

L'idea di Spirito nel pensiero di C. G. Jung

Luigi Aurigemma, Parigi

Il vocabolario di Jung impiega con relativa larghezza il termine *der Geist*, lo Spirito, ed altri termini derivati dalla stessa radice germanica, quali *Geistigkeit*, *geistig*, *geistlich*; e così egualmente termini di radice latina, derivati da *Spiritus*, che hanno dunque lo stesso significato, quali *Spiritualität*, *Spiritualisierung*, *Inspiration*, *inspirieren*. È peraltro facile constatare che la letteratura junghiana dei nostri paesi ignora, o quasi, la famiglia di parole or ora evocata: spirito, spirituale, spiritualità, ispirare, ispirazione, e così via. Si possono letteralmente contare le volte in cui i termini predetti riescono a formularsi, cioè a riconoscersi una legittimità, un senso proprio, quasi che incontrassero le reticenze d'una tendenza profondamente riduttrice che, sotto la veste della prudenza scientifica o terapeutica, potrebbe testimoniare piuttosto di una certa difficoltà di comprensione.

Se sottolineo questo fatto, la ragione è che non si tratta per nulla d'una semplice questione formale. In uno scrittore del peso di Jung i termini sono sempre al servizio di un pensiero, di esperienze psichiche che cercano di formularsi per giungere a trasmettersi; e

dietro le parole ci sono le cose. E così è per il termine *der Geist*, e per gli altri della stessa famiglia: essi danno nome ad esperienze, indicano una dimensione del reale che per noi è capitale non ignorare. E non soltanto per rendere giustizia all'opera di Jung, che nel caso contrario si trova ad essere singolarmente impoverita; ma altrettanto e più per aiutare la possibilità, offerta da ognuno, di giungere ad una realizzazione personale più piena, più completa: M che è augurabile per tutti, naturalmente, ma forse specialmente per coloro che esercitano un'attività psicoterapeutica; che deve esercitarsi in effetti in condizioni valide di autorità e legittimità inferiori, e non come l'esercizio di una tecnica che, per il fatto stesso di mancare di fondazioni pienamente soddisfacenti, rischierebbe di divenire un giorno o l'altro, e beninteso inconsciamente, l'esercizio di una violenza.

Le pagine che seguono sono intese a ricordare la realtà di una dimensione essenziale della psicologia junghiana ed in merito alla quale non è permessa alcuna negligenza se non si vuole correre il rischio di deformare, per non dire annullare, la specificità della prospettiva psicoterapeutica junghiana riducendola, per il fatto stesso di privarla di quel che deve esserne l'ispirazione fin dal primo contatto con il paziente, al livello di un metodo tra molti altri.

Nella Prefazione ad un'operetta assai nota pubblicata nel 1939 da Jolande Jacobi (1) e che costituisce un tentativo (per la verità alquanto schematico) di presentazione della psicologia analitica, Jung scrive: « Convinto come sono che non sia ancor giunto il tempo per una teoria complessiva che abbracci ed esponga tutti i contenuti, i processi e i fenomeni della psiche, considero i miei punti di vista come proposte e tentativi per formulare una psicologia scientifica nuova, fondata in primo luogo sull'esperienza diretta acquisita sull'uomo. Non si tratta di psicopatologia, ma di una psicologia generale che comprende in sé anche il materiale sperimentale patologico ».

Un simile apprezzamento di Jung sulla sua propria psicologia riveste un grande interesse. Non tanto perché, una volta di più, Jung respinge le abituali obie-

(1) Jolande Jacobi, *La psicologia di C. G. Jung*, ed. it. rifatta sulla 6^a ed. originale, Torino, Boringhieri, 1973.

zioni quanto alla natura « immaginaria » delle sue considerazioni psicologiche rivendicandone, al contrario, il valore sperimentale: procedimento, questo, da lui instancabilmente ripetuto. Ma perché in termini semplicissimi egli dichiara qui quel che per altro l'analisi dei suoi scritti prova con certezza, e cioè di non aver potuto concepire come valida un'attività psichiatrica o, più generalmente, psicoterapeutica, che si limiti ad essere l'esercizio di una pratica, per quanto piena di buona volontà e di passione essa possa essere, considerandola, di per sé, cieca e del tutto insoddisfacente. Cieca e insoddisfacente, fin tanto che una « psicologia generale » (per riprendere i suoi termini) non le dia le vere e indispensabili fondamentazioni. E cioè fin tanto che l'attività pratica non trovi luce nell'esperienza interiore dello stesso terapeuta; ma non già soltanto nel senso di una verifica del metodo sulla sua propria persona, secondo il principio della necessaria analisi personale dell'analista (principio che peraltro Jung fu il primo a preconizzare e caldeggiare, già nel periodo della collaborazione con Freud); ma nel senso di una esperienza approfondita, e riuscita, che gli dia le evidenze interiori indispensabili per tentare di rispondere agli interrogativi essenziali a ciascuno, a livello conscio o inconscio, sulla vita, la morte, la natura, il senso del desiderio o della sofferenza. In altri termini, ed è proprio questo il punto che merita di essere sottolineato in modo particolare, Jung indica nel passo citato che nella sua prospettiva il sapere psicopatologico non può pretendere ad una autonomia che renda gli eventuali interessi filosofici o religiosi del terapeuta un fatto secondario, accessorio e legato alla sua propria « curiosità » culturale; ma che al contrario la stessa qualità dell'attività psicoterapeutica dipende, essenzialmente, dal grado di approfondimento che il terapeuta ha raggiunto nella « psicologia generale », e cioè nella comprensione delle sue proprie e più profonde strutture psichiche; e di conseguenza, dal grado di liberazione raggiunto in rapporto allo stato naturale d'ignoranza di se stesso, e di se stesso nel mondo. Il che equivale a dire che per Jung l'attività psicoterapeutica manca di equilibrio se

manca di fondazioni filosofiche o religiose — prendendo quest'ultimo termine nel senso etimologico classico di « considerazione attenta della volontà divina » (2), in altre parole di sguardo volto verso l'interno di sé.

