

Jung e la psicologia del XX secolo

Vincenzo Cappelletti, Roma

Gli storici intervengono sempre al crepuscolo; i) loro compito, per definizione, o occuparsi di cose passate, trovare il «veramente accaduto». Questo, talvolta, simbolicamente, li pone alla fine anche negli'incontri di intelligenze e di coscienze, quando l'incontro sta per trapassare anch'esso in accaduto. Si vuole concludere, e si ritiene che lo storico possa farlo, prendendo l'avvio da un Inizio remoto, se necessario. Ma l'analisi dello storico, e analogamente quella del filosofo, riducono la ricchezza dell'esperienza e sembrano far violenza alla vita. Vanno in cerca, lo storico e il filosofo, di cose essenziali, se non le trovano, falliscono; se ripercorrono la varietà di quello che è stato, anziché cercarne la ragione nascosta, le cause e i momenti di verità o di errore, la storiografia e la filosofia abdicano al loro impegno.

Le mie parole avranno una caratteristica di semplicità, e vorrei dire di semplicità rispetto alla ricchezza del nostro incontro sulla psicologia junghiana-

na. Incontro che tutti ricorderemo perché un pensiero d'avanguardia, privo ancora d'un assetto definitivo ha mostrato quale urgenza di comprendere, quale bisogno di chiarire il soggetto umano avverta su frontiere avanzate della cultura, che gli intelletti pigri, la cultura tradizionale ritengono predilette da menti sterili e vaghe.

Qualche giorno fa, nell'aula di Salisburgo dove parlavo, i contorni e l'ambiente si offuscavano diinnanzi a me, e si delineavano altri contorni, immaginari: prendevano forma i luoghi a me ignoti che il 26 aprile 1908 avevano accolto nella bella città barocca della «Mitteleuropa» al primo «Convegno di psicologia freudiana » come Jung volle che si chiamasse — Freud, Jung, Adler, Abraham, Ferenczy, Rank, Jones: i protagonisti della vicenda della psicologia del profondo. Nel primo incontro Freud e Jung, gli avversari di un dissenso che ha segnato di sé la cultura del nostro tempo, erano insieme, solidali: e la loro unità di allora è l'unità che occorre tentar di ricomporre, la sintesi dialettica che è necessario ripristinare tra due grandi figure antitetiche e complementari, diverse e identiche. Il motivo formale della mia visione illusoria dev'esser stato, appunto, il significato di quei primi inizi per la realtà attuale degli studi sulla psicologia analitica. E perdo, nel cercar d'impostare le parole conclusive a cui m'ero impegnato nel programma del nostro Convegno, ho creduto di farlo nel senso d'un tentativo di confronto, di definizione dell'antitesi, di rinvenimento dell'identità e complementarità tra due uomini che giude professionali e interessi di vario genere vogliono tenere, invece, distinti e distanti.

I confronti della rappresentazione Immaginaria che occupava il mio pensiero si dilatarono, In altri momenti del mio soggiorno a Salisburgo. La mente andava fino alla Heidelberg di Jaspers, alla Gottin-ga di Husserl, alla Monaco di Lipps. alla Vienna di Brentano e di Freud. Riviveva una vicenda intellettuale e spirituale collocata nel cuore dell'area culturale germanica, non esclusa la Svizzera di lingua

tedesca, con il grandenoso comio psichiatrico di Burghölzli e la personalità dominatrice di Eugen Bleuler, il defintore della schizofrenia.

