

L'eterno ritorno, la ripetizione arcaico-infantile, gli archetipi: Nietzsche, Freud, Jung

Romano Madera, Milano

L'eterno e il tempo, il sacro e il profano, l'origine e l'accadere: questo ordinamento duale dell'esperienza umana, e della totalità nella quale essa prende forma, sembra aver caratterizzato per decine di migliaia di anni *Yhomo sapiens*. La stabilità e, con essa e in essa, il significato, appartenevano all'eterno, al sacro, all'origine. Secondo Eliade l'ossessione primitiva per la conservazione e ossessione per l'essere, cioè, nel suo linguaggio: «per ciò che è assoluto, agisce efficacemente, crea e fa durare le cose» (1).

(1) M. Eliade, // *mito dell'eterno ritorno*, Torino, Borin-ghieri, 1968, pp. 20-21.

Diventa prevalente nella modernità e nella contemporaneità, invece, una tendenza ad abolire, a svuotare, queste dimensioni, oppure a ridurle a funzioni del tempo, del profano, dell'accadere.

Se si può tracciare una linea che unisce la pietra scheggiata alla sonda spaziale, e la parola alle telecomunicazioni, allora la discontinuità rappresentata dalla caduta degli immutabili e degli inattingibili, verrebbe a costituire la frattura di fondo nelle vicende della specie. Così fondamentale da generare la questione, risolta di continuo in Occidente nella storia degli ultimi due secoli, se questa rottura sia in generale possibile o se non nasconda una sopravvivenza mascherata, o inconscia, del mondo degli dei.

Nel domandare filosofico, o teologico, ma anche in quello psicologico, sociologico, antropologico, e persino fisico,

intorno al tempo, si agita infatti anche l'angoscia e la malinconia per ciò che è perduto, per ciò che non si è avverato, per ciò che non si vedrà e per ciò che, accadendo, scomparirà.

Sintomi tutti di una *precarietà essenziale* il cui rimedio non si conosce. Ogni rimedio si è mostrato inefficace pur essendo dispendioso.

Il tempo della vita mortale è stato sacrificato a dei impotenti, quindi inutili e probabilmente inesistenti. D'altra parte, a velocità crescente vanno in demolizione, nella coscienza mediamente colta, le controassicurazioni fornite dalle leggi eterne - e perciò sacre e originarie, a loro modo - della ragione e della natura. Il mutamento delle credenze, diventato vorticoso, non lascia il tempo per credere alla verità. Ora questa essenziale precarietà non è soltanto - e sarebbe già eroico il sopportarlo - un sentimento del vivere che intacca il vissuto e il vivente, il ricordo, l'attesa e l'attimo presente; essa rode ogni costrutto del pensiero e ogni valore, ogni istituzione e ogni comportamento. Lo sforzo dell'uomo-titano nella demolizione e nella occupazione della città celeste, lo avvicina pericolosamente al luogo di oscillazione e di frantumazione delle sue stesse prospettive e, con ciò, di ogni senso possibile (2).

E' questo l'aspetto negatore del nichilismo nietzscheano, un atteggiamento che vale come diagnosi per la nostra epoca. Sul versante antropologico si può forse accostare alla definizione di uomo come «animale impazzito», intuizione fulminante, di luce abbagliante, ma che illumina solo per un istante. Potrei approssimativamente avvicinarla ad una idea di rottura della guida istintuale, o per povertà o per una sorta di eccessiva e conflittuale plasticità pulsionale. Non si sarebbe, nel primo caso, molto lontani dal mito platonico di Prometeo narrato nel *Protagora* e dalle teorie di Gehlen, che però vede nella creazione delle istituzioni l'unica forza capace di modellare una plasticità istintuale che, di per sé, tende a degenerare in una primitivizzazione distruttiva (3). Uccidendo Dio l'uomo ricadrebbe così nella sua follia costitutiva: momento tremendo, in bilico tra l'autodistruzione e il supe-

(2) Cfr. il celebre aforismo della Gaia Scienza, il 125 sull'assassinio di Dio.

(3) Cfr. A. Gehlen, *Prospettive antropologiche*, Bologna Il Mulino, 1987.

(4) Per un approfondimento cfr. K. Lowith, *Nietzsche e l'eterno ritorno*, Bari, Laterza, 1982.

