

La sofferenza e il male nella prospettiva jungghiana

Luigi Aurigemma, Parigi

(1) Si vedano specialmente: C.G. Jung (1951), *Aion: ricerche sul simbolismo del Sé*, in *Opere* voi. 9, Tomo secondo, Torino, Boringhieri, 1982; C.G. Jung (1952), « Risposta a Giobbe », in *Psicologia e Religione*, *Opere* voi. 11, Torino, Boringhieri, 1979; C. G. Jung, *La dimensione psichica*, raccolta di scritti a cura di Luigi Aurigemma, Torino, Boringhieri, 1972.

Non è mia intenzione presentare in questa sede il modo in cui Jung ha affrontato ed elaborato il problema della sofferenza e del male facendo ampi riferimenti alla ricca bibliografia di cui, per confortare la sua tesi, egli si è servito nell'apparato critico che accompagna più particolarmente alcuni dei suoi scritti sull'argomento (1). Così come non è mia intenzione affrontare l'argomento prendendo in conto le tradizioni e le argomentazioni dei teologi i quali, quando Jung era in vita, soprattutto ai tempi della *Risposta a Giobbe*, non hanno mostrato nessuna intelligenza particolare delle sue tesi, bensì piuttosto una chiusura dogmatica in fin dei conti sterile. Imposterò dunque altrimenti il problema, mirando direttamente alla sostanza, e al livello cui, per l'essenziale, Jung lo ha affrontato. E cioè il livello delle reazioni emotive verso quanto sentiamo come fonte di sofferenza, e che impone al sentimento l'evidenza della realtà del male. Un male che vorremmo vedere scomparire o quanto meno diminuire; un male cui cerchiamo di sfuggire, che ci colpisce, ci scandalizza, ci spaventa; ma che anche ci affascina, come provano gli oscuri compiacimenti che esso provoca:

basti pensare all'interesse appassionato che, bambini, abbiamo provato ascoltando racconti spaventosi, o al fascino quasi irresistibile e non necessariamente morboso che può afferrarci allo spettacolo della morte violenta o al racconto di catastrofi e carneficine.

Affronterò dunque il problema in primo luogo per quanto concerne ciascuno di noi nella sua esperienza quotidiana o familiare. E allora, anche tralasciando quanto potrebbe essere ricordato circa gli incontri con le forze ostili della natura, con le cieche catastrofi che da sempre sono fonte di sofferenze e di angoscia e che possono colpire di nuovo ad ogni istante, e distruggere nel dolore, anche tralasciando dunque le violenze naturali e limitandoci alla concreta esperienza familiare di ognuno, come non vedere, attorno a noi, nelle nostre famiglie, nella vita delle due ultime generazioni, i fiumi di sangue provocati dalle guerre dei passati decenni, le decine di milioni di morti di morte violenta, le centinaia di milioni di vite spezzate, di destini immiseriti e soffocati, e poi i genocidi, le sofferenze oscure e indicibili, all'infinito? All'infinito perché, come scrive Konrad Lorenz (2), contrariamente a quanto accade nel mondo animale dove la violenza non è mai spinta al di là dell'indispensabile, l'uomo uccide oltre ogni necessità, smisuratamente. E per completare l'immagine di una situazione nella quale siamo presi senza potere, almeno in apparenza, farci gran che, si aggiunga che su tutto plana oggi l'equilibrio del terrore atomico (che proprio così è chiamato, e senza ironia: equilibrio). E osserviamo poi la nostra vita quotidiana e privata: bisogna essere davvero insensati e irriflessivi per negare le nostre paure, i conflitti segreti, le ossessioni penose, gli stati di possessione, le scorie di cui non possiamo liberarci, le menzogne, l'ignoranza terribile e a volte criminale, le aggressioni e le violenze che naturalmente cerchiamo di evitare quando ne siamo oggetto ma che a nostra volta siamo pronti ad esercitare: bisogna essere davvero insensati e irriflessivi per negare, insomma, il peso delle nostre ombre, e di quelle dei nostri prossimi compagni di vita.

(2) Konrad Lorenz, *L'agresion. Une histoire naturelle du mal*, Paris, Flammarion, 1969, *passim*.