E mi chiedevo, passando dalla fantasia alla ragione, e investendo un'ancor più vasta area di storia, se vi fosse un motivo per cui questa vicenda conoscitiva e spirituale avesse dovuto svolgersi colà, nella Germania della scienza e della filosofia, tra Gottinga e Monaco, Basilea e Zurigo, Salisburgo e Vienna. La risposta fu subito affermativa: la vicenda **doveva svolgersi** nell'area culturale tedesca, dove, all'inizio del mondo che propriamente possiamo chiamare contemporaneo, era stato riscoperto un concetto fondamentale del pensiero scientifico, negato da Galilei con un atto di decisive conseguenze per la scienza moderna (classica): il concetto della qualità. Aveva cominciato Kant, il Kant della terza **Critica**, attratto e turbato dall'ipotesi di un «Newton del filo d'erba», il filosofo che aveva formulato un modello meccanico dell'origine del sistema planetario, e meditato sul tentativo compiuto da Eulero di spiegare la costituzione dell'universo in termini meccanici all'ingenua curiosità della principessa Sofia Federica di Brandeburgo. La spiegazione semplificata, divulgativa, urtava contro lo stesso ostacolo della teoria scientifica. Tentativo vano, quello di Eulero e ogni altro analogo, perché dal cozzo di atomi solidi questo nostro universo vario, policromo, diversificato non può essere ricavato con la varietà, la policromia, le differenze con cui percettivamente si mostra all'uomo e, forse, all'animale. E nell'opera che segna l'inizio del pensiero contemporaneo: la **Critica del Giudizio**, Kant aveva reintrodotta, sia pure sotto forma di un'ipotesi «regolativa» della ragione, la finalità dei processi naturali. Solo attraverso un principio qualitativo e teleologico si riesce a comprendere come i frammenti che i sensi ci offrono, e che la meccanica non riesce a comporre in strutture stabili, possano dare origine al nostro universo. Il 1790 è proprio l'inizio di un mondo nuovo. Il mondo

dell'individualità qualitativa, che o l'originariamente manifesto alla nostra percezione, rinasceva dal mondo dell'omogeneità meccanica, affermato dalla scienza del Rinascimento italiano.

Quattro anni dopo (1794), nella **Dottrina generale della scienza**, Fichte proponeva un capovolgimento totale nella concezione filosofica della realtà: dal dato alla causa, dall'esteriore all'interiore, dall'oggetto al soggetto. Un ritorno all'essenza, all'eccellenza. Un concetto nuovo di tutto l'essere, e dunque anche della natura. Rispetto al meccanicismo, un'antitesi netta; rispetto all'ontologia scolastica, uno sviluppo brusco che poteva diventare un'antitesi insanabile. L'epoca galileiana si avviava a conclusione — l'avrebbe conclusa Helmholtz, nel 1847, generalizzando la meccanica a momento costitutivo di ogni scienza nella memoria **Sulla conservazione della forza, e** ne cominciava un'altra, la nostra, eidetica, strutturalistica, scossa dalla dialettica tra sapere scientifico e sapere assoluto.

Il mondo dell'esperienza non è, per Fichte, qualcosa di misterioso, eterogeneo alla soggettività umana, donde quest'ultima riceverebbe le impressioni sensoriali, ma è inserito anch'esso nella vita dell'Io, inteso l'Io come principio d'ogni manifestazione originale, come attività produttrice del mondo e della realtà in genere, come ente che si appartiene e vive secondo se stesso. La cosa — affermava Fichte nella **Dottrina della Scienza** — sarebbe estranea per definizione al proprio destino, e indeducibile, inspiegabile. Da un Io, da un'Essenza assoluta promanano gli Io particolari, e da questi ultimi derivano i processi finalistici, a cui si era avvicinata la mente dell'ultimo Kant. È infatti, una spontaneità creatrice che si manifesta nel minerale, nel filo d'erba, nella stella, insomma in ogni ente che sia sé stesso e diverso dagli altri. Si camminava verso un incontro con l'Oriente, più sopperito dall'India che dalla Cina. L'India dello **yoga, iugum, religio**: dell'unità processuale, meta-formica, creativa.