Sarebbe del tutto erroneo ritenere che la prospettiva che viene qui presentata sia particolare ad un'ultima fase del pensiero e della vita di Jung; la data della Prefazione all'operetta della Jacobi, dalla quale partono queste riflessioni, e cioè del 1939, è sufficiente a provarlo. Si può infatti affermare che una tale prospettiva costituisce l'asse stesso del suo pensiero più maturo, in quanto essa in fondo discende dalla sua scoperta capitale, e cioè la scoperta di quello che, come tutti sanno, egli ha chiamato « processo d'individuazione ». Infatti il « processo d'individuazione » può, a mio avviso, essere definito appunto come la realizzazione della pulsione di progressivo risveglio all'esperienza di quel che il pensiero indiano ha chiamato la « nondualità »: e cioè all'esperienza interiore della realtà solamente *esistenziale*, ma non *essenziale*, della separazione dell'universo interno dall'universo esterno. Un'esperienza che implica da parte di colui che la vive il superamento dell'identificazione all'io opposto al mondo (identificazione che ognuno opera abitualmente e istintivamente), a beneficio della crescita nel suo proprio essere d'un io più vicino al « principio d'individuazione » nella realtà psichica totale, al quale come ognuno sa Jung ha dato, riprendendolo dal pensiero indiano, il nome di « Sé », Atman nel Brahman (3). Un'esperienza, una comprensione sulla via della quale ci troviamo tutti, con le nostre nevrosi da negoziare, le nostre inerzie, le nostre cecità ostinate, che abitualmente rendono il percorso di un'infinita lentezza; al punto che Jung, perfettamente cosciente, da buono psichiatra, delle pesantezze e delle ombre di ognuno, si è riferito una volta, appunto nel passo cui più su rinvio, alle « molte vite di sempre maggior pienezza » forse necessario perché una tale comprensione possa prodursi. Un'esperienza, una comprensione il più delle volte parziale e poco chiara, e sempre fuggitiva, anche se — raramente però — essa si realizza in un lampo,

(2) È questa l'etimologia classica che fa derivare *religio* da *religere*. I Padri della Chiesa, tuttavia, ne hanno preferita una seconda che fa derivare *religio* da *religare*, « legare di nuovo ». Si veda C. G. Jung, Prefazione a « I Ching » (1950), in *Psicologia e Religione, Opere* voi. 11, Torino, Boringhieri, 1979, p. 602, n. 8.

(3) Questo essenziale passaggio del centro della personalità dall'io al *principium individuationis* nel Sé, Jung l'ha espresso in modo chiarissimo in un luminoso passo del « Commento psicologico al 'Bardo Thödol' » (1935/1953) (in *Psicologia e Religione, op. cit.*, p. 538): « Proprio questo deve apprendere il defunto, se già questa idea non gli si è chiarita in vita, che la sua psiche e il datore di tutte le cose sono una sola e stessa cosa. Il mondo degli dèi e degli spiriti ' non è che '

l'inconscio collettivo in me. Ma per capovolgere questa frase in modo che significhi: 'l'inconscio è il mondo degli dèi e degli spiriti al di fuori di me' non occorrono acrobazie intellettuali, ma un'intera vita umana, forse perfino molte vite di sempre maggiore pienezza ». La seconda parte della frase precisa che l'io nel quale si compie l'unione è appunto l'Atman nel Brahman; e il riferimento citato alla credenza karmica bene indica la difficoltà di quest'ultima presa di coscienza.

intera e profonda. Jung ne ebbe l'evidenza attorno alla cinquantina, al termine d'un lungo avvicinamento che va dallo studio approfondito della teoria kantiana della conoscenza negli anni di Università, all'adesione alle scoperte freudiane relative alla proiezione all'esterno dei contenuti interni alla psiche personale, poi alle osservazioni cliniche degli anni di pratica analitica, accompagnate da un violento confronto coi suoi propri materiali inconsci e, più o meno nello stesso tempo, dallo studio delle vie orientali di saggezza.

Ed è appunto questa esperienza della non-dualità, vissuta al termine d'un lungo cammino di ricerca, e anche di smarrimenti, la matrice della « psicologia generale » di Jung; la matrice della sua visione del mondo, del suo « mito » di fabbricazione delle condizioni di emergenza di una coscienza nuova, che permetta di veramente esistere vicino al « Tao », via di equilibrio e di saggezza, tramite il riconoscimento dell'infinito movimento naturale, interiore ed esteriore, verso una presa di coscienza universale finale. In tal modo questa esperienza è la matrice del modo proprio a Jung di superare la concezione della psiche come una realtà particolare e parziale, come un *organo* dell'uomo, per concepirla piuttosto come la realtà stessa, di cui l'universo materiale è l'altra faccia: il che trasforma gli stessi concetti di « psiche » e di « materia », che Jung ha pensati come gli aspetti paradossali di uno stesso *Deus absconditus*, di una stessa divinità sconosciuta (4). Ed una tale esperienza è la matrice del suo modo proprio di tentare una risposta alle questioni dei « senso » che si pongono all'uomo; ad ogni uomo, e quindi naturalmente anche all'uomo psichicamente malato: il quale è spesso « malato » in primo luogo di una particolare difficoltà ad affrontare simili domande, e a formulare risposte che in qualche modo lo soddisfino. Jung ha d'altronde indicato chiaramente il posto centrale che in lui aveva avuto una tale esperienza, certo fuggitiva, come or ora ho detto, ma, per sua natura, ripetitiva e, nel suo caso, effettivamente ripetuta; e a tutti è nota la pagina dei suoi *Ricordi* (5) in cui egli non esita a dire che quegli anni della sua vita furono quelli della scoperta ultima alla quale gli sarebbe

(4) Tale ipotesi è alla base di tutte le ricerche di Jung sui fenomeni sincronistici e parapsicologici. La si veda formulata ad esempio in « Ein moderner Mythos (...) », *Gesammelte Werke*, voi. X, 448-449, par. 780.

(5) *Ricordi, sogni, riflessioni di C. G. Jung*, raccolti ed editi da Aniela Jaffé, Milano, Rizzoli, 1978, p. 241.

stato dato di giungere: « Forse qualcun altro ne sa di più, io no ».

Scoperta, ho scritto, e certamente tale va considerata; ma di cui Jung ha largamente mostrato, e soprattutto nei suoi grandi studi degli ultimi venti anni, a qual punto essa non sia che la nuova formulazione di esperienze molteplici e universali. Perché se è vero che esperienze simili furono realizzate in epoche e culture talmente diverse e distanti che una qualsiasi analogia essenziale può essere affermata soltanto con la più grande prudenza, è egualmente vero, per altro, che appunto alla « fabbricazione » di una tale « coscienza nuova » tramite la « fabbricazione » delle condizioni della sua emergenza sembrano fare tutte egualmente allusione, a loro modo, le dottrine del « corpo sottile » in quanto risultato dei momenti di sublimazione d'una vita, o quelle della « fabbricazione dell'Oro » o della « Pietra » o del « Corpo di Diamante » ad opera degli Alchimisti d'Occidente e d'Oriente. Il che costituisce una serie prova in appoggio della tesi junghiana dell'azione spontanea, autonoma e costante dell'archetipo, in quanto la trasmissione di simili esperienze attraverso gli abituali canali dell'acculturazione (e cioè il contatto diretto e l'imitazione) non può essere presa seriamente in considerazione.

Nasce a questo punto la domanda che introduce al vivo del mio soggetto: *donde* Jung ha attinto l'ispirazione che lo ha condotto alla scoperta del processo d'individuazione come indispensabile a certi uomini, non come necessità terapeutica, ma — sono sue parole — come «un alto ideale, come il meglio che ognuno può fare » (6) nella vita e della vita? E in che modo Jung è potuto giungere ad una tale scoperta pur tenendosi sempre vicinissimo al concreto, con un rigore d'osservazione ed una prudenza scientifica quanto mai notevoli, e a confermarla poi in lavori di ricerca storica di grande respiro, ai quali ha dedicato più di venti anni della sua vita?