Tutto questo è senz'altro evidente, innegabile — ed equivale a molta, moltissima sofferenza nel mondo. Ed aggiungo, per meglio misurare il peso della sofferenza su questa terra, che non è per nulla estraneo alla prospettiva junghiana prendere in considerazione i terrori e i tormenti del mondo animale, terrori e tormenti che certi barlumi di coscienza rendono talvolta ancora più pesanti e al limite dell'insostenibile, almeno per quei pochi tra noi che se ne accorgono e vi riflettono.

Lo scandalo di queste constatazioni, che pure non hanno altro merito che di essere lucide, è per noi fonte di vera sofferenza in un certo punto segreto delle nostre anime. Un punto che vede, che risente, che valuta e che non sopporta di subire ancora, che non accetta di farsi complice, ma s'interroga, e cerca di comprendere come sia mai possibile una realtà così dolorosa, e quale possa esserne il senso.

Nella prospettiva junghiana, quale è formulata più particolarmente nella già citata *Risposta a Giobbe*, questo punto segreto nel profondo della nostra anima costituisce veramente una delle supreme ricchezze umane; poiché è proprio nella misura in cui in quel punto nasce una rivolta e dunque un giudizio, un rifiuto di complicità con l'emozione penosa subita, è proprio nella misura in cui quel punto segreto reagisce e vibra, che la questione del senso di così diffuse sofferenze s'impone alla coscienza. In altre parole, la creatura umana non si limita a vivere e a sentire la propria sofferenza; essa osa egualmente valutarla; e proprio per questo il Creatore si trova, per così dire, messo in questione.

Più ancora, l'interrogazione sulla possibilità stessa della sofferenza si fa più profonda allorché essa è più viva e tuttavia meno corporea e concreta; allora i nostri interrogativi si sottraggono tanto maggiormente ad ogni forma di reverenza o di credenza religiosa codificata, trovando il coraggio di riferirsi soltanto alle proprie evidenze, a quanto viene constatato e sentito nel proprio intimo. Ed ecco che allora la sofferenza acquista una capitale funzione di risveglio,

diventa creatrice di libertà in quanto forza ad andare fino in fondo, non permette risposte consolatorie o rassegnate agli interrogativi che impone e, proprio per questo, spinge ad una comprensione più adeguata della sua natura, delle sue ragioni d'essere, delle sue vere origini, il che aumenta grandemente le possibilità d'una migliore riparazione, vale a dire, per ognuno di noi, la possibilità di ridurre le sofferenze in noi e intorno a noi. *

Il tentativo junghiano di trovare una risposta agli interrogativi che la realtà della sofferenza ci pone va visto in questa luce. La sofferenza ha forza d'interrogazione, di dubbio, di valutazione, di risveglio. Per noi, nell'attività analitica, questa prima indicazione circa la forza creatrice della sofferenza si trova quotidianamente verificata. Non vediamo forse costantemente come la via del risveglio cominci a disegnarsi, fino ad arrivare ad imporsi, a partire per esempio da un conflitto insolubile e dalla sofferenza ch'esso provoca, ovvero dalle sofferenze che impongono le ripetute aggressioni d'un congiunto fisicamente o moralmente violento, ovvero ancora, altro esempio, dall'insorgere di pulsioni distruttrici o di ossessioni o di sentimenti di autonegazione o di colpa insopportabilmente penosi? (3) È la sofferenza dunque, e forse in modo privilegiato, che mette sulla via del risveglio. Dicendo « la via del risveglio » voglio indicare, in altri termini, quel processo di graduale e più o meno chiara percezione d'una pulsione specifica all'uomo, che può definirsi come il desiderio fondamentale e irriducibile di giungere ad una realizzazione *cosciente* della nostra propria esistenza, cosciente cioè vissuta nella comprensione di ciò che facciamo e di ciò che ci accade, e questo fino alla esperienza ultima della nostra propria morte. Una pulsione da intendersi come il desiderio, e la capacità, di trasformare il cieco non-sapere in sapere-cosciente, la pura esistenza in saggezza in atto: sola speranza, secondo Jung, di redimere le inerzie dell'energia inconscia, e le infinite astuzie attraverso le quali essa tende a restare quale è; poiché infatti, se il divenir-coscienti non si realizzasse, le forze in-

(3) Proprio in questo fatto può a mio avviso ricono-scersi la ragione profonda della necessità che gli analisti, uomini e donne, si guardino bene dal riversare in eccesso eventuali sentimenti materni mal integrati sui loro analizzanti, proteggendoli esageratamente dalla sofferenza che gli è invece richiesta perché un vero risveglio, e quindi una vera guarigione, possano mettersi in moto. In quel caso la volontà di aiutare a guarire potrebbe infatti fondarsi in un lo intriso di desiderio di potenza, troppo vicino ad identificarsi con l'archetipo del guaritore, ed eventualmente timoroso di dover tuffarsi in abissi di sofferenza; e allora la volontà di guarire potrebbe benissimo venire ad intralciare

nell'analizzante la libera valutazione del limite del sopportabile, e quindi l'espressione liberatrice dei suoi dubbi o della sua ribellione.

