscio.

Nell'opera sussistono, tuttavia, anche residui della concezione tipologica. Si consideri, ad esempio, nel terzo capitolo, relativo ai « concetti fondamentali della libido » quanto Jung scrive sulla progressione e sulla regressione, due momenti del decorso energetico, legati dal principio di equivalenza. (« L'intensità della progressione riappare nell'intensità della regressione ») (20).

Benché concepite come fasi dell'attività dell'energia psichica, progressione e regressione rimangono comunque inerenti all'introversione e all'estroversione (anche se sarebbe erroneo identificarle con esse).

Le pagine salienti riguardano comunque il principio d'entropia, la genesi del simbolo, la concezione da parte dei primitivi dell'energia psichica. In esse, al di là del vasto corredo messo in mostra (da Ostwald, come ho ricordato, all'avversario di questi, Boitzzmann), Jung tratta l'energia psichica come una dinamica, che è essa stessa un simbolo.

In questa luce [*Energetica psichica* risulta come l'estremo accostamento alla fisica, ma nel contempo l'inizio dell'allontanamento da essa.

Una preziosa sintesi espositiva, non limitata alla pedissequa descrizione, ma personale e ricca di spunti storico-culturali rilevanti intorno alla concezione energetica della psiche in Jung è quella della sua allieva T. Wolff, che, in *Die kulturelle Bedeutung der komplexen Psychologie* (21) affronta i temi del pensiero junghiano, dedicando il terzo capitolo al concetto d'energia in psicologia. La Wolff si rifà allo storicismo tedesco, soprat-

(20) C.G. Jung, «Energetica psichica », in *La dinamica dell'inconscio*. Opere, 8, Torino, Boringhieri, 1976, p. 48.

(21) Toni Wolff, *op. cit.*, pp. 123 e ss.

tutto a Rickert, collocando dunque Jung in una cornice che egli non ha mai esplicitamente indicato.

In tal senso, pertanto, la dicotomia tra scienze della natura e scienze dello spirito rimane nella Wolff attiva più di quanto fosse per l'empirista Jung, che non aveva affrontato la questione né a livello di metodologia, né a livello di storia del pensiero filosofico. Preme comunque ricordare qui come, la Wolff ripercorra acutamente le posizioni junghiane dal citato *Saggio di esposizione della teoria psicoanalitica* (1913) all'*Energetica psichica* e come, sulla scia del ricordato passo conclusivo sull'opera intorno alla formazione del simbolo giunga a privilegiare tale momento della riflessione junghiana, sussumendo in esso la nozione di energia. « L'idea di energia - afferma la Wolff in chiusura del capitolo - non è solo un concetto scientifico, ma essa stessa un simbolo... Il simbolo dell'energia è... un simbolo puro, che esprime l'attività creativa della psiche, che oltrepassa la comprensione razionale » (p. 154 orig., trad. dello scrivente). Intendo qui solo sottolineare come, in un contesto filosofico-psicologico, l'autrice junghiana riprenda la formulazione del maestro (nell'*Energetica psichica*) e come, d'altra parte anticipi conclusioni derivanti dalla concezione energetica, che Jung avrebbe elaborato, come ho detto, negli studi sulla sincronicità. Si ricordi, ad esempio, quanto la Wolff scrive sulla sincronicità tra inconscio e conscio e sull'importanza di essa non solo per quanto riguarda l'aspetto funzionale, ma per l'aspetto della significatività.

Saranno le opere successive di Jung a sviluppare sempre più la pertinenza e pienezza di senso insite nelle immagini affioranti, nel decorso energetico, dall'inconscio.

Nel settimo capitolo della sua autobiografia, intitolato « Genesi dell'opera », Jung attribuisce maggior valore alla sua esperienza di conoscenza dell'alchimia che ad ogni altro approfondimento culturale ed esistenziale. È interessante seguire con le sue parole quanto accadeva intorno alla fine degli anni '20.