A queste domande cercherò di rispondere seguendo la via che a me sembra più semplice e chiara; ma, com'è evidente, se ne potrebbero battere altre. Per parte mia dunque penso che grande aiuto per rispondere a

(6) C. G. Jung, « L'Io e l'Inconscio » (1928), in *Due testi di psicologia analitica, Opere* voi. 7, Torino, Boringhieri, 1983, p. 222.

(7) C. G. Jung, « La psicologia della traslazione » (1946), in *Pratica della psicoterapia, Opere* voi. 16, Torino, Boringhieri, 1981, cap. 7 (L'ascesa dell'anima).

(8) C. G. Jung, « Saggio d'interpretazione psicologica del dogma della Trinità » (1942/1948), in *Psicologia e Religione, op. cit.*, p. 157, n. 9.

(9) M. Louise von Franz, // *mito di Jung*, Torino, Boringhieri, 1972, p. 82 e n. 21 a p. 93.

(10) C.G. Jung, «Saggio d'interpretazione psicologica (...)», *op. cit.*, p. 188:
« La omousia [e cioè l'unità della sostanza, e non la omiousia e cioè la somi-

questi interrogativi può venire da una riflessione più precisa su di un momento — forse il momento capitale — del processo d'individuazione: il momento che il *Rosarium philosophorum* (un testo alchimistico del 1550 che Jung studiò nel 1946 nella *Psicologia della traslazione*) chiama della *extractio animae*, della *estrazione dell'anima* (7). In questo termine proprio alla storia dell'alchimia Jung ha riconosciuto il momento privilegiato della « sublimazione », che secondo il significato alchimistico da lui adottato (radicalmente diverso dal significato freudiano) indica l'estrazione del senso ultimo di una proiezione fuori dal magma trasferenziale che lo ricopre: momento di « risveglio » nel senso preciso del termine, che disinveste, il più delle volte con difficoltà e sofferenza, l'oggetto portatore della proiezione e ristabilisce la qualità disinvestita nell'essere stesso del soggetto fino allora alienato nella proiezione. Un simile momento propriamente miracoloso di « riflessione » costituisce una capacità - psichica essenziale, che nel bellissimo *Saggio d'interpretazione psicologica del dogma della Trinità* (8) Jung definisce come « una riserva della libertà umana di fronte alla costrizione delle leggi naturali (...) un ripiegamento (...) un fermarsi, un riconoscersi (...) una spiegazione con l'oggetto », nel senso che il fenomeno in questione opera in direzione contraria al movimento naturale dell'energia, che tende a scorrere nel senso della dispersione, della « entropia » come dicono i fisici, e implica quindi l'entrata in gioco di una forma di energia nuova in rapporto a quella strutturata nelle pulsioni vitali e nella conoscenza che abitualmente le organizza; una forma dell'energia « negantropica », per restare nel linguaggio dei fisici d'oggi (9); e che è costantemente controcorrente, costantemente « mobile » in quanto tende, per così dire, a rinnovare il suo compito nel momento stesso in cui si consolida in una conquista di coscienza. Una tale energia, d'un altro livello ma della stessa sostanza [*omousia*] (10) della energia psichica nella sua totalità; e presente alla punta della struttura psichica in quanto disposizione archetipica di *extractio*, di liberazione della qualità essenziale da ogni portatore esistenziale;

una tale energia particolare, attiva e, per sua natura, in movimento nonché generatrice di un sapere più cosciente fin allora soltanto possibile, Jung l'ha chiamata, precisamente, *der Geist, lo Spirito*.

Dallo Spirito Jung è stato, in molti momenti della sua vita, per così dire abitato; e scelgo di proposito un verso così forte. Cercherò di mostrare perché, e lo farò a partire da due articoli nei quali egli ha preso in esame direttamente la realtà dello Spirito, e la sua fenomenologia.

Il primo è *Geist una Leben, Spirito e Vita*, pubblicato nel 1926(11). Ciò equivale a dire ch'esso appartiene agli anni cui or ora accennavo, che hanno portato a Jung, attorno alla cinquantina, le esperienze costitutive del suo « mito ». Jung vi precisa che il problema dello Spirito non deve essere posto nei termini della possibilità d'una esperienza esteriore, né in quelli della possibilità di conoscenza razionale. « Lo Spirito è (come Dio) un oggetto di esperienza psichica che fuori non può essere dimostrato in nessun luogo, e non può essere nemmeno razionalmente conosciuto, se diamo alla parola spirito il suo migliore significato. Se ci siamo liberati dal pregiudizio che un concetto debba essere ricondotto o a oggetti dell'esperienza esteriore o a categorie aprioristiche dell'intelletto, possiamo volgere la nostra attenzione e la nostra curiosità a quell'entità singolarissima e ancora 'sconosciuta » (12). L'esperienza dello Spirito non corrisponde dunque per Jung né ai criteri della scienza né a quelli della logica; il che beninteso non toglie nulla alla sua realtà, indiscutibile in quanto avvenimento psichico; in quanto esse *in anima*, come egli 'scrive (13) superando la scolastica opposizione dell'esse *in re* dei realisti e dell'esse *in intellectu solo* dei nomina listi(14).

L'argomentazione di Jung verte per intero sulla potenza con la quale questa « coscienza più alta o più vasta » (15) invade e possiede l'io e, di conseguenza, determina il corso della vita: potenza talmente grande da implicare una forte disposizione inconscia ed un elevato *quantum* energetico. Un'idea, un'evidenza che lo Spirito ispira, infatti, non assomiglia affatto a un

gianza della sostanza] il cui riconoscimento generale ha richiesto tante lotte, è, dal punto di vista psicologico, assolutamente necessaria, poiché nella Trinità, considerata come simbolo psicologico, abbiamo un processo di trasformazione di una sola e stessa sostanza, cioè della psiche nella sua totalità ».

(11) C. G. Jung, « Spirito e vita » (1926), in *La dinamica dell'inconscio. Opere* voi. 8, Torino, Boringhieri, 1976, pp. 343-362.

(12) *Ibidem*, p. 354.

(13) *Ibidem*, p. 353.

(14) Sul problema si veda C. G. Jung, « Tipi psicologici » (1921), in *Opere* voi. 6, Torino, Boringhieri, 1969, pp. 37-74.

(15) C.G. Jung, « Ein Art höheren oder weiteren Bewusstseins », *Gesammelte Werke*, voi. Vili, p. 356, par. 615.

(16) C.G. Jung, «Spirito e vita», *op. cit.* p. 357.

(17) *Ibidem*, p. 357.

(18) *Ibidem*, p. 359. Queste ultime parole ricordano che per Jung la realtà inconscia è sempre attiva e ricca d'una forma di coscienza di se stessa. Nella sua prima opera (la tesi di dottorato in medicina sui « Fenomeni cosiddetti occulti », stampata nel 1902) Jung anzi aveva parlato (in *Studi psichiatrici, Opere* voi. 1, Torino, Boringhieri, p. 90 e segg.) d'un « superpotere inconscio » che può dar luogo a fenomeni singola-rissimi di esaltazione della potenza delle facoltà umane, e prova nella faccia inconscia della realtà un'attività psichica stupefacente.