In quegli stessi anni Herder affermava il piano strut-

turale degli organismi nelle **Idee per una filosofia della storia dell'umanità** (1784), e Goethe — il Goethe di Strasburgo, di Weimar e del viaggio in Italia — scopriva anch'egli il mondo come qualità: dalle osservazioni aulorosso intermascellare all'episodio del lido di Venezia dove il suo piede urtava, in un giorno del maggio 1790, contro un cranio di pecora portato colà dalle onde, al giardino botanico di Padova, dove meditando sulle caratteristiche morfologiche di piante secolari intuiva che gli organi e parti della pianta, tanto diversi tra loro, celano l'analogia a un'unica fondamentale struttura. **Alia et eadem**, unità e varietà, la pianta come la vita e la natura.

Il qualitativo, il diverso si erano, così, imposti di nuovo, attraverso quella stagione miracolosa dello spirito umano che è il Romanticismo tedesco, all'attenzione del pensiero scientifico, dopo che Galilei, nella seconda lettera a Marco Welser sulle macchie solari, aveva affermato che l'essenza (la qualità pregeometrica) doveva essere per sempre bandita dall'ambito scientifico. Non a caso, dunque, dal seno di una cultura che aveva saputo riscoprire il qualitativo, era destinata a nascere la psicologia del profondo, poiché se due concetti sono legati tra loro da un filo che occorre rinvenire e seguire nel tessuto culturale dagli inizi dell'Ottocento ad oggi, i due concetti sono la qualità e la psiche, e il filo da seguire è quello che li annoda l'uno all'altro. Psiche come qualità, anzitutto; poi, ma il passo concettuale va compiuto con estrema attenzione, psiche come **la** qualità.

Nell'universo meccanico non c'era posto per la psiche. L'universo meccanico è quello stesso di Parmenide; non può avere in sé la qualità perché non può avere in sé differenze sostanziali. Servendoci di modelli psicoanalitici, potremmo dire che la qualità fu oggetto, fin dall'inizio del pensiero scientifico, di una delle più strenue difese, delle più drammatiche rimozioni che la filosofia abbia mai operato. L'« essere » di Parmenide o quanto resta della realtà dopo aver abolito tutto il qualitativo, dopo aver negato la molteplicità e la diversità, cioè la varietà delle cose.

Variata e verità che Aristotele reintrodusse con il concetto di «ousia ». pur senza dare ài molti, ricomparsi accanto all'uno, una ragione che ne giustificasse l'esistenza. Qualità l'uomo medesimo, che si difende dal qualitativo per negare la domanda sfinge sulla sua origine e il suo destino.

Psiche e qualità, dunque, sono concetti che una storiografia fondamentale, disposta a semplificare per parlare al pensiero, deve tenere uniti per trovare un itinerario che congiunga le varie tappe percorse dall'umanità contemporanea nella sua vicenda conoscitiva.

Kant, Fichte, Herder, Goethe: Schopenhauer. ancor oggi dimenticato. Sfuggito al bando della filosofia accademica dopo l'articolo ('52) di P. Erdman sulla «Zeitschrift fur Philosophie », l'autore del **Mondo come volontà e rappresentazione non** tardò a far sentire il peso metafisico ed epistemologico dei suo pensiero. I concetti primitivi della scienza non possono co-stituire una tavola di categorie: sono qualità che rimandano ad altre, ad altra. I concetti scientifici primitivi possono essere negati senza contraddizione, le categorie no. Dunque, dietro l'apparenza rappresentativa, dev'essere l'essenza — la schopenhaueriana «volontà» dell'acqua che precipita come della vita che si rinnova e del pensiero che postula la propria continuità. Ancora un'affermazione del qualitativo, visto in una prospettiva genetica, dalla profondità costituiva dell'essere alla superficie che quella profondità esprime, lemalizza, simbolizza. Metafisica ed epistemologia facevano tutt'uno. Dal postulato metafisico della volontà derivava, infatti, il rifiuto radicale d'ogni positivismo arroccato—come lo era stata la scienza meccanica — in questo o quel concetto primitivo dell'assiomatica delle scienze della natura. Alla neutralità agnostica veniva contrapposto uno scoperto impegno teoretico — di carattere intuitivo nello Schopenhauer.