« Mi importava stabilire anche per la psicologia una uniformità simile a quella che nelle scienze naturali esiste come una generale energetica. Questo è quanto perseguii nel mio lavoro "Über die Energetik der Seele" (1928)... Occupandomi delle mie fantasie, cominciai a supporre che l'inconscio si trasforma o determina trasformazioni. Solo dopo che l'alchimia mi fu divenuta familiare capii che l'inconscio è un *processo*, e che la psiche si trasforma o si sviluppa a seconda della relazione dell'io con i contenuti dell'inconscio. Nei casi individuali questa trasformazione può essere seguita nei sogni e nelle fantasie; nella vita collettiva ha lasciato le sue sedimentazioni principalmente nei vari sistemi religiosi e nella trasformazione dei loro simboli. Attraverso lo studio dei processi individuali e collettivi di

trasformazione e grazie alla comprensione del simbolismo alchimistico, pervenni al concetto centrale della mia psicologia: il processo di individuazione » (p. 255). Gli anni successivi al 1928 segnano l'accostamento di Jung all'alchimia e alle religioni e filosofie orientali. Uno scritto fondamentale sono le *Riflessioni teoriche sull'essenza della psiche* (1946-1954), posteriori a *Psicologia e alchimia*, coevo a *La psicologia del transfert*. In esso Jung riflette sull'entità, sui limiti e le caratteristiche di inconscio e coscienza.

In un brano importante Jung scrive: « I nostri filosofi sono stati veramente saggi nell'evitare in un colpo solo tutte le complicazioni negando semplicemente l'inconscio. Qualcosa di analogo è successo anche ai fisici della vecchia scuola che credevano esclusivamente nella natura ondulatoria della luce e sono stati costretti a scoprire che esistono fenomeni inspiegabili se non si ipotizza l'esistenza di corpuscoli luminosi. Fortunatamente la fisica ha dimostrato allo psicologo di poter eludere anche un'apparente 'contradictio in adiecto'. Forte di tale esempio, lo psicologo può quindi affrontare la soluzione di questo problema contraddittorio senza la sensazione di sconfinare, con questa sua avventura, dal mondo delle scienze naturali. Non si tratta di emettere un'affermazione, bensì di abbozzare un modello, che, si spera, porrà il problema in termini più o meno utili. Un modello non dice che le cose stanno così, ma illustra semplicemente un determinato modo di considerare le cose » (p. 203).

Nel definire inconscio e coscienza Jung adotta una terminologia che rinvia alla dimensione delle immagini. Nel capitolo dedicato all'inconscio come coscienza multipla (p. 208) leggiamo: « L'ipotesi di luminosità multiple si basa da un lato, come abbiamo visto, sullo stato paracosciente di contenuti inconsci, dall'altro sull'incidenza di certe immagini che vanno considerate simboliche... » (sono le immagini oniriche) (p. 208). Qui Jung inizia a parlare dell'alchimia, come fonte di rappresentazioni simboliche, in particolare delle « scintillae »; « Gli alchimisti - afferma Jung - avevano compreso la natura psichica delle luminosità ».

« Anche l'intelletto umano è una scintilla ». Rifacendosi a Platone (per il concetto di *formae*) e a Paracelso, Jung, coglie negli archetipi oltre la numinosità: una luminosità. Jung cita anche Khunrath e Dorn, ma è Paracelso che domina, perché in lui il « *lumen naturae* » (« le scintille che brillano nella nera sostanza arcana ») si trasforma nello spettacolo del « firmamento interiore » e dei suoi « astra ». « Egli considera la psiche oscura come un cielo notturno disseminato di stelle, un cielo in cui i pianeti e le costellazioni stelle fisse sono rappresentati dagli archetipi in tutta la loro luminosità e numinosità. Il cielo stellato è infatti il libro della proiezione cosmica, del riflesso dei mitologemi, degli archetipi appunto. In questa visione astrologia e alchi-

mia, le due antiche rappresentanti della psicologia dell'inconscio collettivo, si danno la mano " (p. 213).

« Le luminosità multiple corrispondono a piccoli fenomeni della coscienza » dice Jung, che addita, con ricchi riferimenti culturali nella scolastica platonica e negli alchimisti la tradizione filosofica sostenitrice d'una così profonda introspezione psicologica nell'ambito della visione culturale.