Cfr. l'inno "Gloria ed eternità

(6) Per una rassegna delle versioni nietzscheane e delle interpretazioni del ritorno cfr. K. Lowith, *Nietzsche e l'eterno ritorno*, op. cit. Per una discussione sul ritorno come tautologia o come contraddizione, cfr. S. Natoli, "Nietzsche retore e filosofo", *Fenomenologia e società* 21 e G. Pasqualotto, «Commento», in F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, Milano, Rizzoli, 1985. Di S. Natoli cfr. anche il saggio "Tre figure della storicità"¹, // *Cen-tauro*, 5, 1982, fondamentale per lo schema fenomeno-logico ed ermeneutico delle figure della temporalità che contiene. Per una trattazione del ritorno come termine, e intuitivo superamento, del nichilismo cfr. R. Madera, «Dopo la morte di Dio», in AA.VV., *Inconscio e nichilismo*, Pisa, ETS, 1983.

ramento di se, tra il nulla delle costrizioni spezzate e i mobili confini delle forme creative. Questa libertà dalle catene - basta ricordare qui le figure dal cammello e del «tu devi», del leone e dell'«io voglio», dal fanciullo e dell'«io sono» (4) - non è più un volere dell'io, ma un sapersi potenza delle potenze di vita. Diventato identico all'esistenza, l'oltreuomo si riconosce necessità dell'essere (5). Una necessità che nessuno sguardo esterno apprende dalla realtà, che nessuna logica interna può concentrare in legge e previsione: uno è trasfuso nel tutto, uno fino agli infimi dettagli del concreto, uno nell'attimo che qui ed ora e il tutto, l'oltreuomo è l'evento sempre cangiante che lo fa avvenire. Questa è l'intuizione e il sentimento dell'eterno ritorno. La fuga senza fine dell'attimo - il suo e-venire impregiudicato - proprio perché non si dispone in una storia del mondo o in una conoscenza metodica del logo dell'essere, ma piuttosto contiene infinite storie possibili, variazioni che solo nel loro differire disegnano il tema, proprio per questo e, ogni volta nuovo, il ri-mostrarsi del tutto, la prospettiva del tutto. E, in questo, il ritorno dell'attimo eventuale, è ritorno eterno (6). Intuizione e sentimento sono però preponderanti, anzi sforzano la consistenza logica dei diversi, incompiuti e contraddittori tentativi nietzscheani di argomentazione. Cosa vuole dunque Nietzsche che il pensiero non gli consente di dire, fuori da una figura che sfugge continuamente alla chiarificazione? Smantellati gli ordinamenti etici e le convinzioni metafisico-ontologiche corrispondenti, Nietzsche, nel suo esperimento di pensiero, sente incombere la minaccia dell'assoluto nichilismo. Vicino alla precarietà essenziale dell'uomo capisce che, rovinata la difesa, il fluire del mondo si fa travolgimento e dissoluzione in ogni forma, irruzione del caos originario. La potenza che smisuratamente desidera la vita precipita verso l'annullamento di ogni vita, la volontà di diventare identico all'esistenza cancella l'esistenza. È una distretta necessaria. Solo oltre questo estremo pericolo e con la disfatta di ogni preoccupazione di conservazione dell'uomo, può sorgere nel crogiuolo forgiante del caos, la costellazione dell'oltreuomo. Eppure il rovello che per questa via solo il vuoto e l'infor-

1) Il titolo completo è: «τέλος, σκοπός, έσχατον». **Tre figure della storicità** >>

me, e non la consonanza interna al creativo gioco del mondo, siano ad attendere la spericolata audacia dello sperimentatore, non si lascia cacciare dalla escogitazione pseudologica del nichilismo che, giunto al suo culmine, si rovescia nella incondizionata affermazione. Nietzsche ha bisogno di una forma capace di ogni metamorfosi e, insieme, capace di non divorare se stessa: qui lo soccorre la rivelazione dell'anello del ritorno. L'eterno ritorno dovrebbe consentirgli di trattenere l'inarrrestabile dilagare del divenire senza costringerlo in leggi ontologiche o logico-storiche. Ogni attimo è eterno. L'infinitesimale del tempo assorbe in se l'eternità dell'essere. Nietzsche vuole pensare al di là dell'opposizione essere e divenire, eternità e temporalità, necessità e contingenza assoluta. Lo svuotamento, l'annichilimento di ogni essere eterno è necessario, dovrebbe risultare coincidente con la pienezza che del più fuggevole predica eternità, necessità, assoluta realtà. Nell'elaborazione di Nietzsche questa rimane una contraddizione logica, affine ad un costrutto linguistico che richiama i paradossi e gli ossimori della mentalità mitico-religiosa, mistica o alchemica, più che allo stile dell'argomentazione filosofica. Al fine del discorso che intendo condurre qui, tuttavia, devo concentrare l'attenzione su aspetti collaterali al destino filosofico di questa teoria. Mi pare di poter dire che nella dottrina del ritorno vi è negazione risoluta di ogni immutabile, di ogni eterno essere, di ogni Dio come superente - e la questione di Dio, nella tradizione che Nietzsche eredita, è indubbiamente intrecciata con la questione dell'essere - insieme alla affermazione elevata a potenza infinita dell'eterno, necessario, immutabile essere di ciò che è più precario. Non siamo lontani, nella prospettiva di Freud, dal «significato opposto delle parole primordiali» (7). Dunque il linguaggio in cui è espresso il pensiero del ritorno ricorderebbe il pensiero arcaico e la «prassi del lavoro onirico» (8). Ora pensiero arcaico e lavoro onirico sono, rispettivamente, il primo l'occultamento del parricidio originario, l'altro la forma generale del nascondimento e dell'attività inconscia. Se si applica questa interpretazione alla teoria del ritorno, si può scorgere quanto essa sia