NN 1880 il fisiologo Emil du Bois-Reymond —uno del «fisiologi elettrici », anzi il principale, a cui era diretta l'ironia d'una pagina schopenhaueriana finora

distrattamente scorsa, — dopo aver indicato nell'« Intelligenza di Laplace » l'esemplare della mente che spiega la natura con l'unico ausilio dei moti atomici, ammetteva nella conferenza sui **Sette enigmi del mondo**, con l'onestà dell'uomo libero, che la scienza privatasi della qualità si trova avvolta nel più profondo mistero. Come spiegare, infatti, -il diversificarsi dell'omogeneo, l'organizzarsi degli atomi i « confini della scienza della natura » — titolo di un'altra memorabile conferenza dello stesso autore. di otto anni prima— sono Insuperabili da ogni assiomatica della quantità pura.

Su questa scena di accesi dibattiti e di consapevolezza critica cominciò a muovere i primi passi il giovane Freud (il du Bois-Reymond, in particolare, faceva parte di quel gruppo che E. Jones ha impropriamente chiamato «la scuola di Helmholtz»), I suoi interessi iniziali furono di carattere filosofico come risulta da una lettera al Fliess del gennaio 1866. Curiosità filo-sofica dinnanzi a un reale disomogeneo: al Groddeck, nel '17, avrebbe rimproverato di voler sacrificare la « bella varietà della natura alle lusinghe dell'unità ». Tuttavia, negli anni decisivi che seguirono la frequenza al laboratorio di Brucke e il soggiorno a Parigi presso la clinica di Charcot, egli fu tentato di negare la motivazione vera che lo aveva portato agli studi mèdici, alla fisiologia sperimentale e all'ospedale psichiatrico, disconoscendo nel **Progetto di una psicologia** la vocazione filosofica della prima giovinezza destinata a riproporsi nella piena maturità della vita. Il Freud che qui ci interessa è il pensatore che, parato dalla filosofia e allontanatosi *poi da* essa, torna infine alla metafisica e all'ontologia; è l'autore della lettera citata al Fliess, del capitolo settimo della **Interpretazione dei Sogni**, della fioritura metapsicologica del 1915, e di **Al di là del principio del piacere**. Uno studioso ribellatosi alla conoscenza assoluta e finito, cercando di giustificare quel « conflitto » che aveva posto nel cuore della psichicità. ad affermare un'ontologia tanto completa da sembrare arcaica, come pochi osavano formularla allora e oggi. La psicoa-

nalisi, Infatti» non solo non riuscì a conformarsi a una pura tecnica per il trattamento delle psiconevrpsi, ma divenne, pur fra reticenze e dubbi, una gnoseologia nel capitolo settimo della **Interpretazione del Sogni**; una fenomenologia della conoscenza nella metapsicologia del 1915; una cosmologia in **Al di là del principio del piacere**. Infine Freud avrebbe riconosciuto in quella che rimane l'opera sua meno risolta e più largamente aperta sul futuro: **Inibizione, sintomo e angoscia**, l'insuccesso del tentativo di spiegare il conflitto su basi pulsionali, negando lo sviluppo autonomo dell'Io e rinnegando le esigenze conoscitive radicali a cui aveva dato ascolto in **Al di là del principio del piacere**.