Ma Jung non vuole produrre concordanze culturali. Nel capitolo su « Modello di comportamento e archetipo », infatti, espone con sintetici squarci le sue osservazioni sull'emergere delle immagini nella terapia e indica il divenire della forma come coincidente con una progressiva configurazione del senso (soprattutto nella convergenza verso il centro).

" Immagine e senso sono identici, e come la prima si forma il secondo si chiarisce. Alla forma non occorre propriamente nessuna interpretazione, essa rappresenta il suo proprio significato » (p. 221).

Jung conferisce all'immaginazione e alle immagini il ruolo di base del processo psichico. D'altra parte egli distingue, come si può capire dal brano su riportato, la pura forma, che è l'antitesi polare del puro istinto. « L'archetipo *non è soltanto immagine in sé, ma al tempo stesso anche dinamico*, che si manifesta nella numinosità, nella forza fascinatrice dell'immagine archetipica. La realizzazione e l'assimilazione dell'istinto non si verifica mai all'estremità rossa, ossia sprofondando nella sfera istintuale, ma soltanto mediante l'assimilazione dell'immagine che evoca al tempo stesso anche l'istinto, ma lo fa in forma completamente diversa da quella che incontriamo sul piano biologico... L'istinto ha due aspetti: da un lato viene vissuto come dinamica fisiologica, dall'altro le sue molteplici forme entrano come immagini e nessi d'immagini nella coscienza e dispiegano effetti numinosi che sono o sembrano essere in nettissima opposizione rispetto all'istinto fisiologico " (p. 229).

L'immagine assume così un ruolo notevole nella relazione tra conscio e inconscio. Essa è al tempo stesso emblema della visibilità e il limite di essa. « L'archetipo in sé non è percepibile - afferma Jung -, se lo è, ciò accade perché noi percepiamo la rappresentazione dell'archetipo ».

Ma, avverte Jung, aprendo un'ultima fase, ove compare un'ulteriore differenziazione, « le rappresentazioni archetipiche... non vanno scambiate con l'archetipo in sé... L'archetipo in sé è un fattore psicoide che appartiene per così dire alla parte invisibile, ultravioletta dello spettro psichico. Come tale non sembra suscettibile di coscienza » (p. 230).

Col termine psicoide (usato come aggettivo), come si sa, Jung indica qualcosa che è simile alla psiche, ma non è psichico. Perveniamo così alla radice della psiche, cioè all'unità di spirito (o psiche) e materia, a cui si può accedere solo allacciando la psicologia analitica

alla fisica, alla chimica, alla biologia. Paragonando la condizione dello psicologo a quella del fisico Jung invoca il ricorso al punto di vista archimedeo (non psichico, in questo caso), come l'unico che consenta di afferrare l'intreccio tra psichico e non psichico. « ...lo psichico, come fenomeno vitale, giace nell'alveo di una natura manifestamente non psichica. Benché noi percepiamo quest'ultimo solo come un dato psichico, vi sono motivi sufficienti per essere certi della sua realtà oggettiva. Ma questa realtà, trovandosi al di là dei limiti del nostro corpo, ci è resa accessibile principalmente soltanto da particelle luminose che colpiscono la nostra retina. La disposizione di queste particelle descrive un'immagine del mondo fenomenico, la cui natura dipende da un lato dalla costituzione della psiche appercipiente, dall'altro dalla struttura della luce trasmittente » (p. 245).

La luce stessa, a sua volta, presenta una struttura corpuscolare ed una ondulatoria. Da ciò Jung inferisce la rinuncia « a una descrizione causale della natura del consueto continuum spazio-temporale » e il ricorso a « invisibili campi di probabilità in spazi pluridimensionali ».