(19) *Ibidem*, p. 360.

(20) C.G. Jung, *Gesammelte Werke*, vol. VIII, par. 643: « (...) dass wir mit ihm den Gedanken einer Ueberlegenheit über das Ichbewusstsein verbinden ».

(21) Nel « Saggio d'interpretazione psicologica (...) » (*op. cit.*), pubblicato venti anni dopo, Jung dimostra con ammirevole chiarezza come sia lo « Spirito Santo » a ispirare il « Figlio » — il nuovo pensiero, separatesi da quello precedente, il « Padre » — a definirsi, a precisarsi concretamente come un allargamento della presa di coscienza. Dal punto di vista psicologico il dogma esprime la realtà dello spirito in quanto archetipo che permette e sostiene l'approfondimento della conoscenza.

concetto intellettuale, ma ha piuttosto « la natura di un complesso autonomo, che si presenta alla coscienza dell'Io come un fatto indiscutibile » (16) ed esercita sull'Io « un'influenza assoluta e costrittiva » (17); un complesso legato a processi che si situano al di là della coscienza dell'Io, in quella zona psichica oscura che dal nostro punto di vista vai meglio chiamare Inconscio, « senza voler affermare con ciò ch'essa debba essere inconscia anche a se stessa » (18).

Ho appena citato le parole di Jung « una coscienza più alta o più vasta », che abbozzano una sua prima e parziale definizione della realtà spirituale. Intendo ora lasciare a Jung la parola un po' più largamente, mettendo in rilievo qualche passo delle ultime pagine di *Spirito e Vita* in quanto il suo pensiero vi si esprime in maniera quanto mai chiara (19): « Sotto l'aspetto psicologico il fenomeno dello Spirito, come ogni complesso autonomo, appare come un'intenzione dell'Inconscio, superiore o almeno collaterale alla coscienza dell'Io. Se vogliamo rendere giustizia a ciò che chiamiamo spirito, dobbiamo parlare, invece che d'inconscio, di coscienza superiore; perché il concetto di spirito porta con sé che noi vi colleghiamo l'idea di una superiorità (20) sulla coscienza dell'Io. La superiorità dello spirito non è un'invenzione cosciente dei poeti, ma è una sua qualità essenziale, come risulta dai documenti di tutti i tempi, dalla *Sacra Scrittura* fino allo *Zarathustra* di Nietzsche. Lo spirito, sul piano psicologico, si presenta come un essere personale, di chiarezza talora visionaria. Nel dogma cristiano è addirittura la terza persona della Trinità (21). Questi fatti dimostrano che lo spirito (...) nelle sue più forti e più dirette manifestazioni, dispiega una caratteristica vita indipendente, che è sentita come quella di un essere indipendente da noi. Finché uno spirito può essere denominato o circoscritto mediante un principio afferrabile o un'idea esprimibile, esso non viene avvertito come un essere indipendente. Ma se la sua idea o il suo principio diventano imperscrutabili, se le sue origini e i suoi scopi si fanno oscuri e tuttavia s'impongono coattivamente, allora necessariamente lo si avverte come un essere autonomo, come una specie di più

alta coscienza, e la sua natura imperscrutabile e superiore non è più esprimibile con i concetti dell'intelletto umano. La nostra capacità di espressione cerca allora altri mezzi: e crea un *simbolo* (...) L'esempio migliore e più vicino a noi è l'efficacia, storicamente stabilita e ben individuabile, dei simboli cristiani. Se osserviamo, liberi da pregiudizi, l'azione del primitivo spirito cristiano sulle menti di modesti uomini del secondo secolo, rimaniamo stupiti. Ma questo spirito era creatore come forse nessun altro fu mai. Non fa meraviglia quindi ch'esso sia stato risentito come uno spirito di divina superiorità ».

Tornerò tra poco a quel che Jung afferma quanto alla fonte spirituale del vero simbolo, mostrando l'importanza che tale prospettiva riveste nella sua teoria del sogno e d'ogni altra forma simbolica individuale e collettiva. Ma in primo luogo mi sta a cuore di evitare ogni possibile equivoco circa la sua complessiva concezione dello Spirito, e a questo scopo rileverò una precisazione importante che segue immediatamente i passi citati.

Non è sfuggito infatti a Jung quanto pericolosa possa essere per l'equilibrio psichico la « divina superiorità » dell'energia spirituale, con il suo « carattere di rivelazione e assoluta autorità »; poiché, egli scrive, conosciamo troppi casi in cui lo « spirito prende talmente possesso dell'uomo, che non vive più l'uomo, ma solo lo spirito, e non nel senso di una vita per l'uomo più ricca e più completa, ma in maniera contraria alla vita » (22). Ma « che importa più lo spirito, quando ha distrutto l'uomo? (...) Credo quindi che anche uno spirito adeguato ai nostri più alti ideali trovi i suoi limiti nella vita » (23). Certamente « la pienezza della vita esige di più che un semplice lo; le occorre uno spirito, cioè un complesso indipendente e superiore, che solo, evidentemente, è in grado di dare forma vitale a tutte quelle possibilità psichiche che la coscienza dell'lo non può raggiungere. Ma come c'è una passione che aspira a una vita cieca e senza limiti, così c'è una passione che allo spirito, appunto per la superiorità creativa di questo, sacrificherebbe tutta la vita. Questa passione fa dello spirito un tumore

(22) C. G. Jung, « Spirito e vita », op. cit., p. 361.

(23) *Ibidem*.

(24) *Ibidem*, pp. 361-362.

(25) *Ibidem*, p. 362.

maligno, che insensatamente distrugge la vita umana. La vita è un criterio della verità dello spirito. Uno spirito che trascini l'uomo fuori delle sue possibilità vitali e cerchi solo la propria realizzazione, è uno spirito falso » (24) Perché « se è vero che lo spirito dà alla vita umana un senso » è altrettanto vero che « la vita è indispensabile allo spirito, perché la sua verità è nulla, se essa non può vivere » (25). Lo Spirito è dunque una vita nella vita, una presenza nella vita; e non già contro la vita. Ecco quel che intendevo dire scrivendo che nella prospettiva junghiana l'uomo può farsi creatore di una coscienza nuova che permette di esistere nel Tao: per Jung la saggezza dell'uomo consiste anche nel non ignorare la vita, nello sfuggire alla strapotenza dello Spirito allorché essa diviene, per così dire, cancerogena. Un simile atteggiamento comporta un'accettazione intera della realtà della vita, che conduce a riconoscerla e ad amarla nelle sue leggi, e in primo luogo nell'estrema lentezza dei suoi ritmi di evoluzione, 'nella fragilità effimera delle creature e nei loro destino di morte. Accettazione che ricorda in certo modo l'*Amor Fati* degli stoici; vissuto però, a mio avviso, in una ispirazione del tutto originale, pervasa di speranza prospettica assieme prudente e certa, diversamente da quanto accadeva per gli Stoici, il cui mito, probabilmente importato dall'India, fantasmava piuttosto il ripetersi eterno dell'universo, esattamente identico a quel che era stato (26).

