

Appunti per una ricerca sul problema religioso nel pensiero di C. G. Jung

Edmondo d'Alfonso, Milano

Sommario

PARTE PRIMA

Jung e la religione, nel giudizio della critica - Fondamenti della ricerca.

PARTE SECONDA

L'individualità, chiave di volta del pensiero junghiano - La vocazione all'individualità - L'essenza dell'individualità - Individualità, archetipo del Sé, immagini archetipiche - Pluralità delle immagini archetipiche, unicità dell'archetipo - L'inconscio collettivo - Individualità e individuazione - Il processo di individuazione - Individualità, individuazione, sintesi degli opposti - Individualità e malattia dell'anima - Individualità e mondo sensibile.

PARTE TERZA

Le religioni, allegorie dell'individualità - Il significato dell'interpretazione allegorica delle religioni - Psicologia e Religione - L'umanesimo junghiano, religione romantica - Verità della religione junghiana - La diffusione della fede junghiana.

PARTE PRIMA

Jung e la religione nel giudizio della critica.

Il compito che ci siamo assunti nell'intraprendere questa ricerca è di esaminare l'opera di Carl Gustav Jung per appurare se sia possibile ritrovare in essa i lineamenti di una dottrina che possa dirsi a buon diritto appartenente al dominio della religione. La posizione di Jung a riguardo della religione ci sembra non sia mai stata chiaramente definita, ancorché da più parti — e con accenti diversi — si sia voluto giudicare del rapporto di Jung con la religione.

Nessuna luce su tale rapporto hanno recato coloro che si sono limitati ad accusare genericamente Jung di essere un mistico e di fare opera di religione, anziché di psicologia, per il solo fatto di essersi occupato di religioni e del rapporto dell'uomo con la religione.

Critiche del genere sono da considerarsi affatto superficiali e prive di ogni fondamento. Onde potere a buon diritto chiamare religiosa una dottrina, occorre prima avere definito cosa debba intendersi per religione, cioè quale ne sia l'oggetto e quali caratteri e proprietà esso debba possedere perché possa valere come divino; e poi verificare che la dottrina in esame verta intorno a un oggetto che abbia tali caratteri e tali proprietà.

Presso gli autori, invece, che hanno formulato giudizi tanto sommari nei confronti di Jung, sembra regnare la più desolante confusione circa il concetto stesso di religione.

L'opinione più diffusa — che di opinione si tratta, non di dottrina in alcun modo fondata — è che la religione consista nell'illusoria credenza in entità extramondane, alle quali si paga un tributo di preghiere e di riti, in cambio della loro benevolenza. Tale illusoria credenza sarebbe nata nell'uomo dal bisogno di ricevere protezione e soccorso nei pericoli dell'esi-

stenza e dal desiderio di perpetuare la condizione di dipendenza che è propria dell'infanzia. La religione sarebbe dunque un insieme di idee o credenze racchiuse nella mente dell'uomo, cui non corrisponde nulla di oggettivo; oppure, concedono alcuni, la scienza non ha alcuna possibilità di provare l'obiettiva realtà delle potenze divine, dei o demoni che siano, di cui si occupa la religione. Tale posizione di pensiero pretende, insomma, di restringere la religione nell'ambito della psicologia e di ridurre i contenuti dell'esperienza religiosa a contenuti psichici. È, dunque, per principio incapace di distinguere fra religione e psicologia e non si vede come possa, nonché intraprendere, anche solo proporsi il compito di discernere eventuali contenuti religiosi all'interno di una dottrina, quale quella di Jung, che si esprime nei termini della psicologia e della psicopatologia.

Solo apparentemente meno superficiale è la posizione di coloro che hanno creduto di identificare in questo o quell'aspetto del pensiero di Jung un contenuto religioso.

Fra questi, alcuni considerano Jung un « cristiano eterodosso » specialmente per la sua risposta al problema del male e per la sua concezione di un Dio che non è solo « il buon Dio ». Altri lo ritengono un convinto sostenitore delle Chiese, poiché annette decisiva importanza all'« atteggiamento religioso » nella terapia delle malattie psichiche; altri, infine, sostanzialmente un « ateo », poiché concede alla religione una funzione terapeutica e alle potenze divine una realtà solamente psichica.

La posizione più singolare è forse quella dei discepoli e sostenitori di Jung.

Coloro che si sono nutriti del suo pensiero, avendo il privilegio di vivergli accanto, e molti di coloro che hanno meditato le sue opere, sono pronti ad affermare ch'Egli fu un grande maestro di vita, il testimone esemplare di uno stile di esistenza inconfondibile. Eppure gli stessi sarebbero riluttanti ad ammettere che in tanto egli fu tale, in quanto un preciso

spirito religioso lo animava. Posti di fronte alla richiesta di indicare quale fede specifica sostenesse il Maestro è lecito supporre che le risposte sarebbero imbarazzate o evasive.

Certo, varie ragioni si potrebbero addurre per negare l'appartenenza di Jung a una specifica fede religiosa.

La prima è che Jung stesso si è rifiutato di dirsi assertore di una determinata religione, ovvero di una Weltanschauung, com'egli preferiva dire, perché amava piuttosto considerarsi lo psicopompo che aiutava, chi si rivolgeva alle sue cure, a ritrovare una sua propria fede personale.

La seconda è che Jung appare soprattutto il polemista pronto a denunciare la decadenza delle fedi della tradizione, del protestantesimo in particolare, e impegnato a indicare la via per intendere in modo nuovo e vivificante i grandi temi del Cristianesimo: l'imitazione di Cristo, l'Eucaristia, l'Assunzione della Vergine in cielo, il peccato originale, il demonio. Riformatore dunque, se si vuole, ma mai fondatore di una nuova fede. In questo senso lo hanno inteso anche uomini di chiesa, che hanno ravvisato nel suo pensiero una fonte a cui attingere nei tentativi di ristabilire le sorti di un Cristianesimo esangue. Si potrebbe aggiungere, come terza ragione, la più volte riaffermata « neutralità » di Jung nei confronti di tutte le fedi, che lo portava a riconoscere l'importanza dell'atteggiamento religioso per l'equilibrio psichico dell'uomo, ma mai a privilegiare una religione in particolare.

Si potrebbe infine rammentare che se una fede fu sostenuta da Jung, questa è da ravvisarsi nella scienza e nei dati dell'esperienza empirica; e che solo opera di scienza egli intese fare nelle opere raccolte a formare i suoi « Collected Works ». Eppure l'Autobiografia, dettata ad Aniela Jaffé e non inclusa — per espresso desiderio di Jung — nelle Opere Complete, ci offre un quadro tutt'affatto diverso; ci offre una chiave di lettura dell'intera opera di lui che è essenzialmente religiosa. Aniela Jaffé non

esita infatti a dire che questo libro contiene la « professione di fede » di Jung. Ma di quale fede propriamente si tratti resta ancora da scoprire.

La ragione principale della difficoltà a definire la posizione religiosa di Jung ci sembra risieda nel fatto che viene oggi considerata « religione » soltanto la credenza in potenze divine extramondane, che è propria delle religioni dell'antichità; e non viene riconosciuta la caratteristica di religioni alle fedi umanistiche moderne che ripongono, in una determinata « idea dell'uomo », il fine dell'esistere, il Sommo Bene; ciò per cui l'uomo è veramente uomo e la vita è degna di essere vissuta.

Non ci si avvede che le medesime caratteristiche di « sommo bene » e di « fine » sono, nelle religioni tradizionali, attribuite all'Altissimo, e che dunque quella particolare « idea dell'uomo » è potenza divina e vale per l'Altissimo; e l'intera concezione che fa dell'uomo l'essere supremo, fine ultimo e centro attorno a cui si muove l'intera natura, è una religione. A titolo d'esempio rammentiamo che tale ideale umano, tale « essenza dell'uomo », è stata riposta nella contemplazione e nell'attività del pensiero; ovvero nel lavoro e nell'accumulo delle ricchezze; o anche nell'uguaglianza fra gli uomini; e parimenti in una esistenza unica e singolare. Cosa poi in concreto significhi il vivere secondo intelligenza, o la produzione, o la singolarità deve divenire materia di indagine, perché tali concezioni ricevano contenuti precisi e non rimangano vuote formule. In ogni caso, ci preme sottolineare che quell'aspetto umano che viene divinizzato e assunto a fondamento di una religione umanistica, è sempre una idea, e va tenuto distinto dall'uomo in carne ed ossa e da ogni altra entità materiale. Anche il lavoro o le ricchezze, assunti a ideali di vita, sono entità ideali: non hanno nulla di sensibile (non van confuse con l'oro e gli opifici), ma sono idee che nelle concrete ricchezze e nelle fabbriche hanno la loro incarnazione.

Altrettanto dicasi del rapporto di uomo e di « idea dell'uomo ». L'ideale, che rappresenta il contenuto

della religione umanistica, deve stare in relazione con l'uomo, poiché questi possa trovare in esso la sua ragion d'essere. Anzi, se questo rapporto manca, l'uomo non è più uomo, è « alienato » dalla sua essenza, è altro da sé. Ma la relazione di uomo e « idea dell'uomo » è pur sempre relazione di una entità sensibile con un puro intelligibile: cioè relazione fra due realtà radicalmente distinte.

Tornando a Jung, nei confronti di coloro che lo hanno definito un « cristiano eterodosso », oppure un « ateo », vanno fatti valere due principi. Il primo vuole che non si dia una versione « ortodossa » e altre possibili versioni « eterodosse » di una medesima religione. Ogni religione è una, immutabile e immodificabile. Ogni sua parte è in relazione necessaria con le altre e con l'intero. Mutare un particolare significa mutare l'intero. Non esistono, dunque, eterodosse, cioè versioni di una religione che differiscano dall'originale in alcuni particolari. Ogni presunta eterodossia è da ritenersi una nuova religione. Il secondo principio vuole che non si dia « ateismo », poiché la religione è una dimensione del reale, una « regione » dell'essere, e dunque non è dato di uscire dalla religione, come non è dato di evadere dalla realtà. Coloro che fin dall'antichità vennero reputati « atei », in tanto erano negatori degli dei tradizionali e li consideravano rifugio della superstizione e dell'ignoranza, in quanto opponevano ad essi l'ideale del « vivere secondo intelligenza », cioè una fede umanistica, una diversa religione. Atea, dunque, può dirsi qualunque religione, ove la si giudichi da un punto di vista che non è il suo, ossia la si misuri con il principio di una diversa religione. Questo è l'unico significato possibile dell'ateismo. Jung dunque non può essere a rigore considerato né un eretico né un ateo, quale che sia la sua concezione del divino.