(4) C. G. Jung, *Ricordi, sogni, riflessioni*, raccolti ed editi da Aniela Jaffè, Milano, Rizzoli, 1978.

conscie permarrebbero tali nella loro ricchezza energetica contraddittoria, *in aeternum*.

Ci troviamo qui, a mio avviso, al centro del mito junghiano. Un mito del comprendere, del *bewusstwerden* (divenire-cosciente), del sapere la verità, un mito presente in lui fin dall'infanzia. Ne sia prova l'episodio ricordato da Jung nella sua autobiografia (4), allorché, a dodici anni, la contemplazione sullo sfondo azzurro del cielo del tetto splendente della Cattedrale di Basilea, e l'entusiasmo per la bellezza contemplata e per il suo Creatore seduto lassù sul suo trono d'oro, furono d'un tratto sconvolti da una grande sofferenza che si prolungò per tre giorni e cessò (si noti, in una emozione felice) solo quando, al di là di ogni rispetto formale egli lasciò che il pensiero fino ad allora latente prendesse forma, visualizzandosi nell'immagine di un enorme escremento che di sotto il trono cadeva violentemente sul tetto lucente, e lo mandava in pezzi provocando il crollo del tempio. La voce interiore, e cioè proprio il bisogno irriducibile di rendere cosciente ciò che è, si era così espressa *sua sponte*, dal di dentro, imponendo nell'immagine della divinità, al di là di tutte le censure e di tutte le idee preconconcette sulla divina perfezione, l'altra faccia della verità, la faccia escrementizia; la cui irruzione nel campo della coscienza, con la sua forza di distruzione del tempio della fede costituita, aveva nel contempo potenza di liberazione e di rinnovamento, e testimoniava dell'implicita creatività dell'adolescente.

All'altro capo della sua esistenza, in *Aion* o nella *Risposta a Giobbe* ovvero nell'articolo su *La coscienza morale* o infine nell'autobiografia, Jung continua a riconoscere in questa pulsione di risveglio, in questo bisogno di comprendere ciò che l'esperienza ci impone irresistibilmente, la fonte dei nostri interrogativi circa il senso della sofferenza e dello scandalo ch'essa costituisce per la creatura che la subisce.

La creatura che la subisce ma che — e qui comincia il privilegio della creatura-uomo — la subisce alla maniera di Giobbe, e cioè senza piegarvisi affatto,

ma anzi proclamandola ingiusta. E che per questo stesso fatto si riconosce capace di differenziare, di distinguere quel che si trova in accordo col suo bisogno di libera realizzazione cosciente, da quel che tende a legarlo, a fargli violenza, a distruggerlo: in altre parole, capace di distinguere il « bene », e cioè quel che può favorire in lui la realizzazione della presa di coscienza, dal « male », e cioè quel che può ostacolarla. E capace di operare questa distinzione nelle forze stesse che lo circondano, e nelle pulsioni che lo abitano nelle sue proprie radici.

Quanto alle proprie radici, non c'è dubbio che ci voglia coraggio a guardarle da vicino. Da dove vengono le violenze generatrici delle carneficine che evocavo più su, le aggressioni e le autoaggressioni, le angosce, le avidità cieche, le gelosie, i desideri di morte? Senza appesantirci sullo spettacolo della nostra realtà, va tuttavia detto, perché ciò è evidente, che almeno in parte esso non è bello. Ma il fatto di constatare lucidamente quanto vi è di pesante nelle nostre radici equivale a porre correttamente il problema delle forze che ci costituiscono, che ci fondano, che vivono in noi; a porre correttamente il problema delle masse di energia che, attraverso i bran-colamenti e le deviazioni della storia della filogenesi, si strutturano in pulsioni forti e irresistibili. Come potremmo allora non riconoscere qualità « divina » a queste realtà numinose, cui partecipiamo, dato che esse posseggono appunto la strapotenza, la forza affascinante che le parole « numen », « dio », ricoprono ed esprimono? Ma allora — scrive Jung — come pretendere di escludere dall'immagine della divinità appunto ciò che è risentito come « male » in quanto frena, ritarda la presa di coscienza, le forze della violenza e dell'incoscienza, quel « lago rosseggiante di fiamme » (5), quel « cupo braciere » (6) del quale viene detto: « arde ma non da luce » (7), polo estremo della realtà, che nei nostri strati psichici profondi incontra l'altro polo, « l'oceano della grazia » (8) e « la luce dell'amore » (8).