(26) Alessandro d'Afrodisia, « Comm. des Analytiques », Ed. Wallies, pp. 180, 31.

Un'ulteriore precisazione appare indispensabile a questo punto. Ed è che per Jung lo Spirito, energia mobile, ispiratrice, archetipo supremo tra quanti strutturano la psiche, se ha la qualità di « coscienza superiore » che ho messa in luce, non è sempre tale « nel senso dei nostri valori coscienti, ma è ben spesso in aspro contrasto coi nostri ideali riconosciuti. Sarebbe meglio chiamare 'più vasta' questa coscienza ipotetica, per non suscitare il pregiudizio che essa sia sempre necessariamente superiore anche sotto l'aspetto intellettuale o morale » (27). E aggiunge: « Molti sono gli spiriti di luce, ma anche di tenebra » (28). Jung evoca così l'irriducibilità dello Spirito, nella sua natura di energia creatrice, alle leggi proprie alle altre strutture psichi-

(27) C. G. Jung, « Spirito e vita », *op. cit.*, p. 361.

(28) *Ibidem*, p. 361.

che, morali e intellettuali; più ancora, egli evoca l'altra faccia dell'archetipo — il *mysterium iniquitatis*, il mistero d'iniquità generatore di distruzione, quel fuoco che « arde nel mezzo all'acqua, ma però non luce », per riprendere le parole di Basilio il Grande da Jung riportate in *Aion* (29): coscienza superiore, ma oscura, di cui forse l'uomo se, come ho scritto più su, sa mantenersi nella misura del Tao, ha la vocazione e la naturale capacità di attenuare almeno in parte la forza negativa, attraverso la creazione di una coscienza mediatrice, libera dalla strapotenza dell'uno o dell'altro dei due poli, il positivo e il negativo, il divino e il diabolico. Sarebbe erroneo infatti interpretare su questo punto il pensiero di Jung nel senso di una tradizionale bipolarità Spirito-pulsioni. Come accade per tutte le strutture archetipiche, cariche per definizione di un certo *quantum* energetico, la bipolarità si costituisce come dialettica interna propria alla qualità dell'energia, in questo caso alla qualità spirituale; e si definisce appunto così come polarità di spiritualità divina e di spiritualità diabolica; di energia dinamica che struttura e dà senso e di energia dinamica distruttrice di senso; di « pneuma » ispiratore e di « antimimon pneuma », cioè pneuma che mima, che scimmiotta l'ispirazione divina, ed è quindi « spirito di contraffazione » (30).

Il sentimento dell'autonomia dello Spirito è dunque del tutto essenziale alla concezione junghiana; e difatti esso è altrettanto centrale nell'altro dei due articoli ai quali intendo qui riferirmi, *La fenomenologia dello Spirito nelle fiabe*, pubblicato venti anni più tardi, nel 1946 (31). In merito mi limiterò a mettere in rilievo soltanto due osservazioni di Jung particolarmente interessanti sul piano sociologico.

La prima è che solo « le concezioni più conservatrici, e cioè le religioni » (32), costruendo dogmi laddove lo Spirito ha parlato, conservano un'eco del carattere autonomo dello Spirito, che il primitivo sente come « di fronte » a sé, fuori di sé. E poiché la discesa dello Spirito nella sfera della coscienza umana è ineluttabile, come prova un millenario processo, le religioni « ingaggerebbero una battaglia già persa ove tentas-

(29) C. G. Jung, « Aion: ricerche nel simbolismo del Sé » (1951), in *Opere* voi. 9, tomo secondo, Torino, Boringhieri, 1982, p. 121.

(30) C. G. Jung, « Saggio d'interpretazione psicologica (...) », *op. cit.*, p. 173.

(31) C. G. Jung, « Fenomenologia dello spirito nella fiaba » (1946/1948), in *Gli archetipi e l'inconscio collettivo*, *Opere* voi. 9, Tomo primo, Torino, Boringhieri, 1980, pp. 199-243.

(32) *Ibidem*, pag. 206.

(33) *Ibidem*, pag. 206.

sero di fermarne lo sviluppo » (33): osservazione questa che illustra nella maniera più esplicita come Jung abbia giudicato le religioni istituzionalizzate e ne abbia valutato il significato e i limiti.

La seconda osservazione particolarmente interessante a questo stesso proposito è che la percezione graduale e fatale nel corso dei millenni della presenza dello Spirito nella psiche come un suo fattore costitutivo essenziale, spinge inevitabilmente quanto erroneamente a considerarlo come una «e funzione », di cui l'individuo potrebbe disporre a suo gradimento, quasi ne avesse il libero possesso; errore grave, scrive Jung, perché « in realtà è il fenomeno primordiale dello spirito a possedere l'uomo e, proprio come il mondo fisico, esso è solo in apparenza il malleabile oggetto delle intenzioni umane, mentre di fatto vincola con mille lacci la libertà dell'uomo.

Lo spirito minaccia l'uomo ingenuo di 'inflazione', del che il nostro tempo ha fornito gli esempi più istruttivi (34). Il pericolo diventa tanto maggiore quanto più l'oggetto esterno suscita interesse e quanto più dimentichiamo che la differenziazione dei nostri rapporti con la natura deve procedere di pari passo con quella dei nostri rapporti con lo spirito, così da creare il necessario equilibrio. Se all'oggetto esterno non s'ì contrappone l'interno, nasce uno sfrenato materialismo accoppiato a una maniacale presunzione o all'annientamento della personalità autonoma: perfetto ideale dello stato totalitario » (35). Parole che esprimono l'essenziale della posizione di Jung relativamente alla società: una società che si trovi ad essere per così dire interamente « laicizzata » diviene ai suoi occhi, fatalmente, tirannica e mortifera.

Quanto Jung dice in merito su di un piano generale, conserva il suo pieno valore al livello di una qualsiasi attività specifica; e così è anche per l'attività psicoterapeutica, nel senso che se l'« oggetto esterno » — le sollecitazioni dei pazienti, i nodi e i problemi dell'attività pratica — afferrano e dominano il terapeuta al punto di turbare o impedire in lui una disponibilità sufficiente ad intendere le esigenze dello Spirito, che

(34) Jung allude qui ai diversi fascismi, fenomeni sanguinosi d'inflazione collettiva sul piano socio-politico, terribili esempi di ispirazione distruttrice, di Spirito negativo, diabolico.

(35) C. G. Jung, « Fenomenologia dello spirito nella fiaba », op. *r.it.*, pp. 206-207.

non sopraggiunge, all'ora nostra ma alla sua (36), se dunque la disponibilità del terapeuta è eccessivamente turbata dai nodi e dai problemi dell'attività analitica pratica e da questi privata delle fondazioni vere e indispensabili che offre l'*aqua doctrinae*, il sapere cioè di coloro nei quali lo Spirito ha creato prima di creare in noi, allora la sua buona o anche eccellente volontà terapeutica è solo un inganno e un'illusione; egli ha infatti troppo privilegiato « l'oggetto esterno », per riprendere l'espressione di Jung; e questo si paga sempre con l'impoverimento della persona, e cioè della propria « psicologia generale » e quindi della capacità d'intendere le vere domande che gli analizzati pongono e che spesso, come tutti sanno, non sono udibili al livello dei sintomi, per quanto invadenti questi possano essere.