Ma non può essere considerato neppure « religioso » semplicemente perché ha considerato la religione un fattore terapeutico. Religioso è colui che è unito a Dio, comunque Dio lo si concepisca, ideale umano o

potenza divina trascendente l'uomo; e religione è ciò che in Dio ha il suo principio e il suo fine. Ogni altra finalità è estranea alla religione, compresa quella di essere garanzia di equilibrio psichico e medicina dell'anima.

Jung è religioso, e profondamente religioso a nostro giudizio, ma per tutt'altro motivo: per essersi fatto assertore di una religione che ripone nell'individualità la ragione suprema dell'esistere, e rientra quindi nel novero delle moderne religioni umanistiche. Cosa in concreto sia « individualità », quali contenuti la definiscano e la determinino, è ciò che costituisce oggetto della successiva ricerca.

Fondamenti della ricerca.

Prima di rivolgerci allo studio dell'opera di Jung per verificare se possa in essa ravvisarsi il nucleo di un pensiero religioso, dobbiamo preliminarmente porre in chiaro su quali principi fonderemo la nostra indagine.

Innanzitutto, che cosa debba intendersi per religione. Il comune modo di vedere intende il vero quando ravvisa la religione ovunque si avverta la presenza di un contenuto che vale come il più degno, di un bene che è quello supremo: un contenuto che può essere un ente sopramondano, ovvero una realtà immanente all'uomo.

Nell'un caso e nell'altro trattasi peraltro di un contenuto che non ha nulla di sensibile, è una pura entità intelligibile, e ciò importa una prima essenziale distinzione: di contenuti sensibili, spazio-temporali, quali gli oggetti della natura, uomo compreso, in quanto corpo e psiche; e di contenuti intelligibili, quali gli enti della matematica, le potenze divine, gli ideali.

Tale contenuto intelligibile è peraltro unito in un rapporto irresolubile con la totalità della natura, e in tanto è riconosciuto come divino, in quanto è fondamento della natura, è la condizione del suo esistere. In questo senso il divino è il Signore della natura, il Creatore.

Ma come la natura non può pensarsi se non nel rapporto col suo Principio, parimenti il Signore della natura non può pensarsi se non nell'unione con la natura. In questo senso il Signore della natura è incarnato nella natura, ed essa è la sua manifestazione, divina epifania.

Tutta la natura è incarnazione del divino, anche se esso risplende « in una parte più o meno altrove ». Così alcuni enti della natura, piante, animali, uomini, montagne, fiumi, astri, potranno incarnare eminentemente il divino, a preferenza di altri. Nell'unione col loro Signore, l'uomo e l'intera natura trovano la salvezza, la redenzione. Vivono nel tempo, ma partecipano dell'eterno; sono esseri sacri, incarnazioni del divino: « ego dixi, dii estis ». Il divino, il sacro, è una regione dell'essere, una di-mensione del reale, irriducibile a qualunque altra di-mensione della realtà: la morale, il diritto, l'arte, la scienza della natura.

Uno è il Divino nel suo concetto, ma plurime possono essere le potenze divine in cui si attua. In realtà plurime sono le religioni e l'una non è riconducibile all'altra. Individualità assolute, in sé chiuse e perfette, senza possibilità di accesso l'una all'altra, le religioni sono tutte vere, cioè tutte reali: e nell'affermare ciò il pensiero non si involge in contraddizione alcuna, in quanto esse sono diverse, non contrarie. Ogni potenza divina è una religione, senza riguardo al fatto che si tratti di un « ideale umano », come nelle fedi umanistiche, o di una potenza extramondana, come nelle religioni della tradizione. Anche nelle fedi umanistiche la « essenza umana », che vale come il Divino, si manifesta, si unisce alla natura e assicura la sua redenzione.

La sfera del sacro è realtà assoluta e ogni tentativo di ridurla ad altro, a prodotto psicologico, sociologico, economico, politico, e simile, è da respingersi.

In particolare è da respingere la posizione che pretende di ridurre le potenze divine a idee racchiuse nella mente dell'uomo, prodotte dal bisogno o dalla

paura: posizione che riscuote credito negli ambienti della psicanalisi e della psichiatria. Tale posizione mena vanto di essere scevra da « pregiudizi metafisici » e in realtà si fonda su un presupposto metafisico, quello della vecchia metafisica dualistica, che afferma: il conoscere è altro dall'essere, le idee sono altro dalle cose reali; il conoscere non attinge mai la realtà quale è in se stessa, ma solo l'immagine del reale quale è racchiusa nella mente dell'uomo. L'uomo deve appagarsi del «fenomeno»: la « cosa in sé » gli è preclusa. Conclusione scettica che necessariamente discende dalla premessa dualistica dell'alterità di essere e conoscere.

Corollario di tale posizione è che soggetto del conoscere sia l'uomo, chiuso nella cerchia della sua soggettività o coscienza, oltre il quale sta il mondo inconoscibile della realtà. Racchiuse nella sua mente sono le idee del divino; con lui nascono e con lui muoiono. Se siano il riflesso di una realtà divina oggettiva non è dato sapere; miglior partito, per una scienza consapevole dei suoi limiti, è ignorare ciò che va oltre il mero dato soggettivo.

Respingere argomentatamente tale posizione, che rende impossibile ogni scienza e riduce il sapere a sapere di apparenze, va oltre i limiti di questo lavoro. C'è però chi lo ha fatto in maniera esemplare, e a quelle opere rinviemo il lettore (1). Noi ci limiteremo ad enunciare i punti fermi che discendono dal superamento della metafisica dualistica e restituiscono agli oggetti della religione realtà assoluta.

1) Ci riferiamo all'opera monumentale che è alla base di questa ricerca: 3. Minozzi, Introduzione a "lo studio della religione", Firenze, Vallecchi, 1970; e, in particolare, alla Sezione Prima di essa. Per il superamento del dualismo di essere e conoscere si veda anche, dello stesso Autore: Saggio di una teoria dell'essere come presenza pura, Bologna, Il Mulino, 1960.

Soggetto del conoscere non è la coscienza psicologica, che ha soli contenuti sensibili ed è l'insieme dei sentimenti, dei ricordi, delle sensazioni, degli impulsi, dei desideri, che sono propri dell'io individuale. Soggetto del conoscere è la coscienza assoluta, che è l'orizzonte infinito che abbraccia la totalità del reale, gli oggetti intelligibili e quelli sensibili, include le coscienze individuali, ed è puro «vedere»: non possiede immagini « soggettive » del reale, ma intenziona

direttamente la realtà. La realtà è presente alla coscienza cosf intesa nella sua totalità e nella sua assoluta verità. Nulla è « esterno » alla coscienza: non esiste dualità di enti conosciuti ed enti reali, ma conoscere è identico e coestensivo ad essere. Non esiste una « sensibilità », come facoltà dell'uomo di conoscere le cose. Sensibilità è la cosa percepita stessa, è quella sfera di contenuti dell'esperienza che si distinguono per la proprietà di essere spazio-temporali, e di mutare. Tali sono gli oggetti della natura. Sensibilità coincide dunque con la totalità della natura, o mondo sensibile. Non esiste un « intelletto », che sia un modo soggettivo, e quindi fittizio, arbitrario, di apprendere gli intelligibili, le idee. Intelletto è la sfera degli oggetti « intelligibili », coincide con l'insieme dei contenuti dell'esperienza che non sono spazio-temporali, non mutano (si pensi agli enti della geometria) e la cui caratteristica è l'immutabilità. La loro totalità è il mondo intelligibile, o spirito.

L'intelligenza, riguardata come attributo dell'uomo, è nozione psicologica, e i suoi contenuti, a dispetto del nome, sono tutti sensibili, non intelligibili. Tutto l'uomo, non solo in quanto corporeità, ma in quanto psichicità, è realtà sensibile, appartiene alla natura, ed è quindi oggetto, non soggetto del conoscere.

Mondo sensibile e mondo intelligibile, natura e spirito, stanno in una relazione irresolubile di mutua implicazione: non si da esperienza sensibile che non sia al tempo stesso esperienza dell'intelligibile; e non si da esperienza di un intelligibile cui non corrisponda l'esperienza di un contenuto sensibile. Ciò vale affermare che gli oggetti intelligibili sono sempre incarnati nella realtà sensibile, e ogni dato sensibile in tanto è conosciuto in quanto è connesso con un intelligibile. E poiché conoscere vale essere, si dovrà dire che il mondo sensibile in tanto è, in quanto ha nei mondo intelligibile il suo fondamento, o il suo principio, il suo significato, che è lo stesso. Non esistono, dunque, fatti « bruti », che non siano

anche idee: ogni contenuto dell'esperienza è sempre per un lato un dato sensibile e per l'altro un dato intelligibile.

In particolare, non esisterebbe esperienza della spazio-temporalità, e quindi non esisterebbe una « natura », se ciò che trascorre non venisse appreso in relazione a ciò che non trascorre e ciò che muta non risultasse tale a confronto con una realtà immobile e immutabile (2): **un unico atto, indivisibile, apprende la natura e il suo principio intelligibile.** Dire natura è, dunque, dire al tempo stesso Principio della natura, condizione del suo esistere. Nei termini cari alla tradizione, dire natura è dire al tempo stesso il Signore della natura, il Creatore; l'esperienza dell'una è inseparabile dall'esperienza dell'altro. Siamo così venuti a riallacciarci a quanto avevamo preso a dire all'inizio, a proposito di ciò che debba intendersi per « religione ». Intendevamo fissare un criterio per individuare ciò che appartiene alla religione e distinguerlo da ciò che appartiene ad altre « regioni » della realtà. Possiamo ora concludere affermando che altro criterio non esiste se non l'analisi dei contenuti: e ove si presenti un contenuto che vaie come il supremo, comunque lo si chiami, principio dell'esistere o fine della vita, senso dell'esistenza o salvezza dell'uomo, esso appartiene alla religione, è potenza divina, trascendente o immanente che sia. Ad esso va riconosciuta assoluta realtà e verità.