(7) Cfr. S. Freud, «Significato opposto delle parole primordiali» (1910), in *Opere 1909-1912*, Torino, Boringhieri, 1974.

(8) *Ibidem*.

legata alla morte di Dio, cioè all'assassinio del Padre di tutti i padri, non soltanto nel contenuto, il che è piuttosto ovvio, ma anche nella modalità espressiva, logica e linguistica.

(9) S. Freud, «Il motto di spirito e la sua relazione con l'inconscio» (1905), in *Opere 1905-1908*, Torino, Boringhieri, 1972, p. 30.

Tuttavia i risultati diversi di Nietzsche e Freud, presi insieme, inducono ad una ulteriore considerazione, al di là di Nietzsche e di Freud: il significato opposto delle parole primordiali, la prassi del lavoro onirico e la coincidenza degli opposti (che, nel ritorno, intende dare sbocco alla distruzione della metafisica) sembrano indicare che ogni parola, o quindi anche la lingua dei concetti, affonda in una indeterminazione - Freud dice nel saggio sul *Witz* che «le parole sono un materiale plastico col quale si può fare di tutto» (9), in una oscillazione che non può conoscere superamento dialettico se non, forse, nella rinuncia afasica al dire e al pensare. Se poi la ricerca si avvale del metodo genealogico e/o di quello etimologico, il precipizio è raggiunto più direttamente. La precarietà essenziale della cultura è inserita nella sua creatività linguistica e nel suo correlato di invenzione del mondo, il lavoro e i suoi strumenti. La determinazione, i confini, la legge, impensabili come dati fissi della cultura, sono soggetti a continua, indefinita trasgressione. La mia tesi potrebbe essere formulata così: Freud naturalizza nella psiche, nelle pulsioni e nel romanzo scientifico delle origini, quel che Nietzsche astrattizza filosofando; nessuno dei due coglie d'avere a che fare con la costituzione stessa dell'animale della società della cultura, con l'incoercibilità dell'alterazione del mondo interno ed esterno in cui il porre divieti è provvisorio e funzionale. Il modo di concepire il tempo nelle differenti figure che forme culturali diverse propongono (10), rivela quali siano le possibilità pluridimensionali di intendere il mutamento, minimizzandolo o esaltandolo. Ma già il solo accostamento di queste differenze fa pensare che, una volta sganciato il tempo da ogni immutabile, ogni sicurezza culturale è esposta al ritmo dello sgretolamento e della innovazione della cultura stessa di cui è figlia. È per questo che il pensiero temporale del ritorno riguarda, oltre che l'aspetto logico-ontologico, anche quello del valore etico morale. La visione dell'eterno ritorno è inevitabilmente con-

(10) Cfr. S. Natoli, «τέλος, σκοπός, έσχατον. Tre figure della storicità», *op. cit.*

nessa con l'al di la del bene e del male. Nietzsche si sente e si vuole «colpevole di ogni grande colpa». L'attimo, liberato da ogni modello esterno al tempo, e di ogni cadenza che legisli il tempo, travolge ogni valore. Anche qui si annida però, nella trasgressione, la riaffermazione di una sorta di sovralegge.

Diventare identici all'esistenza e il compito che la dottrina del ritorno assegna all'oltrepassamento dell'uomo. Il ritorno non significa rassegnata acquiescenza a quel che è stato, a quel che è e a quel che sarà. Si tratta, all'opposto, di un passato trasvalutato e di una potenza di vita incomparabilmente più alta e ricca. Nietzsche desidera insieme l'intransigenza del ribelle e la sovranità del legislatore.