Stiamo avvicinandoci alla corretta prospettiva sul confronto tra Freud e Jung. Entrambi vanno misurati, riferiti al problema del rapporto tra psicologia del profondo e filosofia, prima e più che alla nozione dell'inconscio. Rispetto a quest'ultima, le differenze sono molto minori di quel che si crede. Ma ci vuole occhio del filologo, e lo storico deve essere anche tale. Ora chi legge con attenzione i testi freudiani sull'inconscio, vede verificarsi un totale capovolgimento **dairinterpretazione del sogni** all'Io e **FES**. L'identificazione dell'inconscio con il rimosso, affermata nel capitolo quarto **dell'Interpretazione dei sogni**, sarebbe apparsa come un errore ventitré anni dopo, allorché l'Inconscio aveva inglobato parte dell'Io e compreso in sé aree psichiche latenti ma essenziali, Atlantidi sommerse che determinano la profondità delle acque e la piega delle correnti. Già alla luce del modello « lineare » dell'apparato psichico, proposto nel settimo capitolo dell'opera sul sogno, l'inconscio precosciente aveva ben altra importanza che non quella attribuitagli da Freud. Ma ora il modello della psiche era cambiato: non se ne parlava più, eppure lo schema organizzativo» affiorato nel saggio metapsicologico sull'Inconscio condizionava tutta la teoria analitica. Prima di un certo stadio dell'organizzazione — costituito dal rapporto tra esperienza (Io) e pensiero — **la psiche è tutta inconscia: inconscio l'Io se non**

saputo Insieme al pensiero, inconscio quest'ultimo se scisso dall'Io. La tematica del Freud maturo ed ultimo" era l'unità della psiche: come stupirsi, se il conflitto psiconevrotico o dissidio, e il superamento del conflitto non può che essere l'unificazione dei termini dissidenti? Freud come Jung, dunque: l'archetipo deve diventare simbolo, ermeneutica, esperienza creativa, come l'Es deve affiorare e convertirsi nell'Io. Rinunciare alla coscienza? s'era chiesto Freud in **L'Io e l'Es**. Tutti si soffermano e meditano su un interrogativo così fondamentale, e diciamo pure così inatteso. E restano, restiamo stupiti dalla risposta: no, la coscienza è « l'unico faro nella tenebra della psicologia del profondo». Non dice «l'unica luce» — « das einzige Licht », — ma « l'unico faro » — «die einzige Leuchte». Il faro, rispetto alla luce, ha l'intermittenza rispetto alla continuità. Eppure, quest'intermittenza è l'unica guida al conoscere: perché l'Atlantide sommersa esiste prima di affiorare, regge le acque è di tanto in tanto esce a incontrare la luce, a rifarsi vita. La latenza dell'inconscio Freud l'aveva pienamente capita in una delle sue opere più belle e più spesso rese banali: Totem e tabù. L'inconscio latente tiene pronta nella struttura della psiche — quella che gli psichiatri sovente dimenticano, come aveva notato in un passo **dell'Interpretazione** — la «località» per il rimosso. Se non sapessimo di non sapere, non tenteremmo di non sapere ancora altre cose, altri momenti o aspetti della vita.

Freud come Jung: è un'eresia, ma le eresie rinverdiscono le religioni istituendo una gara per la verità ortodossa. Certo, l'Es è diverso dalla profondità dell'essere donde scaturisce l'espressione archetipica junghiana. Ma fino a che punto arriva la differenza? La tematica della sublimazione la ritroviamo pur sempre in Mosè e in Michelangelo suo interprete, alio stadio intuitivo: Il poi del processo psichico — il « sublime » autentico distinto dall'« Ideale » mistificatorio in pagine fondamentali della memoria (1914) sul **Narcisismo** — non poteva non riverberarsi sul prima. Cose da ripensare e da approfondire, fuori di sterili

polemiche, di luoghi comuni, malgrado le interpretazioni fuorvianti che gli stessi autori danno del proprio pensiero. Sbagliamo e non lo sappiamo: ce l'ha insegnato l'Omero. Lo storico non è il biografo: la sua arma è la coerenza, e rispetto alla coerenza — alla nostra coerenza — siamo tutti alquanto manchevoli. La difesa, la rimozione le vediamo avvenire qui, dove è in discussione il nucleo originario di noi stessi: e vediamo quanto sia difficile superarle.

Invece una differenza tra Freud e Jung c'è, palese, vorrei dire nella forma di un'opposizione polare: e verte sul nesso tra psicologia del profondo e filosofia.