PARTE SECONDA

L'individualità, chiave di volta del pensiero junghiano.

« Supremo scopo della vita è per l'uomo diventare la sua vera essenza » (3). Così Jolande Jacobi sintetizza ciò che Ella considera — e a ragione — la « chiave di volta » del pensiero del Maestro, il « nucleo centrale » del suo insegnamento, l'« idea-guida » di tutta la sua opera. Egli stesso, del resto, confes-

(2) « Perché, infatti, sia possibile l'esperienza del tempo, e gli oggetti possano stare tra loro in rapporti temporali, essere prima o dopo o nello stesso tempo di altri, è necessario che vi sia, a fondamento, nella coscienza qualcosa di in-temporale, che non dura, non si estende temporalmente e che con la sua presenza determina la distinzione ed il rapporto dei momenti del tempo e, proprio in quanto non prende posto nella successione, la rende sperimentabile ». Lo stesso vale per il movimento, « il quale può altrettanto poco esistere ed essere percepito per se stesso, che non se ne avrebbe alcuna apprensione, se non vi fosse a fondamento la esperienza di un essere immobile e immutabile ». Cfr. B. Minozzi, Introduzione allo studio della religione, op. cit., pp. 208-209 e p. 219. Per una dimostrazione della identità di natura e spazio-temporalità, che qui è data per presupposta, cfr. ibidem, pp. 110-11.

(3) J. Jacobi, The way of Individuation (1965), London, Hodder & Stoughton, 1967, pp. 61 e 117.

sava nel testamento spirituale dettato ad Aniela Jaffé: « Tutte le mie opere sono in relazione a questo unico tema » (4).

Si è spesso affermato che l'opera di Carl Gustav Jung manca di unità e di sistematicità, a differenza di quella di Sigmund Freud. In realtà si è confuso la forma letteraria dell'opera (un fatto del tutto inessenziale, estrinseco), con la sua struttura concettuale, la sua essenza.

È vero che Jung non ci ha lasciato un'opera in cui la forma della trattazione renda evidente l'intrinseca unità e sistematicità del suo pensiero. Ma ciò non significa che la sua dottrina, diffusa in una grande varietà di scritti, estesi e brevi, manchi di unità e di coerenza.

Ove si legga l'opera di Jung badando non all'estrinseco ma all'essenza, si scoprirà che tutto l'argomentare si diparte e si articola da un solo nucleo centrale e questo verte appunto intorno al tema dell'essenza **dell'uomo**.

Il Cristianesimo era per Jung una verità incapace oramai di accendere gli animi. Fin dalla prima fanciullezza aveva sperimentato la inanità di una catechesi che gli suscitava soltanto una « noia mortale », mentre si sentiva portatore di una verità che i sogni profetici dell'infanzia gli avevano fatto intravedere. Gli anni dal 1912 al 1916 lo metteranno a diretto confronto col « Dio vivente » e saranno esperienze terribili. Le opere che seguiranno avranno tutte le loro radici in quel quinquennio e saranno intese a un medesimo fine: 1) insegnare agli uomini a reggere al confronto col Dio vivente, senza rimanerne distrutti: e sarà **l'aspetto psicoterapeutico** della sua opera; 2) farsi assertore della nuova verità che lo ha folgorato come Saulo sulla via di Damasco; e sarà **l'aspetto religioso**, nella veste di un umanesimo che ripone nella « individualità », come « pienezza » dell'umano, lo scopo supremo dell'esistere: « il posto della divinità sembra occupato dalla totalità dell'uomo » (5).

L'uno aspetto interferisce con l'altro, nel senso che la psicopatologia riesce a dire « sano » e « malato »

(4) C. G. Jung, *Memories, Dreams, Reflections*, London & New York, 1961, p. 206; trad. ital.: *Ricordi, sogni, riflessioni*, Milano, Il Saggiatore, 1965, p. 235.

(5) C. G. Jung, *Psychology and Religion* (1937), *Coli. Works*, voi. XI, p. 82; trad. ital.: *Psicologia*

e Religione, Milano, Ediz. di Comunità, 1962 (2. ed.), p. 124).

solo in riferimento a quel principio religioso ed etico; né si vede come potrebbe essere altrimenti. Finché si resta nel campo puramente descrittivo della **psicologia**, non è necessario uscire dal campo della scienza naturale per descrivere fenomeni nella loro concatenazione e reciproca subordinazione. Ma quando si entra nel campo della **psicopatologia**, ove bisogna agire e per agire occorre valutare, cioè sapere cosa è sano e cosa è malato, ci si accorge che per dire « sano » e « malato » bisogna necessariamente fare ricorso ad un principio che non appartiene alla scienza naturale, ma è principio che afferma ciò che nell'azione va negato come male affinché il bene si affermi.

Ora, ciò che nella sfera dell'azione è principio della distinzione di bene e di male, è in se stesso l'Assoluto, l'Altissimo delle religioni tradizionali o l'essenza dell'uomo nelle moderne fedi umanistiche. Andando, dunque, a ricercare, nell'opera di Jung, la ragione per cui gli uomini si ammalano, diventano neurotici o psicotici, ci imbatteremo necessariamente in un principio etico-religioso che ad un tempo fonda la sua psicopatologia e la sua religione. Risale al 1913 la prima lucidissima introduzione di questo principio, nel saggio « Psicoanalisi e nevrosi ». La predisposizione nevrotica — vi si legge — è anteriore ad ogni psicologia. Non esiste una etiologia psichica della nevrosi. I disturbi nevrotici sono fenomeni concomitanti, non sono la causa della nevrosi. Tale causa appartiene all'ordine ideale, non a quello psichico, e consiste **nell'essere destinati non all'adattamento al mondo (al « collettivo »), ma a compiti e scopi di natura altamente individuale** (6). Questa assoluta **individualità**, non meglio precisata al momento, costituisce dunque sia la vocazione suprema dell'uomo, sia la cagione della malattia mentale.

Abbiamo altrove analizzato in esteso come la vocazione all'individualità sia alla base della psicopatologia junghiana. Intendiamo perciò in questa sede

(6) C. C. Jung, *Psychoanalysis and neurosis* (1913), CW. IV, p. 249.

restringerci ad approfondire il significato dell'individualità, come « scopo della vita », bene supremo.

La vocazione all'individualità.

La vocazione all'individualità si manifesta assai precocemente in coloro che ne sono gli eletti. Il « signum electionis » si manifesta in una particolare predisposizione del carattere, anteriore ad ogni sviluppo della personalità, che rende difficile l'adattamento alle comuni funzioni dello sviluppo. Persino la funzione nutritiva può esserne disturbata, e l'infante nato sotto il segno dell'individualità può trovare difficoltà a fruire del seno materno.

Una accentuata « sensibilità » psicologica rende difficile l'adattamento sociale e l'accettazione dei compiti della esistenza ordinaria a chi è chiamato ad assolvere compiti « altamente individuali ». Ma se da un lato l'individualità chiama ad una esistenza singolare e diversa, dall'altra la famiglia, la società, l'ambiente impongono la propria legge, che è legge comune ai più, legge collettiva, alla quale anche gli uomini-individui debbono inizialmente piegarsi.

Il conflitto fra esistenza di tipo collettivo e esistenza individuale resta latente per tutta la prima metà della vita. È il periodo in cui l'individuo accetta le regole del vivere comune ed acquista un suo spazio nella società: riceve l'educazione comune, forma una famiglia, inizia un lavoro, intraprende una carriera. Per lo più accade che l'uomo a tal misura si arrenda alla logica della società in cui vive, ai cosiddetti « valori collettivi », da divenire totalmente immemore del suo destino individuale.

Ormai pensa con la mente di tutti, agisce secondo il costume corrente, gli stessi modelli di riferimento culturale, che muovono la società, guidano a sua insaputa anche le sue azioni.

Ciò che meglio caratterizza questa sua resa alla condizione umana ordinaria, in questa epoca, è **la perdita di ogni contatto col mondo dell'istinto**, che è il tratto distintivo della società illuministico-borghese.

(7) C. G. Jung, *The undiscovered Self (Present and Future)*, (1956), CW. X, p. 291; tr. it: *Presente e futuro*; in: *Realtà dell'anima*, Torino, Boringhieri, 1963, pp. 245-46.

A mano a mano che l'uomo dell'illuminismo, progenitore dell'uomo contemporaneo, prendeva possesso della natura, « si ubriacava di ammirazione per la propria scienza e per il proprio potere, e sempre più profondo si faceva in lui il disprezzo per ciò che è puramente naturale e casuale, ossia per il dato irrazionale - ivi inclusa la psiche oggettiva, che è tutto ciò che non è consapevolezza » (7). Il trionfo della Ragione ha però portato a una dissociazione nell'uomo: è il divorzio fra intelletto e natura, fra conoscenza e fede, che equivale ad una unilaterale sopravvalutazione dell'intelletto e ad una negazione della sfera « naturale », che è tutt'uno con la psiche oggettiva, intesa come la sede degli impulsi profondi, l'istinto creativo artistico e l'istinto religioso.

Chiuso in una fede nei poteri della ragione, l'uomo ha così perso il radicamento profondo alla natura, che racchiude il segreto di ogni destino individuale, e non ha altra alternativa che lasciarsi guidare dal costume e dagli orientamenti collettivi.

Tutto ciò non avviene però impunemente. La natura negata prende la sua rivincita, e non avendo accesso all'umano attraverso la via della consapevolezza, irrompe entro l'umano e ne prende possesso, generando disturbi che a livello individuale hanno gradi diversi di intensità, che vanno dalla nevrosi alla psicosi, e a livello sociale possono ingenerare disordini, che vanno dai conflitti fra i gruppi, ai rivolgimenti istituzionali, ai conflitti fra le nazioni. Il momento della resa dei conti sopraggiunge per l'uomo individuale in quel delicato momento in cui il raggiungimento dei « fini sociali » è compiuto e l'arco della vita volge verso i « fini culturali »: la conquista del « senso della vita » e la preparazione alla morte.