Queste considerazioni rendono evidente quanto profondamente la prospettiva junghiana si differenzi dal-

(5) C. G. Jung (1952), 'Ri-sposta a Giobbe », op. cit., p. 432.

(6) *Ibidem.*

(7) *Ibidem.*

(8) *Ibidem.*

la prospettiva religiosa dominante. Mi spiego meglio. Da duemila anni ormai nel nostro mondo occidentale la pulsione religiosa si nutre dei valori numinosi e luminosi che hanno fatto irruzione attraverso la breve vita del Cristo, carica di una grazia ineguagliabile, disseminata di eventi miracolosi che la qualificano come una manifestazione altissima della divina potenza di amore e di bontà attraverso la presenza nell'ordine naturale di fenomeni inspiegabili di « tra-sgressività » (9), come Jung chiama certe manifestazioni della vicinanza di un fattore psichico straordinariamente essenziale all'interno dell'ordine fisico. Parallelamente, ed anche con qualche secolo di anticipo, questa stessa realtà archetipica dell'amore e del bene infiniti si esprimeva nelle immense distese dell'Oriente buddhista. E lungo questi due millenni agli innumerevoli *imitatores Christi* occidentali posseduti dal polo positivo dell'archetipo, così come in Oriente alle folle di quanti hanno cercato di seguire il cammino di liberazione individuale tracciato dal Buddha, si è costantemente affiancata l'azione delle istituzioni ecclesiastiche, in un formidabile progetto di concretizzazione e di difesa mondana di quelle preziose incarnazioni dell'amore infinito.

(9) C. G. Jung (1952), « La sincronicità come principio di nessi acausali », in *La dinamica dell'inconscio, Opere* voi. 8, Torino, Boringhieri, 1976, p. 534.

Queste sono, beninteso, evidenze storiche. Ed è egualmente evidente che una tale opera di positivizzazione dell'immagine della divinità ha avuto e conserva un valore altissimo, in quanto essa ha creato nelle nostre culture le mille forme dell'elevazione ideale, e la coscienza e la pratica del sacrificio delle pulsioni aggressive: il che è fattore ineguagliabile di umanizzazione. E di questi altissimi valori siamo tutti impregnati, e sarebbe derisorio e cieco non riconoscerlo. Tuttavia le constatazioni che formulavo più su circa la realtà divina delle pulsioni negative, « ombrose », non sono in alcun modo rese meno vere da queste evidenze storiche. Di fatto, la realtà della potenza luminosa che vive in noi non riduce, ne tantomeno annulla, la realtà innata, e di cui viviamo la tragica esperienza, del peso, delle inerzie proprie alle pulsioni aggressive; ne riduce ne tantomeno annulla la realtà della terribile « agnosia », la terribile e positiva igno-

ranza madre di crimini innumerevoli (10): ombre iscritte nelle nostre radici e fonte di una sofferenza che testimonia la profonda ferita del nostro sentimento, e che proprio in tal modo mobilita e interroga il nostro essenziale desiderio di meglio comprendere.

Solo aderendo fermamente alla nostra esperienza della sofferenza ci è dunque possibile trovare, senza eccesso di orgoglio, il coraggio di separarci dalle grandi correnti religiose dominanti da duemila anni in Occidente e in Oriente; il coraggio di porre il problema del « bene » e del « male » in una prospettiva non più legata al fascino esercitato da sublimi profeti di amore e quindi tributaria di un'immagine della divinità totalmente luminosa, *Summum Bonum*, Bene Supremo. Poiché infatti, allorché la potenza divina è concepita come Bene Supremo, l'altro polo della realtà, quello delle pulsioni aggressive e devastatrici, del disordine e della perversione, che il nostro sentimento denuncia, può venir concepito soltanto come una realtà inferiore, come una potenza diabolica, che non può tuttavia essere una vera potenza antagonista della potenza divina, ma appare piuttosto incongrua e inspiegabile, e fondamentalmente anemica in quanto fondamentalmente costituita dalla mancanza, la carenza, la privazione del Bene.