In tal modo risulta ribadita l'inestricabile compresenza d'una dimensione oggettiva della realtà psichica (che s'intende fino al non-psichico) e d'una componente soggettiva che incide sull'« immagine fisica del mondo ». In quegli anni Jung s'avvale non solo delle formulazioni precedenti di Heisenberg, ma anche dell'apporto, nutrito di stima profonda, dei fisici W. Pauli e P. Jordan, coi quali intrattiene una corrispondenza dal 1934 (con Pauli Jung elabora la parte relativa agli « aspetti scientifici e gnoseologie! » del problema dell'inconscio nel volume collettaneo di Pauli *Fisica e conoscenza* (1933-58, I ed. it. 1964, Boringhieri, Torino).

La conclusione stessa delle *Riflessioni*, donde ho tratto le testimonianze su ricordate, è stata vagliata da W. Pauli, del quale in nota Jung cita l'intervento. Al di là del livello metodologico, la conclusione delle *Riflessioni* costituisce un momento rilevante nell'ottica dell'indagine su parola e immagine soprattutto per quanto Jung prospetta intorno alla questione della sincronicità, intorno, cioè, all'attività di « fattori inconsci » che sfuggono alle nozioni di spazio e tempo e, conseguentemente, ad ogni osservazione basata sulla complementarità tra fisica e psicologia del profondo. Pur se con grande cautela, Jung s'avvia a restringere per la prima volta, proprio al culmine dello sforzo di teorizzazione sui rapporti tra fisica e psicologia analitica, il ruolo della concezione energetica nella comprensione della totalità della psiche.

Tralasciando il fondamentale *Aion* (1950-1951), nel quale viene ipotizzata una struttura del Sé fondata sull'analogia con la disposizione d'una formula chimica di struttura, non si può fare a meno di indicare come esito defi-

nitivo del pensiero di Jung il saggio su *La sincronicità come principio di nessi acausali* (1952) (22). È questa l'opera che affronta in modo radicale il rapporto tra psiche e materia, tra immagine e senso. Vi vedo, in particolare, uno spirito di continuità con le *Riflessioni sull'essenza della psiche*. Desidero a questo proposito riprendere quanto Jung aveva ivi affermato intorno al passaggio dall'immagine intesa come forma al senso:

« ...è un impulso oscuro quello che alla fine decide della configurazione, un a priori inconscio preme verso il divenire della forma... Immagine e senso sono identici, e come la prima si forma, così il secondo si chiarisce. Alla forma non occorre propriamente nessuna interpretazione, essa rappresenta il suo proprio significato » (23).

Lavorando intorno alla sincronicità, a cui aveva rivolto la sua attenzione dal 1925 (una delle prime formulazioni risale ai *Seminar! sull'analisi dei sogni*, I vol., 1929, p. 103, come si evince da Jung, *Letters*, I vol., a cura di G. Adler e A. Jaffé, Routledge and Kegan, 1973, p. 177, nota 4 relativa alla lettera di Jung a P. Jordan, del 10 nov. 1934), Jung entra, a mio parere, nel campo della plurideterminazione dei fenomeni psichici e inaugura così un approfondimento del principio d'indeterminazione di Heisenberg per quanto concerne il campo della psicologia analitica. Ma ciò che tocca da vicino il punto della mia indagine è quanto egli afferma sulla sincronicità come prodursi di eventi (ma anche di immagini e parole) che, pur non essendo legati da rapporto di causalità, sia situato nello stesso tempo e presentano uno stesso analogo contenuto significativo. La riflessione sulla sincronicità conduce innanzitutto Jung ad accantonare il riferimento alla fisica e privilegiare quello con la filosofia, da un lato, con la parapsicologia, dall'altro. Si noti, ad es., che egli si rifà a Schopenhauer, al quale fa risalire la prima anticipazione organica della nozione di sincronicità, e ad Alberto Magno; e, d'altro canto, che egli cita gli esperimenti telepatici e fa frequenti cenni al mondo dei << cosiddetti » fenomeni occulti, già affrontato agli inizi della sua pratica medica, ma ora potenziato da 50 anni di maturazione.