Per lui, l'insorgenza dei disturbi causati dal divorzio con la « natura », che è la psiche oggettiva, ha il significato di una « chiamata », l'ultimo appello alla sua originaria « vocazione ». A questo punto la rinuncia alla « hybris » dell'intelletto, per cedere all'invito che gli giunge dal profondo, dal « demone » interiore,

dal « regno delle madri », si impone come « scelta morale ».

Lo attende un cammino che è periglioso e difficile, pieno di incognite e di rischi mortali, perché il segreto del suo destino individuale è bensì inscritto nella natura, ma difficile da decifrare; è un tesoro « difficile da raggiungere » perché vigilato da divinità divoratrici, che rendono incerto l'esito della vicenda. C'è chi in questo cammino si perde e resta vittima della psicosi. Ma rinunciarvi significa rimanere una mera accidentalità, cui l'immortalità è negata: « chiunque prende la strada sicura è come se fosse morto » (8).

L'individualità è dunque quel bene supremo che distingue l'uomo dal non uomo; è ciò per cui l'uomo può veramente dirsi immortale e la vita degna di essere vissuta. Al di fuori di essa è la pura esistenza animale.

(8) C. G. Jung, Ricordi, sogni, riflessioni, tr. it. cit., p. 332.

L'essenza dell'individualità.

Non è completo né intero l'uomo quale si sviluppa nella prima metà della sua vita, cioè nella fase del suo sviluppo sociale. La società lo costringe a sacrificare una parte di sé, del suo organismo psichico, e a far valere soltanto quella parte che è « utile » agli scopi sociali. In **questa** società occidentale è **utile** sviluppare, delle quattro funzioni di cui la psiche è capace (intelligenza, sentimento, intuizione, sensazione), soltanto l'intelligenza. Le altre rimarranno rudimentali e arcaiche, nel senso che sarà reso precario all'individuo l'accesso alla realtà dei sentimenti, delle intuizioni, delle sensazioni e la realtà per lui fruibile sarà estremamente diminuita e impoverita. Questa stessa società privilegia, dei due tipi di atteggiamento possibili, l'estrovertito e l'introverso, quello estrovertito, che giova ai rapporti competitivi su cui si basa la dinamica sociale e la lotta per il potere. L'introversione, che è propensione per gli oggetti interni, autoriflessione e distacco dall'esteriorità, viene scoraggiata e punita, quindi sacrificata.

Uguale sorte riceve la funzione di rapporto con i propri contenuti profondi, l'« anima », che è nell'uomo l'aspetto femminile della sua personalità e che dovrebbe aiutare l'lo a entrare in relazione con il mondo della « natura » — la psiche oggettiva — e mediarne i messaggi, renderglieli accessibili. Il sacrificio dell'anima taglia i ponti con la natura e disancora l'uomo dai suoi ancoraggi profondi, dal suo radicamento alla natura: recide i legami fra lo e istinto e lascia i due poli della relazione irrelati e nemici. La società, questa società, mentre costringe l'uomo al sacrificio dell'anima, lo incoraggia a sopravvalutare, e a sviluppare oltre il segno, la sua funzione di rapporto con l'esteriorità, col sociale, la sua facciata sociale, la « persona ». Al punto che l'uomo finisce per credere di essere ciò che appare, di essere nient'altro che il suo ruolo sociale. In realtà è soltanto un *dimidiatus vir*, in cui l'esteriorità è padrona, e il costume, la moda, il « si dice », le attese collettive hanno la meglio sulle esigenze della sua vera essenza. L'istintività è bandita e con essa il complesso di atteggiamenti, impulsi, desideri, inclinazioni, sentimenti che pur fanno parte dell'uomo, ma che questa società ha farisaicamente disconosciuto e bandito. Così l'uomo è costretto a rinnegare tutta questa parte di sé, a fingere di non possederla e a respingerla ogni volta che gli si ripropone. Ma questa resta come sua dannazione che « sempre di nuovo » è alle soglie della coscienza e urge per venire alla luce. È la sua « ombra », nel duplice senso che è inseparabile da lui, ed è il suo lato tenebroso.

Ma un uomo « che non è passato attraverso l'inferno delle passioni, non le ha mai superate: esse continuano a dimorare nella casa vicina, e in qualsiasi momento può guizzare una fiamma che può dar fuoco alla casa stessa. Se rinunciamo a troppe cose, se ce le lasciamo indietro, e quasi le dimentichiamo, c'è il pericolo che ciò cui abbiamo rinunciato o ci siamo lasciati dietro le spalle, ritorni con raddoppiata violenza » (8 b). L'uomo dimezzato è dunque colui che per essersi

(8b) C. G. Jung, Ricordi, sogni, riflessioni, tr. it. cit., p. 310.

fatto schiavo del « mondo », ha rinunciato alla completezza, ed è un uomo che ha sviluppato l'intelligenza, ma è estraneo al mondo dei sentimenti; è proiettato al di fuori di sé, ma non riesce a raccogliersi per riflettere su se stesso; ha un ruolo sociale, una facciata, forse estremamente rispettabili, ma è privo di profondità, non ha contatti con la propria interiorità; è « educato » e « civile », ma si porta addosso una carica di istintività, potenzialmente esplosiva, tanto più pericolosa quanto più sconosciuta e abbandonata a se stessa.

L'uomo intero o totale è colui che vive nel mondo ma non si è arreso al mondo; non ha rinunciato alla sua individualità e perciò persegue la sua « completezza »: sviluppa tutte le funzioni psichiche, non soltanto l'intelligenza, ma il sentimento, la sensazione, l'intuizione; tempera la estroversione verso il mondo esterno, con l'introversione verso i propri contenuti inferiori; ha un ruolo sociale, ma affida alla propria anima femminile il compito di guidarlo entro i segreti del mondo inferiore. Conosce il proprio fondo oscuro ed empio, le richieste istintive della propria natura, e sa che la liberazione dalle ambizioni e passioni che ci legano al mondo sensibile passa attraverso « l'adempimento sensibile delle richieste istintive piuttosto che attraverso la prematura rimozione di esse governata dalla paura » (9). E in tanto è capace di questo equilibrio, in quanto ha fede nella superiore razionalità della natura che gli si rivela attraverso il linguaggio cifrato del simbolismo onirico; accoglie questo come manifestazione della volontà divina, e perciò lo riguarda religiosamente, pone ogni cura nel decifrarlo, e ne trae indicazioni per l'orientamento della propria vita. L'uomo intero è colui che ha dimesso la « hybris » dell'intelletto e si affida al divino volere che è in lui. A lui è riservata la « divina prerogativa », l'« indescrivibile esperienza » di essere come un fanciullo, « abbandonato ed esposto a tutto, eppure divinamente potente » (10).

(9) C. G. Jung, Commentary on « The secret of the Golden Flower » (1929), CW. XIII, p. 8.

(10) C. G. Jung, The Psychology of the Child Archetype (1940), CW. IX/1, p. 179.

A livello biologico e psicologico ogni uomo si sviluppa secondo un piano che è ad un tempo universalmente umano e inconfondibilmente individuale. Così è a livello di destino. Ogni esistenza può incarnare una versione, che sia unica e irripetibile, del destino universale dell'uomo. Prendere coscienza del proprio destino particolare, rifiutare i modelli di esistenza proposti dalla collettività, trovare in se stessi le linee guida della propria esistenza: in ciò consiste l'individualità per ciò che è unicità. La condizione perché ciò si realizzi è che la guida dell'esistenza sia affidata al divino volere che si rivela nel profondo, attraverso il linguaggio delle immagini psichiche. Solo facendosi natura, docile come la natura al divino volere, anche l'uomo può partecipare della infinita varietà del reale, e godere quindi di un destino irripetibile e unico.

Al di fuori della divina invenzione creatrice, all'uomo non resta che modellare la sua vita sugli schemi del comportamento sociale, che riducono all'identico ciò che poteva essere diverso, rendono statisticamente prevedibile ciò che dovrebbe essere imprevedibile e costringono alla monotonia della vita del gregge quella che dovrebbe essere la divina avventura dell'esistere. Tale è la sorte dell'uomo-massa, « che non sa più cosa sia l'umano e ha perso la propria anima » (11).

(11) C. G. Jung, *Psychology of the transference* (1946), CW. XVI, p. 321; tr. it.: *La psicologia del transfert*, Milano, Il Saggiatore, 1961, pag. 174.

Individualità, archetipo del Sé, immagini archetipiche.

L'individualità, come principio e scopo dell'esistere, non ha nulla di sensibile, è pura norma ideale. Jung la chiama il Sé, l'uomo totale, l'Anthropos, l'uomo interiore, l'uomo eterno, che è modello di vita per l'uomo terreno. Per questo non aver nulla di sensibile, il Sé è detto anche « archetipo ». Ma se uno è il Sé, molteplici sono le raffigurazioni psichiche, e quindi sensibili, del Sé, che Jung chiama « immagini primordiali » o « immagini archetipiche ». Esse sono ciascuna una raffigurazione sensibile di un aspetto del Sé. Per questo carattere di rappresen-

tare il Sé, ma mai compiutamente, per l'impossibilità del sensibile di esprimere compiutamente l'intelligibile, le immagini archetipiche sono anche dette « simboli del Sé ».

« Simbolo », dunque, per Jung è diverso da « metafora », e sta per « raffigurazione », « figura », « schema » del Divino.

Talvolta, peraltro, Jung usa « simbolo » anche per denotare particolari enti della sensibilità con cui il Divino si unisce. Non raffigurazioni, dunque, ma incarnazioni della potenza divina: così il serpente, la vacca, i sacri lingam, statue e oggetti sacri, e così via.

Pluralità delle immagini archetipiche, unicità dell'archetipo.

Uno è l'archetipo, molteplici le sue « figure ». Questo vale per ogni potenza divina. Ogni archetipo divino, in sé uno e puro intelligibile, si dirompe, al contatto con la psiche, in una pluralità di rappresentazioni sensibili, ciascuna delle quali ne illustra un aspetto, una proprietà. Non si può quindi ricondurre — come parrebbe essere in Jung — ciascuna immagine archetipica ad un distinto archetipo, bensì sussumere sotto il medesimo archetipo la molteplicità delle immagini che vi fanno riferimento. Si dovrà dunque dire che per ogni religione una è la potenza divina, ovvero uno è l'archetipo, e molteplici le sue figure.