Il confronto con Freud si può stringere sempre più. Chi reinscena la tragedia originaria, riambientandola nella filosofia della morte di Dio-il-Padre, è condannato a riviverla. La sostituzione di Dio-il-Padre non si può eludere. Ciò non accade solo nella follia di Nietzsche - in un suo biglietto a Burkhardt riconosce d'essere stato costretto a diventare Dio - ma nello svolgersi stesso della sua filosofia: Nietzsche *deve* divinizzare il Mondo. La personificazione in Dio di questo avvenimento è Dioniso. Se, in Nietzsche, solo nella autoproclamazione di sé come «Dioniso il Crocifisso» si denuncia la coincidenza del Dio morto con l'apertura della nuova, e divina, epoca del Mondo, sono abbastanza evidenti - e non è il caso di discuterli qui - gli stretti rapporti che lo studio comparato delle religioni può far notare fra i due Dei. Freud comunque, nella sua teoria del totemismo, avvicina Cristo e Dioniso in base alla somiglianza di ruolo che essi svolgono nella sostituzione del padre totemico ucciso (11). Ancor di più, egli avvicina greco, dionisismo e cristianesimo, sottolineando le comuni dottrine circa la colpa o il peccato originario. In questo senso la tragedia antica e il mito evangelico non sarebbero che due varianti di una stessa rievocazione e riattuazione mascherata del primo parricidio, Che cosa ne viene in comprensione di aspetti rimasti marginali nella interpretazione del ritorno? Direi: la dinamica trasgressione-divieto si carica, come indagine etico-morale sui valori, di una connota-

(11) Cfr. S. Freud, «Totem e tabù» (1912-1913). in *Opere 1912-1914*, Torino, Boringhieri, 1975, pp. 150-164.

(12) Cfr. sul tema dell'ambivalenza S. Freud, *ibidem*, pp. 71-80.

zione dialettica di rovesciamento-conservazione-superamento (*l'Aufhebung* hegeliana), e si manifesta intrisa di una forte ambivalenza affettiva (12) necessariamente connessa, nella prospettiva freudiana, con i sentimenti legati all'odio e all'amore per il padre. Forse questo contribuisce ad intendere il misto di orrore e di gioia che si accompagna, in Nietzsche, alla visione dell'eterno ritorno. Sembra così completata una «triplice caratterizzazione» dei due miti fondativi narrati da Nietzsche e da Freud, miti che affrontano la condizione originaria, anche se in Freud essa sembra iniziare i tempi storici mentre in Nietzsche l'origine e il modo d'apparire di tutte le cose: *la contraddittorietà logico-linguistica, l'implicazione in una reciprocità dinamica di trasgressione e divieto, l'ambivalenza affettiva*. Va da sé che né in Nietzsche né in Freud si può trovare esplicitata questa determinazione della essenziale precarietà della realtà culturale, ma i loro testi hanno stimolato la riflessione e, circolarmente, essa cerca, nell'interpretarli, esemplificazione e conferma. In questa direzione si può guardare al sacro, al numinoso, come al tentativo incessante e sempre destinato a cadere e a riproporsi, di sbarrare l'accesso irruzione della crisi da disorientamento e de-significabilità, proprio mentre essa viene rievocata e riattualizzata.

Allora la triplice caratterizzazione della essenziale precarietà della cultura, affiorerebbe in modo rilevante, nella nostra storia, in concomitanza con la frattura rappresentata dal processo di secolarizzazione e dalla presa d'atto della morte di Dio. Nietzsche e Freud sarebbero due fra i più avvertiti poli sensori di un tale evento. Poiché ci troviamo in ambito cristiano la rovina del sacro si colora di riflessi trinitari. Il Dio della legge si lascia intravedere come il bersaglio della dinamica, senza salvezza o soluzione, di trasgressione e divieto; il Verbo incarnato si rivela non verità ma contraddittorietà logico-linguistica; è lo Spirito dell'amore di Dio lascia emergere l'ambivalenza affettiva dalla quale doveva salvare. In complesso è l'Eterno, l'espressione sintetica di ogni immutabile, che si sbriciola nell'attimo o nella ripetizione infantile dell'avvenimento fondatore, come avviene rispet-

tivamente nella dottrina dell'eterno ritorno e nella teoria freudiana del totemismo.