La sincronicità implica per Jung, l'abbandono dei concetti di forza e d'energia, perché la riduzione della distanza che caratterizza i fenomeni telepatici non è accompagnata da una riduzione corrispondente dell'effetto, ma del contrario. L'assoluta esenzione dalla causalità e dalle categorie di spazio e tempo induce dunque a ipotizzare la natura del tutto psichica dei fenomeni di sincronicità. Jung ne raccoglie una notevole quantità e varietà. Mi riferisco soprattutto ai fenomeni di percezione extrasensoriale, Jung suppone che indovinare carte a distanza non dipenda dalla visione fisica delle carte, ma dalla pura immaginazione, cioè dall'attivazione di archetipi. Viene pertanto ribadito il carattere dell'attività che forma l'immagine. Essa da questo punto di vi-

(22) C. G. Jung, « La sincronicità come principio di nessi acausali », in *La dinamica dell'inconscio*, op. cit.

(23) C. G. Jung, " Riflessioni teoriche sull'essenza della psiche », in *La dinamica dell'inconscio*, op. cit., p. 221.

sta figura come un « sapere » anteriore all'esperienza. Ma l'esempio più pertinente, a mio avviso, è costituito dal caso d'una paziente, raccontato da Jung nel saggio citato, a p. 467: « Una giovane paziente fece un sogno, in un momento decisivo della cura. Nel sogno essa riceveva in dono uno scarabeo d'oro. Mentre mi raccontava questo sogno, io stavo seduto voltando la schiena alla finestra chiusa. D'un tratto udii alle mie spalle un rumore, come se qualcosa bussasse piano contro la finestra. Mi voltai e vidi un insetto alato. Aprii la finestra e presi al volo l'insetto. Era l'analogia più prossima a uno scarabeo d'oro che si possa trovare nelle nostre latitudini, ossia uno scarabeide, una *Cetonia aurata*, il comune coleottero delle rose che evidentemente proprio in quel momento s'era sentito spinto a penetrare, contrariamente alle sue abitudini, in una camera buia >>. In tal caso la rappresentazione onirica e il processo esterno convergono.

Va detto a questo punto che Jung mantiene la massima prudenza al problema della sincronicità: l'immagine interna ed esterna non è, nel momento della sincronicità, necessariamente un fattore dotato di senso. E tuttavia, più della parola, ma meno del numero, inteso come fattore archetipico portatore d'ordine, l'immagine s'erge come luminosità dell'inconscio (o della realtà esterna) che sola consente l'acquisizione del senso.

All'inizio dell'ultimo decennio della sua vita Jung s'interroga ancora sull'attività immaginativa e sul rapporto tra psichico e ciò che non è psichico.

Dopo il saggio sulla sincronicità appariranno altri contributi fondamentali, tra i quali fa spicco il *Mysterium Coniunctionis* (1955), nel quale veniva ripreso il tema del rapporto tra psicologia analitica e alchimia. A riguardo Jung scriveva nell'autobiografia: « Nel momento in cui toccai terra, raggiunti allo stesso tempo i limiti di ciò che potevo afferrare scientificamente, il trascendente, l'archetipo in sé, su cui non si possono più fare affermazioni scientifiche » (24).

La ricerca di Jung si conclude proprio dinanzi alla realtà psichica più profonda da lui concepita, l'archetipo, solo in parte rappresentabile nelle immagini archetipiche. Quanto Jung ha « visto » e integrato nella coscienza è divenuto un portato che valica i confini della sua esistenza individuale, ed entra a far parte della vicenda storica e culturale della psicologia analitica. Jung ha tentato di penetrare nelle immagini, di scoprirne, con atteggiamento prudente, il possibile senso pertinente alla sua personalità, e di configurare il rapporto tra attività immaginativa e forme del sapere, aprendosi a discipline in via di grande sviluppo, come ad es. la fisica, e ad altre, per così dire, censurate, come l'astrologia e l'alchimia. Ne è nato un modello culturale, che può forse, senza enfasi, essere studiato come un esempio ricco e suggestivo nella storia della psicologia del profondo e del pensiero del Novecento.

(24) C. G. Jung, *Ricordi, sogni, riflessioni*, op. cit., p. 250.