In Jung, solo il Sé è l'archetipo, e tutte le immagini sono sue figure. Parlare dell'archetipo dell'anima, dell'archetipo dell'ombra, dell'archetipo del puer, dell'archetipo del Saggio, è solo un modo improprio di far riferimento a particolari aspetti dell'unico archetipo, che è l'archetipo del Sé.

L'inconscio collettivo.

Potenze divine, puri intelligibili, sono da ritenersi gli archetipi, e non prodotti di una comune psiche inconscia che Jung — com'è noto — chiama inconscio collettivo. Tutto ciò che è psichico, cioè sensibile, non può produrre l'intelligibile: la relazione di sensi-

bile e intelligibile, di natura e spirito, è quella che abbiamo tentato di delineare all'inizio di questo lavoro, ed implica l'irriducibilità di uno dei due termini all'altro.

Riconoscere, peraltro, la natura intelligibile dell'archetipo avrebbe significato rendere privo di contenuto e quindi inesistente l'inconscio collettivo, che invece è nozione — per quanto insostenibile sul piano speculativo — che svolge una funzione importante nell'economia del pensiero junghiano. Perciò Jung, quando si è trovato a dover distinguere tra « archetipo » e « immagine archetipica », che è la distinzione stessa di ente intelligibile ed ente sensibile, ha preferito rifugiarsi dietro le parole e lasciare irrisolto il problema della natura dell'archetipo. Chiamandolo, infatti, « psicoide » (quasi-psichico), ha creduto di poterlo relegare in una sorta di limbo né sensibile, né intelligibile, che in realtà non esiste. L'ipotesi di una comune psiche inconscia, se non è pensabile come fondamento degli archetipi, non è neppure necessaria a spiegare la ricorrenza delle medesime immagini archetipiche nella psiche di individui diversi, in tempi e luoghi diversi, (sempre che ciò effettivamente avvenga e non si scambi l'analogo per l'identico). A fornire una corretta spiegazione del fenomeno è sufficiente la dottrina della figurazione psichica del divino (12).

(12) A tale dottrina abbiamo fatto riferimento più sopra quando abbiamo affermato che il divino, che non ha nulla di psichico, cioè di sensibile, nella sua essenza, viene peraltro raffigurato nella psiche in immagini e figure, che ne colgono aspetti e proprietà parziali e che rappresentano l'unico mezzo che l'anima ha di possedere a suo modo una parvenza del divino.

Resta dunque da sapere quale funzione svolga la nozione di inconscio collettivo, quale valore essa abbia.

La tesi che noi avanziamo è che si tratta di una nozione che non appartiene al dominio della psicologia e della scienza naturale, ma trova la sua realtà e verità in una diversa sfera del reale. In verità, il tentativo di far passare la nozione di inconscio collettivo per una realtà « scientificamente » fondata è stato fatto. Solo ammettendo — si è detto — una struttura psichica comune all'umanità tutta è possibile spiegare la produzione costante, in tutti i tempi e presso i popoli più diversi, di motivi mitici analoghi o addirittura identici. Senonché. come mo-

streremo più avanti, nessuna validità scientifica è da riconoscere a quel metodo che intende istituire analogie e parallelismi fra i materiali delle fedi dei diversi popoli. Perciò infondate risultano le dottrine, compresa quella di inconscio collettivo, che ripongano il loro fondamento sulla validità di tale metodo. La verità della dottrina dell'inconscio collettivo è dunque da ricercarsi in un campo diverso dalla psicologia e dalle altre scienze della natura. La funzione che a tale dottrina va riconosciuta è quella di concorrere a ricondurre la pluralità delle religioni all'unica religione dell'individualità.

Se, infatti, una è la psiche, e se la religione è una funzione della psiche, una dev'essere anche la religione. A garantire, poi, che quest'unica religione sia la religione dell'individualità provvedere la particolare interpretazione che Jung fornirà delle rimanenti religioni (come vedremo più avanti).

Perciò ci sembra di poter affermare che se la dottrina dell'inconscio collettivo non appartiene alla scienza psicologica, appartiene di diritto al dominio della religione, in quanto svolge una funzione religiosa. Mediante tale dottrina, infatti, la religione dell'individualità si apre la possibilità di risolvere in sé tutte le altre religioni, vanificando la loro distinta essenza e annullando la loro irriducibile e assoluta individualità. Riconoscendole tale funzione, è possibile dare alla dottrina dell'inconscio collettivo la sua esatta collocazione e il suo vero fondamento.

Individualità e individuazione.

Individualità è ciò che fa uomo l'uomo; è scopo supremo dell'esistere, oltre il quale non resta che lo spettro di una esistenza sub umana; è l'essenza dell'umano, che si unisce all'uomo, lo salva dalla pura animalità, lo fa rinascere nello spirito. Ma individualità è tesoro difficile da raggiungere, è privilegio di pochi. Questo, dell'essere riserbata a pochi, è un aspetto costitutivo dell'individualità. Ma è altresì fonte di equivoci per gli esegeti.

Fuorviati forse dalle immagini, cui Jung fa spesso riferimento, dell'individualità come tesoro nascosto e custodito dal drago, che l'eroe riesce a conquistare al termine di una perigliosa vicenda, si è indotti a credere che il possesso dell'individualità, che è l'individuazione, sia uno stato che l'uomo raggiunge — se mai lo raggiunge — al termine di una vicenda, o via, o processo, o come lo si voglia chiamare, lungo e pericoloso, che si conclude con la vita stessa. E non ci si avvede che tutto quel processo, o cammino, è la vita stessa come manifestazione dell'individualità, è individualità in atto; e in tanto l'uomo riesce a percorrerlo in quanto il divino è in lui, e l'individualità, nonché un premio che lo attende alla fine, è grazia che già lo sorregge: « il Regno di Dio è in mezzo a voi ». L'errore che si commette è di trasporre nel tempo i caratteri costitutivi dell'individualità che appartengono all'eterno.

La proprietà d'essere via, peregrinatio, cammino, bene da ricercare, beatitudine da raggiungere, appartiene alla essenza dell'individualità, è interna al suo concetto. L'eroe che scende agl'inferi, muore e rinasce, è parabola di questo aspetto dell'individualità; non ha che vedere con l'uomo in carne ed ossa. Per quest'ultimo, l'individualità non è qualcosa che stia al di là o al di fuori della vita, ma un bene che coincide con la vita stessa: poiché ricerca, via, peregrinatio è la vita umana tutta intera, qualora la si riguardi come individualità in atto, manifestazione della divina essenza dell'uomo.

Si potrà dire che l'individuazione comporta gradi, nel senso che la divina essenza dell'individualità s'incarna in misura diversa negl'individui, più in alcuni, meno in altri, e in misura diversa nei vari momenti della vita. Ma non si da un'epoca della vita in cui l'unione col divino non esiste ed è da realizzare: le conversioni, le metanoie, sono trapassi da un'altra religione in quella dal cui punto di vista si giudica; mai un trapasso da uno stato religiosamente « neutro » ad uno stato religioso. Un secondo equivoco, prossimo al precedente, è

che l'individuazione sia il risultato di un processo, una sorta di procedimento alchemico al termine del quale l'individuazione si produce, come un « precipitato » chimico in provetta.

In verità, nessun processo può « produrre » l'individuazione, poiché individuazione è unione dell'uomo col divino, e questa unione è in atto da sempre, è opera divina e l'uomo non avrebbe neppure incominciato a proporsi l'individualità, a cercare il divino, se questo non lo avesse per primo chiamato e attratto a sé.

Si può soltanto affermare che sotto il nome di processo di individuazione va considerato un processo psicoterapeutico che verte intorno agli effetti del divino sulla psiche ed è volto a trasformare tali effetti da pericolosi per l'Io, in salutari, mutando la relazione che con essi intrattiene l'Io. Tale processo terapeutico non può produrre l'individuazione — come generalmente si crede — perché la individuazione è compito di Dio, dell'individualità, non dell'uomo e nemmeno della psichiatria. Può soltanto curare le malattie dell'anima, donare « salute » psichica, che è tutt'altra cosa dalla « salvezza » che l'individuazione porta all'uomo. Salute psichica e salvezza non vanno insieme, come è noto da sempre, e può ben darsi di trovare individui psichicamente malati che incarnano l'individualità, e individui psichicamente sani in cui non si è mai neppure accesa la divina scintilla dell'individualità (13).

Il processo di individuazione.

Nonché produrre l'individuazione, il processo di individuazione la presuppone e i contenuti psichici che lo caratterizzano, cioè le « immagini archetipiche », sono i prodotti della psiche sotto l'impressione del divino.

L'interpretazione che intendiamo proporre del processo psichico cui Jung ha dato il nome di « processo di individuazione », è di una attività che mira a salvaguardare l'Io dai pericoli cui incorre nell'unione

(13) Questa posizione è sostenuta da A. Guggenbühl-Craig; « Nevrotici gravi possono essere 'individuati', andar vicino al senso della vita; esseri psichicamente sani, spesso, non hanno alcun rapporto con la scintilla divina che è in noi », in: *Rivista di Psicologia Analitica*, voi. III, n. 1, 1972, p. 106.

col divino, attraverso l'impiego di una tecnica intesa a liberare l'Io dal soverchiante dominio del Sé e a ristabilirlo in una posizione di relativa autonomia nei confronti del suo Principio. Per questo aspetto il processo di individuazione è una tecnica psicoterapeutica e come tale appartiene alla psichiatria. Per altro verso si potrà ancora parlare di processo di individuazione, ma sarebbe più appropriato parlare di Individualità in atto, a proposito della vita stessa dell'individuo governata dal principio dell'individualità: ed è allora il processo attraverso il quale il principio divino atteggia la vita dell'individuo, modella la sua psiche, libera i comportamenti, gli impulsi, i desideri, i sentimenti idonei ad incarnarlo, e bandisce gli altri; si pone come criterio di bene e di male, che soppianta ogni altro criterio. A questa vita di unione dell'uomo e del suo Principio, attraverso cui la vita dell'individuo si trasforma e si uniforma sempre più al divino ideale, meglio conviene il termine di *mysterium coniunctionis*, introdotto da Jung nelle opere della piena maturità.