Ma come il titolo stesso indica, la *Fenomenologia dello Spirito nella fiaba* introduce più precisamente al problema delle forme concrete che la manifestazione dello Spirito nella vita psichica riveste. E sarà questo il soggetto delle riflessioni che seguono in quest'ultima parte del presente articolo.

Jung ha infatti riconosciuto la presenza attiva dell'energia spirituale in certe esperienze della vita psichica concreta; individuandola più precisamente laddove una conoscenza inattesa si rivela spontaneamente attraverso un simbolo, e così s'iscrive nel destino d'un individuo, per la sua salvezza o per la sua distruzione. Si tratta, nelle circostanze della vita così come nello sviluppo di una fiaba, di situazioni nelle quali, scrive Jung, « perspicacia, intelligenza, senno, decisione, pianificazione, eccetera sarebbero necessari, ma non possono provenire dai mezzi » (37) del protagonista. Chi porta lo spirito è allora un vecchio saggio che « appare sempre quando l'eroe si trova in una condizione critica o disperata, dalla quale può liberarlo soltanto una profonda riflessione o un'intuizione fulminea e felice (...) Ma poiché l'eroe, per ragioni esterne e interne, non ne è capace, a compensare la deficienza interviene la cognizione necessaria sotto forma di pensiero personificato, appunto, nella

(36) Vangelo di Giovanni, 3, 8: « Il vento soffia dove vuole, e tu ne odi il rumore, ma non sai ne donde viene ne dove va; così è di chiunque è nato dallo Spirito ». Si veda quello che Jung dice di questo passo in *Simboli della trasformazione* (1911-1950), *Opere* vol. 5, Torino, Boringhieri, 1970, p. 225 sv.

(37) C. G. Jung, « Fenomenologia dello Spirito nella fiaba, *op. cit.* p. 209.

(38) *Ibidem*, p. 211.

(39) C. G. Jung, « L'Io e l'inconscio », op. cit., p. 134, e *Simboli della trasformazione*, op. cit., sub *vocibus* « vento » e « pneu-ma ».

(40) C. G. Jung, « Fenomenologia dello spirito nella fiaba », op. cit., p. 212.

(41) Jung pensa [*Ibidem*, p. 216] che « (...) la tendenza alla diminuzione o allo smisurato ingrandimento (giganti, eccetera) si debba attribuire alla straordinaria incertezza, nell'inconscio, dell'idea di spazio e di tempo ».

(42) *Ibidem*, pp. 207-210.

figura del vecchio portatore di aiuto e di consiglio (38). Una tale irruzione d'una conoscenza inattesa e miracolosa, che illumina l'eroe proprio all'istante in cui tutto è in gioco per lui, e che in lui passa come il vento (39), come soffio divino, nasce appunto, come ho scritto più su, dall'energia spirituale presente nella *extractio animae* che può d'un tratto liberare dall'Imprigionamento proiettivo e liberare così energie altrimenti perdute. Il vecchio incontrato lungo il cammino, che interroga e così induce un'« adeguata riflessione e concentrazione delle forze morali e fisiche » (40) — ma che può presentare egualmente il carattere ambiguo dell'elfo e impersonare lo Spirito malefico; ovvero il nano o il gigante di buon consiglio che nella stessa singolarità della loro dismisura sono i testimoni di un'altra dimensione dell'essere di cui essi esprimono le insondabili ricchezze (41); e così ancora gli uccelli e in particolare il corvo, poi il lupo e il cavallo il cui simbolismo teriomorfo rivela l'appartenenza alla sfera sovrumana, benefica o malefica, del sapere e del potere loro propri: sono queste, secondo Jung, altrettante immagini di come l'inconscio collettivo percepisce la dimensione spirituale.

Va qui fatta un'altra osservazione essenziale. L'autonomia originaria dello Spirito per Jung si rende percettibile nei materiali del processo d'individuazione, ed in particolare nei sogni, tanto quanto nei materiali collettivi quali appunto le fiabe; e a questo aspetto del problema è dedicato nello stesso articolo un paragrafo di diverse pagine e significativamente intitolato *L'automanifestazione dello spirito nei sogni* (42). Può dirsi infatti, nella prospettiva junghiana, che il processo d'individuazione, nella sua continuità attraverso gli anni e i decenni, è costituito essenzialmente dai momenti in cui il soffio dello Spirito passa nella psiche di un uomo e gli permette di fare un passo innanzi nella coscienza della sua condizione. La presa di coscienza degli stati praticamente ininterrotti di proiezione delle strutture archetipiche relazionali — « Anima » e « Animus », secondo i termini di Jung — significa liberazione dalla tendenza proiettiva naturale, e trasforma « Anima » e « Animus » in strumenti

di relazione del soggetto con la sua propria radice psichica oggettiva; la divina radice dalla quale « Anima » e « Animus » ricevono le qualità che il soggetto, nel desiderio e nella nostalgia di riconoscerle in se stesso, si ostina ad investire, a proiettare sul mondo e sugli altri perché ne subisce il fascino e cerca in qualche modo di appropriarsene. A livello individuale, il luogo privilegiato dell'autorappresentazione di tale energia spirituale di presa di coscienza sono, come ho detto, i sogni; nei quali essa prende forma nelle mille immagini che possono evocare l'autorità paterna o l'ispirazione giovanile o la saggezza naturale, animale: varietà infinita d'immagini perché infinita è la capacità creatrice della fantasia, e perché assolutamente singolare è la maniera in cui la creatività individualizzante dello Spirito si manifesta in ogni singolo sognatore, in quanto le componenti che fanno d'ogni individuo un *unicum* sono per definizione assolutamente singolari sotto tutti gli aspetti, costituzionale, organico, familiare, socioculturale.

Sarebbe di conseguenza vano pensare di poter definire più precisamente questa indefinibile fenomenologia individuale. Più interessante mi sembra invece, tentare di riconoscere nell'esempio preciso di un sogno elementi che rappresentino le qualità più essenziali alla definizione fenomenologica dello Spirito.

A questo fine ho scelto il sogno che qui segue. Il sognatore è un uomo di sessant'anni di cui seguo il processo d'individuazione da lunghi anni, e di cui posso essenzialmente dire che egli è, o quanto meno cerca di essere, onesto con se stesso. Ecco il sogno, quale egli lo ha vissuto e trascritto:

Un paesaggio grandioso di montagne. È notte. All'aperto, mia moglie ed io ci teniamo allacciati strettamente; vivo con lei un momento di deliziosa intimità. Attendo l'alba. E difatti, dietro un'enorme muraglia di montagne grandiose, appare lungamente la luce viva che preannuncia l'alba. La luce è tuttavia argentea, non già rosa. Tra i vapori e le nuvole, vedo allora apparire il disco bianco. L'atmosfera è vaporosa, notturna; un po' sorpreso, realizzo che il disco non è quello del sole, ma quello della luna. Nuvole e vapori, spinti dal vento, corrono nel cielo; e anche il disco sembra correre. Non si può immaginare spettacolo più

bello. Poi, a mezz'altezza nel cielo, il disco lunare scompare tra le nuvole.