Freud mosse dall'esigenza del sapere filosofico. ripeto, lo negò e fu poi costretto a ripristinarlo appieno, costruendo una fragile ontologia in base all'esperienza delle nevrosi coattive. Campo d'indagine promettente, ma non tale da promuovere più e meglio di altri l'edificazione di quella conoscenza ontologica che deve spiegare l'essenza dell'uomo e della pietra, del verme e della stella, dell'inorganico e dell'organico: a meno di scorgere nella parte Forma del tutto, diconverti rē vichianamente particolare e universale, che è cosa difficile, e richiede un brusco passaggio dalla scienza ad « altro genere ». a quello, appunto, filosofico. Per giustificare la propria negazione detta psiche-pensiero non tanto in nome del momento pulsionale, ma dello sperimentale. Freud dovette erigere l'esperienza analitica a rango di sapere assoluto, farne la psiche-pensiero che aveva negata tante volte. In **Al di là del principio del piacere**, l'analisi in particolare trasportò il conflitto nel cuore dell'essere, per parlare come Parmenide. Un itinerario conoscitivo così contraddittoriamente concepito, come opposizione ad altro e ripristino frettoloso dell'altro— del sapere filosofico, assoluto — non sapremmo accettarlo. Meglio una scienza agnostica e priva di problematicità — la «scienza normale», direbbe Kuhn — che una scienza inquinata e, diciamo pure, mistificata.

Diversamente Jung: il rapporto tra l'analisi psicolo-

gica e la filosofia è posto fin dall'inizio, attraverso confronti significativi, e chiarito in maniera graduale, da **Trasformazioni e simboli della libido** ad **Aion**.

Il 1912. ranno della grande opera di Jung sulle metamorfosi dell'energia psichica dalla pulsione all'espressione, è anche l'anno di « Imago », la rivista di Freud e della « guardia del corpo » freudiana per i rapporti tra psicoanalisi e scienze umane. Un'apertura dell'ortodossia al dialogo, diremmo oggi, ma con pregiudizi assai gravi. « Nel rapporto psicoanalitico — avrebbe scritto Freud in una delle **Lezioni introduttive** — s'intessono rapporti con tante altre discipline, ed esaminandole otterremo i più preziosi chiarimenti: sono i rapporti con la mitologia, il folklore, con la psicologia sociale e con la filosofia della religione (...). In essi la psicoanalisi ha essenzialmente la parte di chi dà, raramente di chi riceve». Insomma, il dato analitico è un dato assoluto: la filosofia, sede dell'assolutezza conoscitiva, resta la misura della scienza, ma la scienza è filosofia immediatamente, vista come la vide Freud.

Caratteristica, invece, della psicologia junghiana o la ricchezza dei rapporti interpretativi con altre « scienze dello spirito ». o scienze umane, come oggi preferiamo dire. Miss Miller, la giovane psicotica le cui rappresentazioni sono analizzate nella grande opera del '12 sulle metamorfosi dell'energia psichica, vide avvicinate ai suoi simboli espressivi metafore poetiche e allegorie mitiche, diversamente dalla protagonista degli **Studi sull'Isteria, Anna O.**, da Dora, dal piccolo Hans, daliv uomo dei topi»: accostati al metro delta pulsione, visti nella loro fantasia come epifenomeni dell'economia del piacere. Qui, una filosofia retta da basi precarie forniva l'interpretazione della malattia mentale; là, il messaggio delta malattia si coordinava ad ipotesi — il simbolo, l'archetipo, l'individuazione, il Sé — che nascevano l'una dall'altra — l'ipotesi primitiva fu, in Jung, quella dell'espressione simbolica, — e chiedevano conferma della propria verità oggetti va a un materiale desunto da fonti varie e diverse.