Individualità, individuazione, sintesi degli opposti.

Siamo ora in grado di porre in chiaro cosa debba intendersi per « sintesi degli opposti », un tema continuamente ricorrente in Jung, cui sembra corrispondere l'essenza stessa dell'individualità. Noi abbiamo distinto individualità, che è il concetto stesso del divino, da individuazione, che è l'unione del divino e dell'umano, il vivere secondo l'individualità.

Abbiamo visto che individualità significa pienezza dell'umano, realizzazione non solo del lato luminoso e positivo dell'uomo, ma di quello « oscuro ed empio »; non solo dei suoi caratteri « maschili », ma altresì di quelli « femminili ». Per questo suo carattere l'individualità è detta sintesi di « opposti ». Opposti, s'intende, in senso del tutto empirico: che è quanto dire diversi, contrastanti. Abbiamo altresì visto che individuazione è la relazio-

ne irresolubile di individualità e di uomo, di divino e di umano, dunque di spirito e natura. « Sintesi degli opposti » è, in questo caso, da intendersi l'unione delle due determinazioni non opposte, ma diverse, della realtà, il sacro e la natura, che nell'individuazione si realizza.

« Sintesi degli opposti » ha dunque un duplice significato: per un lato designa una proprietà dell'individualità, quella di unificare contenuti di esperienza che nel comune modo di parlare vengono indicati come « opposti »; dall'altro sta a significare l'unione del divino e dell'umano, della essenza umana — che è l'individualità — e dell'uomo, nella unità dell'individuazione.

Individualità e malattia dell'anima.

La religione dell'individualità interferisce con la psichiatria di Jung nel senso che il principio dell'individualità fornisce il criterio per valutare ciò che è psicologicamente sano da ciò che non lo è.

Malattia dell'anima è infatti sia la caduta dal Sé, che rende la vita priva di significato; sia l'incontro col Sé, che può travolgere l'Io, o mediante sentimenti di timore e terrore, che si esprimono attraverso immagini terrificanti (le divinità divoratrici), o facendo agire inconsapevolmente determinati aspetti del Sé: la fanciullezza (il « puer »), la femminilità (essere posseduto dell'anima), la personalità potente (il delirio di grandezza, l'inflazione).

Compito della psicoterapia è di liberare l'Io da questi stati di possessione, interpretando l'invasione del nume come la sollecitazione a prendere consapevolezza dei propri personali aspetti di fanciullo, di anima, di ombra, di potenza. Nell'attività e nel fervore con cui l'uomo tende a rendere a sé manifesti e ad assumere consapevolmente questi aspetti della propria personalità, nello spirito di una religiosa sottomissione al Sé, si manifesta il « *mysterium coniunctionis* », l'unione col divino.

I risultati di questa attività interessano la salute psichica, e quindi la psichiatria (qui usata nello stesso senso che psicoterapia); non interessano la religione, per la quale l'uomo si salva, anche se infermo, per la sola fede.

Individualità e mondo sensibile.

Come ogni potenza divina, anche l'individualità si unisce alla natura e si rende manifesta negli individui. In virtù di tale unione certi uomini possono apparire « simili agli dei ». In questo senso si spiega quel fenomeno di religiosa sottomissione alle figure parentali o ai maestri, che Jung interpreta come « proiezione » su di essi dell'archetipo del Sé. Proiezione è fenomeno psichico e concerne il trasferimento su altri di certi contenuti psichici, che ci appartengono ma sono inconsci. Ora, l'archetipo del Sé non è contenuto psichico, ma è puro intelligibile, non ha nulla di sensibile: perciò non può venire proiettato.

È peraltro unito all'umanità, per la necessità stessa dell'incarnazione: nel qual caso la sua presenza è reale, e l'avvertirla non è sinonimo di errore (come sempre nei casi in cui si percepisce un contenuto che è stato inconsciamente proiettato), ma assoluta verità.

PARTE TERZA

Le religioni, allegorie dell'individualità.

Ci volgeremo ora a considerare quell'aspetto dell'opera di Jung inteso ad isolare alcuni fattori che si ritrovano in tutte o quasi tutte le credenze e a istituire — mediante l'uso del metodo comparativo — analogie e parallelismi tra i materiali delle fedi dei diversi popoli e la dottrina della individualità. La tesi che sottende tutto quest'aspetto dell'opera di Jung è che tutte le religioni sono, sotto veli allegorici, preannunci della vera fede, poiché in tutte si ritrovano simboli di totalità, quali i « mandala »,

il quadrato, il cerchio, la croce, il numero quattro; ovvero motivi che alludono alla via da percorrere, all'opera da compiere, alla conquista del tesoro nascosto, alla discesa agl'inferi, alla morte e alla rinascita.

Per quanto concerne i miti pre-cristiani del vicino Oriente, il compito della loro interpretazione allegorica fu reso facile a Jung dall'opera di studiosi romantici, come il Frobenius, che già avevano provveduto a « interpretarli », atteggiando le azioni di quelle potenze divine a imprese dell'eroe, romanticamente concepito.

Ciò che in quelle azioni vi è di specifico e di irriducibile, viene trascurato, e ciò che viene ritenuto è il generico schema di un viaggio notturno, cioè infero, abissale, nel quale l'eroe soffre tormenti, affronta pericoli e cimenti mortali, ma raggiunge la meta e conquista il tesoro, poco importa cosa in concreto esso sia. Il suo ritorno alla luce è una rinascita, poiché nell'impresa egli ha conquistato la immortalità.

Del Cristianesimo, nulla di ciò che gli è peculiare è consaputo da Jung: invano vi si cercherebbe la vicenda del Dio di amore, che a tal punto ama l'uomo da morire per lui, « e morire di croce ». L'incarnazione viene per così dire messa in parentesi, e il Dio incarnato diventa una pura allegoria dell'uomo totale, del Sé. Anzi, diventa tale solo a patto che lo si assuma nell'unità con l'Anticristo, poiché il Cristo storico pecca di una imperdonabile unilateralità: è solo luce e perfezione morale, mentre il Sé è sintesi di luce e di tenebre, di spirito e carne, è Dio e Satana insieme. Il Sé non è perfezione, ma completezza.

Delle religioni del lontano oriente ciò che soprattutto interessa Jung è la forma geometrica dei loro simboli religiosi, i « mandala ». Il loro aspetto circolare o quadrato, o comunque simmetrico rispetto agli assi passanti per il centro, rivelerebbe, senza ombra di dubbio, che quelle fedi sono antiche precorritrici della fede nel Sé. Il mandala è un simbolo

di totalità, dunque è una raffigurazione del Sé. Jung non ha dubbi.

Con uguale certezza egli vede nel Dio prigioniero della materia, che l'alchimista si studia di liberare attraverso le complicate fasi dell'« opus alchemicum », ancora una allegoria dell'uomo intero, dell'Anthropos, del Sé.

In questo modo, le altre religioni, anziché essere condannate come false, vengono atteggiata a figura, anticipazione, presentimento della propria. Senonché una simile conclusione riposa su di un procedimento affatto arbitrario, il cosiddetto metodo comparativo, che pretende di istituire analogie e parallelismi fra elementi di fedi diverse, presi isolatamente e staccati dall'unità organica in cui sono immessi.

Gli elementi particolari di ogni religione hanno il loro significato solo in relazione agli altri tutti che formano l'insieme cui appartengono e mercé il posto che vi occupano, e presi separatamente non hanno più senso alcuno, il senso essendo dato dalla relazione, cioè dalla totalità. « Ogni religione è in se stessa un sistema, in cui ciascun elemento occupa una posizione determinata, che non può essere diversa da quella che è, rispetto ai rimanenti, e nessuno dei quali esiste anche fuori di lei. L'errore è di considerare una particolare idea separatamente dalle altre e di perdere di vista l'intero. Uno o più elementi, separati dalla totalità di cui fanno parte, possono riscontrarsi apparentemente identici nelle più lontane religioni, ma tutti i raffronti compiuti su questa base sono illusori perché, riguardati nell'organismo cui appartengono, quegli elementi stanno in un ordine che non si ritrova in nessun'altra fede. Essendo ognuno di essi in funzione degli altri, ed essendo la loro realtà e il loro significato completamente determinati dalle relazioni in cui sono immessi, basta che due religioni mostrino anche un solo elemento diverso perché siano del tutto differenti » (14). « Se le religioni si potessero risolvere nei loro ele-

- Cfr. B. Minozzi, Introduzione allo studio dei-

menti costitutivi senza annullarle e senza mutare l'organismo vivente in un cadavere, si osserverebbe che questi elementi compaiono dovunque tutti, e che le religioni sono perfettamente uguali. Ma nelle religioni così come esistono, e non come si dissolvono con l'astrazione, le varie cose sono differenzialmente disposte di fronte a Dio e perciò sono diverse nel loro valore e nel loro significato. In ogni religione c'è posto per quanto per l'universo si squadrerà, ma in ognuna in una particolarissima relazione con l'Altissimo, che non si ritrova in nessun'altra » (15).

La verità che intendiamo far valere contro il metodo comparativo è che è impossibile istituire paragoni o confronti fra le religioni, poiché le religioni sono individualità assolute, cioè realtà a sé stanti, senza alcuna relazione fra loro. Pertanto, anche la nozione di inconscio collettivo, la cui validità riposa sulla possibilità di istituire confronti e di ritrovare analogie, che poi vengono tacitamente accolte come identità, fra i motivi delle diverse fedi, si rivela priva di ogni fondamento, come già si era detto, ove la si voglia far valere come nozione scientifica.

Il significato dell'interpretazione allegorica delle religioni.

Se dunque l'assoluta alterità delle religioni dev'essere tenuta per ferma e la loro diversità riconosciuta irriducibile, in che modo può essere ancora ritenuta concepibile o giustificabile la posizione di Jung che atteggia le religioni del passato ad anticipazioni della propria, e i loro dei ad allegorie del Sé? Ebbene, la considerazione con cui abbiamo cercato di mostrare come sia insostenibile sul piano speculativo ogni tentativo di porre le religioni in una qualunque relazione fra loro, ha il solo scopo di rendere manifesto ciò che tali tentativi non sono. Essi **non** sono dottrine speculative, teorie intorno alla religione, perché come tali sono insostenibili.

la religione, op. cit., pp. 495-96.