Di questo sogno, dove tutto è significativo, noterò in primo luogo ch'esso coglie il momento stesso dell'alba, mette cioè in immagini l'istante prezioso e fuggitivo della *aurora consurgens*, dell'*aurora nascente*, per riprendere il titolo del trattato attribuito a Tommaso d'Aquino morente, che è stato oggetto di uno studio dotto ed esemplare di Marie-Louise von Franz (43). Istante fuggitivo in cui la luce emerge dalla notte cieca, e che, come Jung racconta in alcune celebri pagine dei suoi *Ricordi* (44), per certe tribù incontrate nel corso del suo viaggio africano nel 1925 è *Dio*, liberatore dalle angosce della notte; al quale quei primitivi, testimoni delle radici dell'umanità, in un atto di devozione quanto mai significativo offrivano le loro anime, soffiando o sputando nel palmo delle mani che poi alzavano al cielo (45). Nell'anima di quest'uomo di età matura, l'alba in cui il vento soffia spezzando via nuvole e vapori della notte, è l'immagine stessa della *cognitio matutina*, della *conoscenza del mattino* che si alza in lui: un'ispirazione — dunque un'alba dello Spirito — irresistibile, che saie su dal Sé per riprendere il pensiero di Sant'Agostino allorché definisce il modo originale della conoscenza (46).

Ma il sogno dice molto di più: non è infatti il sole a sorgere, ma, con sorpresa del sognatore, la luna. Se anche i fattori soggettivi non possono naturalmente essere assenti dal sogno, c'è qui, a mio giudizio, una indicazione che va infinitamente al di là della storia personale del sognatore, e profondamente illuminante quanto alla stessa definizione dello Spirito nella prospettiva junghiana. Perché da quando l'uomo si racconta nel cielo l'immagine della luna è intessuta di emozioni particolarissime, la sua luce un po' pallida attenua i colori troppo vivaci; essa è carica di fluidità femminile, è propizia alla tenerezza e alla pace; e l'Eros che l'abita attenua lo splendore solare, si nutre di percezioni irrazionali, ispira una comprensione pie-

(43) M. Louse von Franz, *Aurora Consurgens. Ein dem Thomas von Aquin zugeschriebenes Dokument der alchemistischen Gegensatzproblematik* (Terza parte del *Mysterium Coniunctionis* di Jung), Zu-rich, Rascher Verlag, 1957.

(44) C. G. Jung, *Ricordi (...)*, op. cit., p. 318. Jung aveva già raccontato l'episodio nelle « Riflessioni teoriche sull'essenza della psiche », op. cit., pp. 226-227.

(45) Lo stesso gesto di venerazione e di offerta Jung doveva incontrarlo di nuovo, durante il viaggio di ritorno, nelle sculture di grandi babbuini, sulla facciata di un tempio di Abu-Simbel nell'Alto Egitto [*Ricordi...*, op. cit., pp. 320 e 326].

(46) Citato da M. Luise von Franz in *Il mito di Jung*, op. cit., p. 168 e seg.

na d'amore (47). Se, com'io penso sia legittimo fare, vediamo in questo sogno, che pur inserendosi nel percorso personale del sognatore ha lasciato egualmente in lui una meravigliosa impressione di oggettività, l'espressione di una fuggevole ma luminosa percezione della qualità dell'energia spirituale operante nell'uomo, realizziamo allora che tutto quel che di tale energia si è detto fin qui deve arricchirsi dei valori femminili di sentimento e di mediazione che il simbolismo lunare esprime.

Una tale qualità femminile, lunare, è stata assai largamente presente nella personalità di Jung; e ciò non fa alcun dubbio. Per più di venti anni, infatti, dopo che il suo proprio processo d'individuazione ebbe accresciuta ulteriormente la sua naturale ricchezza d'ispirazione, Jung ha vissuto da storico i suoi interrogativi quanto alle forme fenomenologiche e all'azione dell'energia psichica archetipica che opera a controsenso della tendenza biologica verso la morte ed è così spirituale, creatrice di coscienza sul piano individuale e collettivo. E lo ha fatto in una serie di opere, dal *corpus* degli studi alchimistici agli studi di psicologia delle religioni di Occidente e d'Oriente, che rappresentano un terzo quasi della sua intera produzione. Opere ricchissime di quella che il Medioevo ha chiamato l'*aqua doctrinae*, e cioè la conoscenza relativa al fenomeno dell'individuazione quale è stata ed è trasmessa da coloro che ne hanno fatto l'esperienza e hanno cercato di riflettervi; che, nel complesso, costituiscono una vastissima mediazione sulla fenomenologia dello Spirito, e debbono essere considerate di per se stesse come un fenomeno spirituale della più grande importanza.

Ma quel che soprattutto mi sta a cuore sottolineare è che la pienezza della spiritualità ispiratrice è provata dal fatto che se in questo enorme *corpus* scientifico il rigore « isolare » è solidamente presente nel metodo e nell'eccezionale erudizione, la forma « lunare » dell'Eros vi è altrettanto presente, nella ricchezza emozionale associata a conoscenze che non hanno il loro fine in se stesse in quanto non hanno altra ragion d'essere se non di servire l'uomo, e cioè l'esplorazione

(47) Beninteso, accenno qui ad un solo versante dei valori lunari, quelli appunto che nel caso preciso sembrano più adeguati ad una interpretazione sensata. I valori oscuri della luna-Ecate non sembrano infatti evocati in questo sogno.

della sua condizione e dei suoi fini. Analoga apertura si rileva nell'interesse con il quale Jung prende in considerazione le manifestazioni psichiche più irrazionali e più incerte, e cioè il complesso dei fenomeni che conducono all'ipotesi della sincronicità: le ricerche astrologiche, il fenomeno visionario collettivo costituito dai d'ischi volanti, i fenomeni parapsicologici, l'I Ching. Proprio attraverso questo aspetto «lunare » Jung ha saputo vincere la tentazione, comprensibilmente forte in lui, di restare troppo legato ai rigori scientifici del XIX secolo ancora così presenti nel nostro XX, e percepire che lo *Zeitgeist*, lo « Spirito dei tempo » e cioè l'impronta dello Spirito nel lasso di tempo che la nostra epoca costituisce, non si lascia chiudere in quei rigori scientifici, e mira ad altro. Il che trova oggi piena conferma nell'interesse che si allarga irresistibilmente (anche se con qualche inevitabile ombra) appunto verso quelle forme nuove di sapere che Jung ha percepite, e verso altre che a quelle si collegano, e in modo particolare verso le ricerche tanatologiche; campi di esplorazione contro i quali intelligenze ed anime magre conducono una guerra di retroguardia, beninteso in nome della scienza, la quale per parte sua, in verità, non ha alcun bisogno di essere difesa in modo così maldestro.