Sono appunto le conseguenze di una tale concezione del male come *Privatio Boni* (11) che, appesantendosi lungo i secoli, sembrano aver portato ad una situazione senza uscita e pericolosa, e alla necessità di una grande svolta, di cui la prospettiva junghiana è, forse, l'aurora. Poiché infatti laddove l'immagine divina assorbe in sé tutto il bene ed espelle da sé tutto il male, la presenza evidente del male sulla terra può comprendersi solo invocando la fallibilità ripetitiva dell'uomo, che viene così a trovarsi prigioniero di una responsabilità schiacciante ed esclusiva di tutto quel che su questa terra è violenza e perversione: che, in effetti, laddove *omne bonum a Deo* (tutto il bene viene da Dio), là *omne malum ab homine* (tutto il male viene dall'uomo) (12). In questo modo tuttavia, sotto il peso di questa schiacciante responsabilità, quel prezioso campanello

(10) C.G. Jung (1951), *Aion*, op. cit., pp. 180-181.

(11) Per la dottrina della *Privatio Boni* si veda C. G. Jung (1951), *Aion*, op. cit., *passim*.

(12) Si veda la storia di questo assioma della dottrina cattolica in C. G. Jung (1951), *Aion*, op. cit., pp. 45segg.

d'allarme che è il sentimento di colpa rischia di guastarsi, per essere troppo continuamente e troppo pesantemente sollecitato; e infatti troppo spesso si guasta, che ciò avvenga per eccesso di funzionamento, o al contrario, come reazione di difesa, per difetto; e in tal modo innumerevoli vite si consumano nei vicoli ciechi dell'angoscia della colpevolezza, ovvero, inversamente, in quelli dell'anestesia morale. Ma la conseguenza certamente più grave e pericolosa della riduzione del male a *Privatio Boni* è che in tal modo la potente realtà del polo negativo della divinità si trova ad essere indebitamente alleggerita, sottovalutata, talvolta perfino interamente scotomizzata. L'uomo giunge allora a dimenticare il timore che è prudente nutrire sempre nei confronti di potenze così smisurate, e quindi a perdere la giusta percezione dei pericoli ch'esse racchiudono; e naturalmente i rischi di venirne travolti si fanno allora più grandi.

Sul piano collettivo, in un mondo che, come il nostro, ha raggiunto capacità di distruzione estremamente elevate, una tale situazione porta alla necessità urgente di una presa di coscienza nuova, libera dall'ancoraggio esclusivo ad un polo soltanto (che beninteso è il polo positivo) della scala dei valori;

all'urgenza di una prospettiva nuova, che può trovarsi ad essere la condizione stessa della sopravvivenza dell'umanità. Le visioni di orrore e di sangue che alla fine del I° secolo dell'era cristiana Giovanni di Patmos ha elaborato nel *l'Apocalisse* e che Jung ha studiato nella *Risposta a Giobbe* (13) non mettono certo in scena soltanto un fenomeno di riequilibrio individuale, bensì esprimono appunto anche la pressione minacciosa dei valori interamente negativizzati dalla predicazione del Cristo, e che si sono poi di secolo in secolo rafforzati, e, fattisi sempre più diabolici, attendono ormai soltanto l'occasione di esplodere; e questa volta, con l'aiuto delle armi atomiche, la cosa potrebbe rivelarsi irrimediabilmente catastrofica. Una così netta frattura della realtà in due mondi — quello del bene « divino » e quello del male « diabolico » — non sembra dunque rispon-

(13) C.J.Jung (1952), « Risposta a Giobbe », op. cit. Si vedano in particolare i paragrafi 15, 16 e 17, pp. 429-440.

dere, nella prospettiva junghiana, a quel che ci rivela l'osservazione libera di noi stessi, cioè delle forze contraddittorie che coabitano in noi, e che dobbiamo chiamare tutte egualmente « divine », nel senso di radicali, essenziali; e l'equilibrio del singolo, così come quello d'intera civiltà, dipende e dipenderà domani dalla capacità individuale e collettiva di disancorarsi da giudizi di valore univoci e definitivi, che mirano allo schiacciamento di un aspetto della realtà, il cosiddetto « male », da parte dell'altra, il cosiddetto « bene ».