(15) Cfr. B. Minozzi, *ibidem*, pp. 505-6.

Se invece, poiché un senso devono pur averlo, li si riguarda come manifestazioni religiose, vita religiosa in atto; non riflessioni sulla religione, ma opera di religione, allora li si accoglie nella loro genuina fisionomia, e come tali essi sono pienamente concepibili e giustificabili.

(16) Cfr. B. Minozzi, *ibidem*, pp. 852-53.

Interpretare allegoricamente le altre religioni significa: in primo luogo privarle di realtà e verità, col dichiarare che i loro contenuti non erano quali venivano consaputi in esse; in secondo luogo atteggiarle come preannunci della vera fede, sotto veli, anzi come elementi propri di questa, che è universale, l'unica religione esistente, in cui tutte le rimanenti entrano in quanto sono davvero religioni (16). Ora, questa negazione religiosa delle altre fedi è propria di ogni religione: « ogni religione, per affermare se stessa, deve negare tutte le restanti; e questa negazione essa la compie atteggiando i loro oggetti come simbolici, cioè come irreali » (17).

(17) Cfr. B. Minozzi, *ibidem*, p. S31.

Che di negazione religiosa si tratti, e non di altro, non di una operazione ' scientificamente ' fondata, come si è soliti credere, appare chiaro sol che si rifletta che il contrasto non può aver luogo altro che tra termini omogenei, e se la religione è in questo caso oggetto di negazione, religioso deve essere anche il punto di vista da cui la negazione viene operata.

E, si badi bene, la negazione compiuta mediante l'allegorismo, è totale, proprio nella misura in cui le altre fedi vengono accolte come parzialmente vere. A ben guardare, infatti, la verità è compiuta e perfetta solo nella religione dell'individualità: le altre sono solo parzialmente vere, e ciò che hanno di specifico e di irriducibile alla dottrina dell'individualità, proprio perché diverso da quell'unica verità, non può che esser falso.

Pertanto ogni diversa religione, per ciò che è vera, non è altra ma identica alla fede junghiana; per ciò che è diversa, è falsa, è soluzione « collettiva » al problema religioso (vedi il caso delle « fedi ecclesiastiche ») Un radicale rifiuto di tutte le altre fedi

è dunque perentorio in Jung, sotto la superficie di un atteggiamento accattivante. La ragione di tale atteggiamento non è difficile da intendere, ove si rifletta che ogni nuova religione, per facilitarli il compito della penetrazione degli animi, ha sempre preferito presentarsi come continuazione e compimento delle precedenti, anziché come sovvertimento di ogni precedente credenza. Analogamente non deve stupire che le più appassionate professioni di fede scientifica, di empirismo, siano pronunciate da Jung proprio là dove il suo discorso ha più trasparenti implicazioni religiose. Basterà ricordare che la più diffusa delle fedi moderne, l'illuminismo borghese, ha fatto della « scienza » la propria arma ideologica, e di essa si serve per debellare ogni altra fede che non si presenti sotto una veste che possa dirsi « scientifica ».

Che il rifiuto delle altre fedi sia totale, al di là di ogni superficiale apparenza, diventa palese quando si passi a considerare il rapporto in cui l'umanesimo jungiano si pone con le fedi umanistiche moderne. Una medesima condanna accomuna l'umanesimo borghese e quello marxista. Entrambi esaltano lo spirito scientifico e razionalista, con la sua tendenza al livellamento statistico; entrambi propongono all'uomo scopi collettivi e materialistici; entrambi difettano dell'unica cosa che conti « di una idea che ponga il singolo essere umano al centro del mondo, come misura di tutte le cose ». Tutte le fedi moderne hanno l'imperdonabile torto di proporre utopistici paradisi all'uomo-massa, e di ignorare che la salvezza del mondo consiste nella salvezza della singola anima, e che il più urgente problema, proprio in vista dei fenomeni di massa di oggi, è la metamorfosi dell'uomo interiore (18). Le fedi umanistiche vengono così rappresentate come la negazione dell'individualità, e dunque negate nell'atto stesso in cui questa viene affermata. Nulla di ciò che effettivamente appartiene a quelle fedi

(18) Cfr. C. G. Jung, *The undiscovered Self (Present and Future)* (1957), CW. X, pp. 245-305, passim; tr. it. «Presente e Futuro», in: *Realtà del-*

l'anima, op. cit, pp. 194-262.

viene consaputo o esaminato: ciò che viene respinto, e si dice appartenga ad esse, in realtà è soltanto ciò che la individualità non è, il suo opposto negativo.

La negazione delle altre fedi è, dunque, in realtà un affermare ciò che l'individualità non è: un definirla nella sua opposizione col non essere. Non un atto, dunque, che ha luogo tra termini tutti reali, tra varie credenze, ma un atto interno a quella singola credenza, tra ciò che essa è e ciò che esclude di essere e che non ha realtà fuori di questa esclusione.

Sia che respinga in toto, sia che in apparenza accolga parti di altre religioni, una religione non esce mai di se stessa e ciò che afferma ha realtà solo all'interno di se medesima: « qualsiasi cosa nell'ambito di una particolare religione si pensi delle altre, è un elemento di quella religione; di qualunque cosa una religione parli, essa parla sempre soltanto di se stessa » (19).

19) Cfr. B. Minozzi, op. cit., p. 523.

Ciò porta a concludere che tutta l'immensa mole di lavoro che Jung sembra offrire come riflessione sulle religioni, è in realtà opera di religione, pensiero religioso in atto. In esso non si troverà nulla di determinato che riguardi quelle religioni e ne caratterizzi l'essenza, ma solo i modi in cui l'umanesimo junghiano, dal proprio punto di vista e per proprio conto, ha atteggiato tutte le altre fedi e si è raffigurato le credenze diverse da se medesimo: senza che peraltro ciò abbia alcun contatto con i loro reali contenuti. Ogni religione, come sappiamo, è una individualità assoluta, cui è possibile avvicinarsi solo come suoi fedeli; da un'altra religione non è concesso ad alcuno neppure di scorgerla; qualunque cosa venga detto di ogni religione, da un punto di vista diverso dal suo, neppure la tocca.

Psicologia e religione.

Prenderemo ora in considerazione le argomentazioni che Jung dedica all'essenza della religione, muovendo dai rapporti di religione e psicologia.

lo non mi occupo, egli afferma, delle potenze divine; in quanto scienziato che si occupa di dati empirici, io non sono in grado di affermare né che esse esistono, né che non esistono. Affermazioni di questo genere esorbitano la sfera di quella scienza empirica che è la psicologia, lo mi limito a ciò che di religioso è contenuto nella psiche. A questo mi attengo e non pretendo di occuparmi d'altro. Ora, nella psiche, nella psiche inconscia, sono contenuti certi « fattori dinamici » che, proiettati nell'esteriorità, vengono riconosciuti come 'potenza': spiriti, dei, demoni, ideali, e perciò tenuti in « considerazione e osservanza scrupolosa », ovvero « devotamente adorati ed amati ». Tale atteggiamento, peculiare della mente umana, è ciò che chiamiamo « religione ». Del resto « religio », nell'uso latino originario, significa appunto « osservanza accurata e scrupolosa » (20).

Va innanzi tutto osservato che la posizione, inizialmente agnostica, circa l'esistenza « oggettiva » delle potenze divine, è poi di fatto superata dall'affermazione che dei e demoni traggono la loro origine dalle profondità della psiche inconscia e che la loro esistenza extra-psichica è soltanto il prodotto del meccanismo psichico della « proiezione ». Dunque, è illusoria. Per una realtà oggettiva, non psichica, della divinità, non c'è spazio. L'affermazione di Jung: « Una dottrina degli dei che non sia psicologica è impossibile da sostenere » (21), toglie infine ogni dubbio circa le sue effettive convinzioni a riguardo della natura delle potenze divine.

Ammesso, dunque, che le potenze divine siano contenuti della psiche, ci si domanda perché alcuni di questi contenuti siano fatti oggetto di adorazione, a differenza di tutti gli altri, e quale sia il principio della distinzione degli uni dagli altri.

La risposta, che i contenuti « religiosi » si distinguono per il loro carattere « numinoso » non risolve la questione, perché il « numinoso » — come afferma Jung — è « essenza o energia dinamica », e ciò non vale a distinguere un contenuto psichico

(20) C. G. Jung, *Psychology and Religion* (1937), CW. XI, pp. 5-8; tr. it. *Psicologia e Religione*. Milano, 1962, (2^a ed.) pp. 7-11.

(21) Cfr. *ibidem*, CW. XI, p. 85; tr. it. p. 128.

da un altro. Tutti i contenuti psichici sono infatti determinazioni della energia dinamica, essendo « energia dinamica » una pura variante verbale di « energia psichica ». Se poi si vuole intendere che il contenuto numinoso ha una particolare intensità energetica, si deve rispondere che la differenza che qui importa non è di grado ma di essenza, non è quantitativa ma qualitativa, e perciò una semplice differenza di intensità non risolve il problema. Se, dunque, le potenze divine sono fattori psichici, è per principio impossibile dare ragione del perché alcuni siano riguardati come il bene supremo e la ragione del vivere, cioè divini, a differenza di tutti gli altri, dato che nessuna differenza essenziale distingue i contenuti psichici fra loro. Ciò importa concludere che la dottrina junghiana dell'origine psicologica degli dei, se riguardata come una dottrina sulla essenza della religione, è insussistente, perché, non essendo in grado di definire, ma solo di presupporre, il proprio oggetto, è affatto priva di contenuto.

Con ciò intendiamo semplicemente affermare ciò che tale dottrina non è, onde poter procedere a considerare il suo vero significato, ciò che essa positivamente è.

Noi sosteniamo che essa è la negazione che Jung, in quanto sostenitore di una religione che ha il suo centro nell'uomo, compie delle religioni della trascendenza; e la negazione consiste proprio nel ridurre quest'ultime a proiezioni della psiche, cioè a realtà seconde, prive di una loro distinta e originaria realtà.