Nei termini del sogno che ho brevemente analizzato si esprime dunque qualcosa di veramente essenziale alla definizione della dimensione spirituale junghiana. Jung questo qualcosa lo formula diversamente, lo formula piuttosto nei termini del pensiero speculativo e religioso (ma liberandolo naturalmente dalle alienazioni metafisiche e dogmatiche), iscrivendone le espressioni concettuali nella realtà stessa della psiche in quanto la psiche è la fonte stessa, la fondazione oggettiva dell'individualità. Le sue esperienze degli anni tra il 1920 e il 1930 circa egli le aveva infatti dichiarate, come ho detto, le sue « scoperte ultime ».

Il ritiro dell' « Anima » dallo stato abituale di alienazione, verso l'interno, verso una Individualità più profonda dello stesso Io, io metteva nella necessità di riconoscere una nuova e più vera radice a quello strumento di relazione con l'Inconscio. Ed è per questo

che nelle grandi opere dei due ultimi decenni della vita — da *Psicologia e Alchimia* (1944) al bellissimo *Saggio d'interpretazione psicologica del dogma della Trinità* (1948) e poi ad *Aion* (1951), a *Risposta a Giobbe* (1952) al *Mysterium coniunctionis* (1955-56) — per dare nome al polo positivo dell'energia spirituale creatrice d'individuazione attraverso la presa di coscienza, Jung è ricorso spesso al termine di *Sapientie Dei*, ovvero a quello di *Sophia*, proprio alla filosofia greca (e particolarmente alessandrina dell'ultimo secolo avanti Cristo); termine quest'ultimo che nella *Risposta a Giobbe* egli interpreta come « Spirito profuso di femminilità » (48), che cerca la sua strada nelle ombre immense dell'inconscienza divina attraverso l'intera storia dell'organizzazione e dell'evoluzione naturale (49), sua creazione e suo strumento, nel parto infinitamente lento e doloroso della « apokatastasi », cioè della restaurazione finale e *cosciente* della realtà originale: tale è il « mito » di Jung, tale la sua « psicologia generale », come ho già avuto l'occasione di scrivere all'inizio di questo articolo, che incontra così le vie dell'Alchimia e, entro certi limiti, quelle della saggezza orientale (50). Su questa terra la Sapienza divina si è foggiate uno strumento privilegiato ma infinitamente fragile — la psiche umana — con la sua parte di aspirazione alla presa di coscienza, all'individuazione. E proprio in quanto essa è presente nell'uomo, nel *Libro della Saggezza* (51) la Sophia è chiamata « philanthropon pneuma », Spirito che ama gli uomini (52). Sophia presente nell'uomo, ma in realtà più che difficile a raggiungere perché da ogni parte stretta dall' « agnosia », dall' « ignoranza », cioè dall'incoscienza. Difficile a raggiungere e cioè a *sentire*, perché solo il sentimento può trovarla, al di sotto dei veli proiettivi dell' « Anima » e dell' « Animus »; ed è appunto questa percezione dello Spirito o Sophia e della sua concretizzazione nel processo d'individuazione come creazione d'una coscienza nuova in quanto non duale, l'esperienza centrale vissuta da Jung verso la cinquantina, com'egli racconta nei suoi *Ricordi* nelle pagine dedicate alla scoperta del « mandala » e al celebre sogno

(48) C. G. Jung, « Risposta a Giobbe » (1952), in *Psicologia e Religione*, op. cit., p. 414, par. 609. « Pneuma weiblicher Natur », dice il testo.

(49) A partire dalla creazione dei numeri naturali (sui primi quattro si veda lo studio di M. Louise von Franz, *Zahl und Zeit*, Stuttgart, Suhrkamp Taschen-buch 602, 1980) e fino alla vita di ogni singola creatura nell'universo.

(50) C. G. Jung, « Aion », op. cit., p. 158: « Mostrami il tuo volto originario ».

(51) Che, come tutti sanno, fa parte della *Bibbia* ed è anche detto *Libro di Salomone*, risalente agli anni tra il 100 e il 50 av. C.

(52) *Ibidem*, in: 7, 3.

(53) C. G. Jung, *Ricordi (...)*,
op. cit., pp. 240-241.

detto di Liverpool (53), pagine alle quali rinvio il lettore. Ma una domanda che formulavo più su è rimasta fin qui senza risposta: come abbia potuto farsi in Jung una così profonda unione tra l'ispirazione e l'empirismo più esigente nella pratica analitica e nelle ricerche scientifiche. Credo che una risposta a questa domanda sia possibile, e che essa possa essere un'occasione particolarmente interessante di riflessione. Ed è che i momenti di comprensione intuitiva particolarmente profonda propri agli anni decisivi del suo processo d'individuazione si sono trovati largamente confermati dall'attività analitica e dagli studi dei decenni successivi proprio perché essi erano ispirati, e cioè perché non erano il frutto di una elaborazione intellettuale dell'Io, ma salivano su dal Sé, come irruzioni di quell'energia diversa che è lo Spirito. Cioè a dire perché portavano, raccolta nella densità quasi intemporale della realtà inconscia, gli stessi contenuti di *Sapientia* che si manifestano nel tempo lentissimo della storia umana.

Al termine di queste pagine, e in verità senza ben sapere se e quanto della spiritualità junghiana io abbia potuto realmente trasfondervi, mi dico che l'essenza stessa di quel che ho scritto a questo fine è contenuto in qualche frase dei *Ricordi* di Jung che trascrivo qui (54) e lascio alla riflessione del lettore:

« La questione decisiva per l'uomo è questa: trova egli il suo punto di riferimento nell'infinito oppure no? Questo è il criterio della sua vita. Solo se sappiamo che l'essenziale è l'infinito possiamo evitare di porre il nostro interesse in cose futili e in scopi che non sono realmente importanti. Altrimenti insistiamo per affermarci nel mondo per questa o quella qualità che consideriamo nostro possesso personale, come il ' mio talento ' o la ' mia bellezza ' (...) Quanto più l'uomo corre dietro a falsi beni, e quanto meno è sensibile a ciò che è essenziale, tanto meno soddisfacente è la sua vita (...) Se riusciamo a comprendere che già in questa vita abbiamo un legame con l'infinito, i nostri desideri e i nostri atteggiamenti mutano. In ultima analisi noi contiamo soltanto per quel che di essenziale

(54) *Ibidem*, pp. 382-383.

abbiamo raggiunto, e se non vi abbiamo trovato accesso, la vita è sprecata ».

Sono termini, questi di « infinito » e di « essenziale », che appunto toccano lo Spirito, appartengono a quest'altra dimensione della vita psichica che è il più umano degli archetipi, lo Spirito. Sicché, riprendendo queste parole di Jung, possiamo dire che, di fatto, se non troviamo o quanto meno se non cerchiamo l'accesso allo Spirito, e nell'attività psicoterapeutica come in qualsiasi altro, allora, ahimé, sprechiamo malamente la nostra vita.