Ma allora — eccoci al vero problema — se formuliamo dubbi circa il valore assoluto di ciò che « bene » e « male » significano, *chi* ci guiderà nel nostro confronto con la realtà complessa ed ambigua delle nostre radici psichiche in cui creatività e distruttività si intrecciano, in cui, per riprendere i testi succitati, un « cupo braciere », un « lago rosseggiante di fiamme » costeggia « l'oceano della grazia » e « la luce dell'amore »? (14).

A mio giudizio il nocciolo del mito junghiano è qui: nella certezza, e più ancora nell'evidenza sperimentata, della realtà di quella pulsione propria all'uomo che è il processo di presa di coscienza, desiderio radicale e irriducibile di conoscenza, pulsione che la sofferenza aiuta a scoprire nell'esperienza sempre rinnovata dell'attività senza fine dell'Inconscio, in cui opera l'azione della *Sapientia Dei* (15), fonte e molla del movimento divino verso la presa di coscienza; dalla quale, contro gli ostacoli dell'inerzia, salgono le indicazioni di ciò che può valere non già ad allargare ma piuttosto a ridurre lo scarto tra i poli opposti dell'amore che unisce e del cieco dinamismo separatore, e a portare la luce conciliatrice e mediatrice della comprensione laddove dominavano il conflitto e l'opposizione.

Confermando a livello del patrimonio culturale l'esperienza personalmente vissuta (si pensi all'episodio dell'infanzia di Jung che ho raccontato sopra, l'immagine spontanea del crollo della cattedrale, che costringe a sostituire all'idea della perfezione divina quella della divina totalità includente il polo nega

ti 4) Si veda sopra la pagina 8.

(15) Si vedano soprattutto: C. G. Jung (1952), « Risposta a Giobbe », *op. cit., passim*; C.G. Jung (1951), *Aion, op. cit.*, p. 119; così egualmente tutti gli scritti alchimistici di Jung, *passim*.

tivo) l'intera opera di Jung ricerca e studia, nelle tradizioni culturali specialmente alchimistiche non meno che nell'attività clinica, le tracce e le immagini, in particolare oniriche, della nascita di questa comprensione nuova, che ci libera dall'unilateralità nella concezione della divinità. Tracce che sono come presentimenti storici secolari di un mutamento che oggi è forse maturo, ed espresse in termini diversi come *puer aeternus ... albus et ater* (fanciullo eterno ... bianco e nero) (16), *nuovo (o terzo) Adamo*, *Anthropos théleios* (uomo completo) (17); termini diversi ma che vogliono significare una sola e unica cosa, e cioè la possibile nascita d'un uomo nuovo, elaboratore di una coscienza morale nuova che lasci respirare il diavolo e con ciò gli conceda una possibilità di riduzione della sua virulenza; una coscienza morale nuova in cui la tensione sublimatrice si trovi volontariamente sacrificata a vantaggio della totalità e in cui una minore aspirazione al bene permetta che grandi energie si trovino disponibili e possano con-vertirsi in luce di coscienza, sicché ne risulti attenuata la potenza distruttrice dell'incoscienza.

In un campo di ricerche parallelo a quello di Jung, gli studi di Marie-Louise von Franz sugli atteggiamenti etici dell'inconscio collettivo confermano in pieno la necessità del disancoraggio dai giudizi senza appello di « bene » e di « male » legati alle rivelazioni numinose dominanti da ormai ben più di due millenni. Poiché se è vero che simili giudizi fondano da così lunghi secoli le leggi morali, questo dato di fatto non da loro in alcun modo lo statuto di verità piene ed ultime. In realtà gli studi di Marie-Louise von Franz su *L'Ombra e il male nelle fiabe* (18) mostrano che se è vero che un atteggiamento etico è sempre presente in questi prodotti collettivi, è altrettanto vero che non è possibile scoprirvi delle leggi di base, cioè comuni, del comportamento umano, e quindi un'immagine precisa di quel che è « bene » e di quel che è « male »; poiché, come dimostra Marie-Louise von Franz, la risposta è sempre « sì e no » nel contempo, è sempre una definizione e la definizione contraria. Così si possono ci-

(16) C.G.Jung (1952), « Risposta a Giobbe », *op. cit.*, p. 438.