Non che la psicologia archetipica negasse, come suo finale destino, il confronto con una filosofia antropologica e ontologica; ma voleva giungervi attraverso la proposta di canoni interpretativi nuovi, originali, suggestivi e avvalorati da un vasto materiale esplicativo, quali altre scienze positive dell'uomo — mitologia, storia della scienza, folklore, etnologia in Jung — potevano offrire. La positività si organizzava per confrontarsi con la pura teoresi filosofica, non negando, ripeto, la necessità di questo finale confronto, ma preparandosi ad esso, senza confusioni, in nome di interpretazioni sagaci della vita e dell'esperienza. La vita ci è data, prima che accettiamo di viverla, che riusciamo a comprenderla tutta, che decidiamo di continuarla per una ragione irrevocabile. Viene ad esserne giustificato un sapere positivo, intuitivo, profetico, di fronte al sapere formale, categoriale, in una parola filosofico. Anche la positività ha il momento del rischioso generalizzare: l'ipotesi provvede a questo, ma rispetto alla generalità apodittica essa va in cerca di conferme e aspetta con pazienza di ottenere un posto migliore alla mensa di Minerva. Dunque, le due psicologie del profondo, la freudiana e la Junghiana, pur partendo da diverse concezioni della scientificità erano identiche nel postulare l'esigenza di un confronto finale con la filosofia. La prima, paradossalmente, abbreviava i termini di questo confronto e, anziché, essere elemento di coordinazione delle scienze dell'uomo che o nascevano o rinascevano in quei decenni, sfociava in una fragile ontologia che avrebbe dovuto curare tutte le debolezze del sistema. Al contrario la psicologia junghiana, in vista di quel finale confronto, accettava di interpretare in modo che può ben dirsi ipotetico-deduttivo il messaggio della malattia mentale collocandolo accanto ad altre espressioni della psichicità, in un orizzonte sempre più vasto. Vista da Jung, la psiche veniva così a collocarsi tra il pensiero e il principio di individuazione, tra lo spirito e l'ousia.

Per vie diverse, giungevano a conclusioni analoghe. In quegli anni, il neurofisiologo Charles Sherrington

postulando la « mente » già nell'« azione Integrativa » elementare del sistema nervoso, il riflesso spinale, e l'entomologo Henri Fabre allorché, tentando di dedurre i giocchi dello scarabeo stercoraceo o le abilità dell'imenottero paralizzatore dalle categorie consuete dell'evoluzionismo, doveva riconoscere di trovarsi di fronte a espressioni non utilitarie, o guidate da una stupefacente finalità. Ma lo stesso Darwin non aveva lodato von Baer in quanto scopritore « delle meravigliose leggi della variazione correlata degli organi »? Bergson, da parte sua, avrebbe portato i contenuti conoscitivi dei **Mémoires entomologiques** sul più elevato piano dell'**Evolution créatrice**.

Ecco riavvicinati Freud e Jung, nella sintesi dialettica che scaturisce dall'identità e dalla differenza tra l'uno e l'altro. Entrambi sentirono che la scienza positiva dell'uomo non può non essere un elemento o momento di una scienza assoluta dell'umano. La vita ci è data prima che lo vogliamo e lo sappiamo; e potrebbe essere diversa, e noi anche, pur rimanendo identici in una profondità remota a quel che ora siamo. Collegare profondità e superficie, intuizione ed espressione: ecco il problema dell'analisi. L'ipotesi serve ad aprire la strada, verso l'alto e verso il basso. Per Freud, nonostante le molte volte in cui ebbe ad insistere sul lento cammino della scienza, la strada può essere tutta percorsa dall'analista in quanto tale. Per Jung l'analisi ha sempre il sapore dell'incompiuto, dell'attesa protratta, dell'intuizione sagace o profetica, che si rafforzano ampliando l'orizzonte, accostandosi ad altri campi e metodi dell'osservazione antropologica. Ma il fine, il confronto con la filosofia, e il metodo» l'osservazione positiva, fu comune a entrambi. E perciò l'opera dei due grandi avversari! rappresenta, congiuntamente, i prolegomeni ad ogni metafisica futura che pretenda d'essere anche scienza del mondo e del soggetto umano.