Non dottrina speculativa sulla religione, dunque, ma negazione religiosa, e perciò opera di religione, è la dottrina della natura psicologica delle religioni. Una volta ricondotta alla sfera della religione, cui appartiene, tale dottrina si rivela nonché legittima, necessaria, com'è necessario che ogni religione s'affermi come l'unica verità esistente e neghi tutte le altre. Dobbiamo infine riconoscere che Jung ha chiara-

mente espresso anche il punto di vista del pensiero riflettente sulla religione, là dove ha affermato la rigorosa distinzione di religione e psicologia: « La psicologia può considerare solo il fenomeno emozionale e simbolico di una religione, il che non ha niente a che fare con l'essenza della religione stessa, essenza che è impossibile cogliere per via psicologica. Se ciò fosse possibile, la religione potrebbe essere considerata una sezione della psicologia » (22).

L'umanesimo junghiano, religione romantica.

La tesi che proponiamo è che l'umanesimo junghiano appartiene alla cerchia delle fedi romantiche, di cui Nietzsche fu il massimo profeta. È del Romanticismo il riporre nell'individualità e nell'assoluta originalità la mèta suprema dell'uomo; è del Romanticismo, nelle sue varie versioni, il concepire l'uomo — lo si chiami super-uomo, genio o eroe — come colui che sprezza i vincoli sociali convenzionali, rifiuta nell'amore i nodi legali, fragili schermi umani all'impeto divino che lo agita; non ha altra misura che i suoi bisogni e la sua potenza di appagarli; è un ribelle contro gli dei tradizionali, per l'ansia stessa di compendiare in sé tutto il divino; opera come la natura, senza estrinseci modelli, traendo i suoi prodotti da un fondo oscuro, inesplorato e inesplorabile, con nessun altro scopo che un incoercibile bisogno di manifestare ciò che è nascosto.

Romantico è l'impegno etico a diventare ciò che si è, secondo la formula di Schleiermacher: « diventare sempre più ciò che sono, ecco il mio unico volere » (23).

Romantica è la stessa concezione di conscio e inconscio, che si oppongono e si uniscono, l'uno che esprime la oscura produttività della natura, l'altro la forza limitatrice della riflessione, e nella loro unione danno vita a un processo. Romantica è la concezione che il divenire naturale abbia il suo epilogo nell'uomo, e che questi a sua

(22) C. G. Jung, *On the relation of Analytical Psychology to Poetry* (1922), *CW. XV*, p. 65.

(23) Cfr. *Monologen*, in: *Werke*, IV, p. 449.

volta sia un divenire, da forme più oscure ed involute, verso una più ampia consapevolezza di sé. Nel Ritter si trova l'idea di un corso triadico della storia umana, dall'incosciente armonia con la natura, alla disarmonia, all'armonia cosciente, con la rappresentazione novalisiana dell'uomo come messia della natura e della divinizzazione dell'uno e dell'altra nel comune incontro: « Quando il mortale tende a ritornare alla natura che una volta ha lasciato, è un dio che gli viene incontro e che lo accoglie in sé » (24).

(24) Cfr. J. W. Ritter, *Die Physik als Kunst* (1806), in: *Deutsche Literatur, Reihe Romantik*, vol. V p. 10.

(25) Cfr. C. G. Carus, *Psyche* (1846) citato in: *Leibbrand, Medicina Romantica*, trad. ital. 1939, p. 76.

(26) Cfr. G. H. Schubert, *Symbolik des Traumes* (1814), in *Romantische Naturphilosophie*, ed. Rössle, 1926.

(27) Cfr. Gr. Treviranus, *Die Zweckmassigkeit des organischen Lebens*, in: *Romantische Naturphilosophie*, op. cit., pp. 286 segg.

È del Carus l'affermazione che la chiave per conoscere l'essenza della vita cosciente sta nella regione dello incosciente (25); dello Schubert la distinzione fra sogni comuni e sogni superiori, i quali ultimi hanno un proprio linguaggio simbolico, la cui interpretazione ci schiude i penetrali della natura e della vita (26); del Treviranus l'attribuzione di una azione teleologia all'istinto, e la concezione di una logica dell'inconscio, caratterizzata da una infallibilità che manca alla logica del pensiero riflesso (27). Ma è soprattutto nella concezione del male e della polarità immanente all'uomo, che si rivela inequivocabilmente l'appartenenza dell'umanesimo junghiano alla cerchia delle fedi romantiche. In Jung, e nei Romantici in genere, lo spirito del male, Mefistofele, non è più soltanto il Beffardo, il Maligno, il Cinico, il Seduttore; è « l'emissario dello spirito della Terra », nei cui regni l'uomo ha la sua naturale sfera d'esistenza; è il compagno (*der Gefährte*) che l'uomo si ritrova sempre accanto e di cui « non può fare a meno », perché ha in lui una inalienabile parte di se stesso; è l'altra faccia di Dio. Ciò nondimeno, posto fra i due mondi — quello della natura, tutto gioia dei sensi e possesso del presente, e quello dello spirito, tutto proteso verso l'eterno — l'uomo romantico è rimasto sempre, come Faust nel colloquio con Wagner durante la passeggiata del giorno di Pasqua, « l'uomo dalle due anime », che sono eternamente legate l'una all'altra ed eternamente divergono.

Jung, per parte sua, ha talmente sofferto questa polarità dell'anima romantica, come confessa nell'auto-biografia (28), che nella religiosa sottomissione al Sé ha soprattutto ricercato la possibilità di comporre quella opposizione in una sintesi. Ma nonostante ribadisca continuamente che nell'individuazione si realizza la « sintesi degli opposti », perché tutte le istanze naturali e istintive vengono legittimate come sante e il dissidio di spirito e natura è composto, Jung continua a raffigurarsi la vita secondo l'individualità come un vivere crocifissi, « cioè sospesi fra gli opposti » (29).

(28) Cfr. C. G. Jung, *Ricordi, sogni, riflessioni*, tr. it. cit., pp. 265-66.

(29) Cfr. C. G. Jung, *Aion* (1951), CW. IX/2, p. 69.

Verità della religione junghiana.

Il principio dell'individualità è in assoluto inconfutabile, in quanto quel concetto non entra in contraddizione con nulla. Ogni critica è per principio impossibile e una volta riconosciuta la sua appartenenza al dominio della religione, cade ogni possibilità di giudicarlo, essendo esso il criterio unico del giudizio, incomparabile con ogni altro. « Se un certo contenuto viene assunto come divino manca, per principio, ogni elemento su cui far forza per oppugnarlo, poiché in esso è racchiusa ogni perfezione, e fuori di esso non c'è nulla che gli si possa contrapporre » (30).

(30) Cfr. B. Minozzi, *op. cit.*, p. 522.

In particolare, non potrà essere la scienza della natura a fornire il principio in base al quale muovere obiezione all'umanesimo junghiano, poiché tra fisica e religione non v'è interferenza ma l'una governa una sfera di oggetti indipendente dall'altra. Né potrà essere la filosofia ad avanzare critica ad una religione, in quanto è compito del pensiero riflettente riconoscere la verità di ogni posizione e intendere così la positività di tutto il reale.

Neppure le rimanenti regioni della consapevolezza, l'arte, il diritto, presentano alcun lato per cui possano essere polemiche verso la religione. Occorre perciò concludere che qualunque obiezione venga mossa all'umanesimo junghiano, questa

non potrà venire che da un'altra religione, ed essere quindi espressione di un conflitto religioso, nel qual caso è perfettamente legittima (« il tuo Dio non è il mio »), anche se neppure sfiora la verità della religione che pretende di attaccare.

La diffusione della fede junghiana.

A Zurigo, a Londra, a Roma, a New York, la diffusione dell'umanesimo junghiano è avvenuta in una con la diffusione della psicoterapia analitica. Anzi, è più esatto dire che il pensiero religioso junghiano si è diffuso ad opera di comunità che si dicono interessate agli aspetti clinici del pensiero del Maestro. Senonché, l'interferenza di pensiero religioso e psichiatria si riflette in una dualità d'intenti in seno a quelle comunità, che è perdurante motivo di conflitti e scissioni. Le ragioni della conflittualità vengono ricercate nella psicologia degli individui, nelle difficoltà di carattere, nella diversa fedeltà al pensiero del Maestro: ma tali spiegazioni falliscono il segno, che dell'attenta e commistione di psichiatria e religione si tratta, e non d'altro, ed è tale alterità, nascosta nella commistione e mai esplicitata, la ragione della diversità di intenti. Infatti alcuni sono soprattutto attratti dall'umanesimo junghiano e su quella linea si danno ad approfondire gli studi di carattere religioso, le mitologie più varie, e se svolgono lavoro terapeutico vi portano più uno zelo sacerdotale che una consapevolezza clinica; gli altri, invece, sono soprattutto interessati alla psicopatologia e alla psicoterapia, e a Jung chiedono soltanto lumi clinici, insoddisfatti della metodica freudiana e della sua concezione dogmatica della sessualità.

Ciò che finora non è mai venuto alla luce, è che a fondamento della psichiatria junghiana, come d'ogni psichiatria « che voglia presentarsi come scienza », vi è un principio etico-religioso, su cui si fonda la distinzione di sanità e malattia, e che di esso non si può fare getto, con la pretesa di fare una psichia-

tria « neutrale », magari « aperta » ad ibridi connubi con altre psichiatrie.

Fintanto che non si sarà compiuta un'opera ermeneutica che ponga in chiaro i principi di carattere etico e religioso su cui riposano — al pari della psicologia analitica — la psicoanalisi e tutte le altre psichiatrie, sarà impossibile anche solo intraprendere il tentativo di verificare quali aspetti di una metodica clinica possano essere comuni e quali necessariamente divergere. Prima di tale chiarimento preliminare è aperto solo il campo a confusi eclettismi o a dilanianti polemiche che apparentemente vertono sulla clinica, in realtà sono conflitti ideologici, guerre di religione, e come tali destinati a non avere possibilità di soluzione alcuna, e a non far fare alcun passo in avanti alla psichiatria come scienza.