(17) Tali immagini sono presenti in tutta l'opera alchimistica di Jung, alla quale rinvio.

(18) Marie-Louise von Franz, *Shadow and Evil in Fairy Tales*, New York, Spring Publications, 1974.

tare fiabe in cui si dice che, qualora ci si trovi a confronto col male, occorre combatterlo; altrettante suggeriscono invece di fuggire dinanzi al male senza cercare di opporvisi. Così egualmente vi sono fiabe che consigliano di sopportare gli affronti senza ribattere, ed altre invece che chiedono di non essere stupidi né vili, e di rendere colpo per colpo. E ancora, alcune fiabe mostrano che per evitare un pericolo la sola cosa è di farsi furbi e mentire; altre invece dicono che occorre essere onesti, anche di fronte ai malvagi ed anche a rischio della propria vita, onde non partecipare al male mentendo. La verità morale, insomma, a livello dell'inconscio collettivo non si rivela univoca, com'essa invece diviene a livello di cultura.

L'uomo nuovo dunque, se veramente riconosce la complessità e le contraddizioni reali presenti nelle sue proprie radici psichiche, può cercare solo in se stesso, cioè nell'ispirazione della *Sapientia Dei* che lo guida, la conoscenza per lui del « bene » e del « male ». E quando dico: « per lui », non intendo in alcun modo significare: « per il suo piccolo io »; al contrario, intendo dire per quel che del Sé vive in lui. Egli può allora agire soltanto nell'atteggiamento di coscienza nuovo espresso dall'immagine alchimistica del « fanciullo bianco e nero », e cioè nella coscienza della natura contraddittoria delle potenze divine che abitano in noi; e di conseguenza può agire soltanto per ridurre, e non già per aggravare, l'abisso tra i poli archetipici dei valori. La prospettiva junghiana abbandona così ogni tentazione moralistica, ogni spirito di crociata. Senza tuttavia con questo sostituire all'esasperazione delle opposizioni una attenuazione delle differenze dei valori morali spinta al punto da far subentrare un nuovo problema, quello del lassismo, al problema del moralismo: il che parrebbe costituire oggi un reale pericolo. In realtà a mio giudizio e come ho accennato sopra (19), entrambi i problemi — moralismo e lassismo — trovano la loro origine nel guasto prodotto nel buon funzionamento del sentimento di colpa dal-

(19) Si veda sopra la pagina 157.

l'espulsione del male fuori della divinità: espulsione che schiaccia l'uomo sotto il peso di una esclusiva ed eccessiva responsabilità, e lo spinge, individualmente e collettivamente, nelle angosce d'un moralismo nutrito di colpevolezza ovvero, per difesa, in una pericolosa anestesia morale.

In definitiva in una prospettiva junghiana è del tutto chiaro che il privilegio riconosciuto al « bene », il quale ha senz'alcun dubbio avuto senso e funzione creatrice ad un certo momento della storia e può ancora oggi avere senso e funzione creatrice nelle circostanze precise di una vita individuale e collettiva, può perdere il suo valore e il suo significato allorché la sua crescita eccessiva scotomizza, cioè occulta pericolosamente, le forze negative contrarie. Esso può allora perfino contribuire a rinforzarle, del che abbiamo esempi numerosissimi nella pratica psiconalitica, in quanto in questa può accadere che una eccessiva volontà di ben fare si converta in pericoloso nutrimento per i residui « diabolici » presenti nell'anima dell'analizzato. Il racconto di uno scrittore inglese degli inizi del secolo scorso (20) esprime perfettamente quel che qui intendo sottolineare, e cioè la necessità di non cercare di schiacciare il polo opposto, ma piuttosto di riconoscerne e con ciò ridurne la potenza: è la storia dell'uomo che il Diavolo aveva preso al suo servizio per spingerlo a infiniti misfatti, e che obbedisce ai desideri del suo padrone con tale zelo che questi, disgustato, lo induce al suicidio. Disgustato, perché il Diavolo non sa che farsene d'un servitore zelante fino alla psicosi e che, di conseguenza, non lo aiuta in alcun modo a soddisfare in lui la fame riequilibrante e redentrice del Cristo, suo fratello luminoso.

È ormai facile cogliere il profondissimo spostamento di accento che, in rapporto all'asse della civiltà cristiana, o della buddhista, la concezione junghiana costituisce, per lo meno quale io la percepisco e quale ho qui esposta. Per definirla, ho impiegato il termine « mito ». Con questo termine ho voluto esprimere il fatto che per Jung quel che il suo punto di vista sostiene s'accorda oggettivamente con quel

(20) James Hogg (1824), *The Private memoirs and confessions of a iustified sinner. Written by himself* (con una introduzione di Andre Gide), Thè Cresset Press, 1947.

che è di già emerso alla coscienza dell'uomo in momenti diversi della storia (per esempio, come ho sottolineato, nelle tradizioni alchimistiche), e si presenta attualmente di nuovo in certi materiali di analisi individuali ed incarna in tal modo un dato vero, radicale, proprio al destino umano, un dato che abbiamo il dovere di concretizzare e di servire.

Ed è appunto dalla permanenza storica di questo mito che sembra poter venire la risposta ad un nuovo ed essenziale problema. In effetti, lungo queste pagine ho constatato il peso enorme delle forze che in noi e attorno a noi resistono, per la loro naturale inerzia, alla possibilità che la coscienza riesca a dar loro ordine e misura, realizzando così la creazione di uno stato psichico nuovo. Una simile constatazione non può non costringerci a realizzare la potenza immensa dell'incoscienza divina; e questo rende più difficile credere seriamente alla possibilità che i nostri modesti sforzi per ridurla possano davvero avere qualche efficacia. Come immaginare infatti, come sperare, che tanta cecità, tanta avidità, tanta angoscia, tanta violenza possano davvero trovarsi ad essere riassorbite, o per lo meno sensibilmente ridotte, dal nostro agire?

E tuttavia noi sappiamo egualmente che quel che conta non è di porci troppe domande sulle vie della salvezza. Sappiamo per esperienza che il nostro impulso a fare, momento per momento, ciò che deve essere fatto affinché s'incarni sempre più quel po' di coscienza che ci distingue, quel nostro impulso trova il suo alimento nella *Sapientia Dei*, che attraverso l'uomo si fa strada su questa terra. Di questo troviamo tracce culturali tenaci. E, almeno a me così pare, sono appunto queste tracce tenaci di una pulsione redentrice a rendere legittima la nostra speranza.

Ma naturalmente si tratta di sperare nel modo giusto. Non sappiamo, infatti, se il tenue filo costituito dalla pulsione di redenzione potrà resistere all'assedio dell'inerzia e dell'incoscienza, potrà durare e rinforzarsi ovvero se, al contrario, finirà per spezzarsi: *il gioco non è fatto*. Come Jung scriveva,

(21) C.G. Jung, *Ricordi, sogni, riflessioni*, op. cit., p. 409.

(22) Il testo dice: « die ängstliche Hoffnung ».

alla fine della vita, nell'ultima pagina dell'autobiografia (21), la coscienza delle forze potenti che assediano la luce del « Senso » può ispirarci soltanto la « speranza ansiosa » (22) che l'uomo possa trovare la sua salvezza attraverso la creazione di maggiore coscienza. Speranza preziosa, certo, senza la quale nulla di valido fu mai fatto; ma anche inquietudine legittima, attraverso la quale il sentimento ci ricorda la responsabilità dell'immenso patrimonio che la filogenesi naturale e le generazioni passate ci hanno trasmesso, e che non possiamo non difendere contro i pericoli dell'aggressività e della dismisura, e fosse anche contro la dismisura di una certa immagine dell'amore e del bene; e soprattutto, forse, contro i pericoli dell'inerte incoscienza.

Tale sembra essere la nostra condizione e se essa è veramente tale, è capitale vederla lucidamente; ed è saggio accoglierla, amarla. Perché solo nell'integrazione lucida della nostra obbiettiva condizione potremo trovare la tenacia necessaria per vivere nella vita d'ogni giorno i pochi e deboli mezzi che ci sono dati per ridurre almeno un poco la forza di un male certamente non da noi creato, che ci abita e ci tormenta; ma che egualmente — almeno è quel che ho cercato di dimostrare — attraverso la sofferenza che ci impone, ci fa avanzare verso quella « maggiore coscienza » alla quale il lungo cammino della vita su questa terra sembra aspirare e condurre.