Questa destrutturazione del sacro e dell'Eterno si ferma tuttavia di fronte alle ultime conseguenze e cerca, invece, un punto di consistenza, approdando ad una riproposizione di una sacralità inconsapevole e secolarizzata: questa è la pretesa che l'attimo sia l'eterno senza che il più mutevole si faccia problema, contestualmente alla sua eternizzazione, o, in Freud, la fiducia nella plausibilità di leggi filogenetiche e ontogenetiche della natura culturale dell'umanità, ipotizzate sulla base di concordanze fra reperti etnografici e qualche caso analitico. Quel che obbietto non è che la destrutturazione non debba approdare ad una nuova certezza, ma che questa operazione avvenga in contesti teorici privi di determinatezza storico-culturale e inconsapevoli della portata religiosa e mitica della stessa desacralizzazione. In Freud la rinuncia all'eterno appare tuttavia dichiarata e, mi sembra, proprio in una sorta di confronto-parodia con l'eterno ritorno nietscheano: che dire altrimenti, fuori dal gusto per il *Witz*, di quel titolo di una parte di *Totem e tabu* che suona: *Die infantile Widerkehr des Totemismus?* Freud fa il verso a Nietzsche. Si può forse tradurre: il ritorno non è eterno ma solo infantile, non si tratta dello «Stesso» ma del totemismo paterno.

Ancora, coincidenza voluta o no, è evidente il parallelo tra il ritorno infantile e il simbolo dell'eterno ritorno, il fanciullo cosmico. Mentre il ritorno infantile del totemismo è una sorta di coazione a ripetere la tragedia della specie, l'eterno ritorno vorrebbe, al contrario, esprimere la più intensa forza di vita possibile oltre questa specie. Anche in *Das Unheimliche* Freud parafrasa intenzionalmente Nietzsche e scrive a proposito del «doppio»: «die bastandige Wiederkehr des Gleichen», dove ciò che di continuo si ripete raddoppiandosi prende il posto dell'eterno (13). Il «doppio» peraltro, secondo lo studio di Rank citato da Freud (14), è un energico tentativo di smentire il potere della morte e l'annichilimento. Questo sul terreno del narcisismo primario ma, al di là del mondo infantile o primitivo il «ritorno dello stesso» diventa «perturbante presagio di morte».

(13) S. Freud, *Studienausgabe*, Frankfurt am Main, Fischer, 1969-1979, vol. 4, p. 257; «Il perturbante» è compreso nelle *Opere 1917-1923*, Torino, Boringhieri, 1977.

(14) Cfr. O. Rank, «Der Doppelgänger», *Imago*, 3, 1914, p. 97, cit. in S. Freud, «Il perturbante», *op. cit.*, p. 96.

(15) Cfr. S. Freud, «Al di là del principio di piacere», (1920) in *Opere 1917-1923*, op. cit.

(16) Cfr. R. Madera, *Identità e feticismo*, Milano, Moizzi, 1977.

(17) F. Nietzsche, *La nascita della tragedia* (1886), *Opere*, vol. 3, t. 1, Milano, Adelphi, 1972.

(18) F. Nietzsche, *Ditirambi di Dioniso e poesie postume* (1882-1888), *Opere*, vol. 6, t. 4, Milano, Adelphi, 1970.

Mi sembra plausibile, dal punto di vista freudiano, interpretare la gioia dell'attimo che vuole eternità come desiderio di infinita ripetizione o addirittura di inerzia assoluta, di piacere tendente a morte. L'arcaicità del ritorno leghebbe così lo stadio infantile allo sfondo biopsichico dell'istinto di morte (15). Quel che Nietzsche aspirava coscientemente a dire, l'impeto liberato dell'eros di vita, si mostra, nell'emergere dall'incoscio, avvolto dall'ombra della morte. Questo percorso può aiutare a dismettere l'attitudine tabuistica che scotomizza le violente contraddizioni a volte presenti nei «grandi maestri»: Nietzsche nell'eterno ritorno lancia il suo più forte appello per la valorizzazione della differenza e della vita, ma il campo logico-etico che ne risulta richiama, all'opposto, il pensiero dell'identico e della indifferenziazione nella morte. In filosofia potremmo allora ritradurre: la differenza assoluta, l'assoluta negazione dell'identità, porta logicamente alla perdita della possibilità stessa della differenza, e quindi, da capo e viceversa, alla pura, e parimenti contraddittoria, tautologia dell'assolutamente identico (16). Mi sembra che ciò valga anche a chiarire in che modo il pensiero differenzialistico di Nietzsche conduca a tautologie che contraddicono quanto si vuole affermare come differenza. La contraddizione sottolinea, marcando il fallimento dell'intenzione, l'aspetto di intuizione sentimentale della vita proprio del ritorno. Il sentimento che vuole valorizzare ogni attimo di vita rivela la sua ambivalenza di desiderio di morte, contrario ad ogni differenziazione. Il desiderio di individuarsi come identico all'esistenza cosmica, conclude alla dissoluzione nell'immenso circolo del mondo. Nella dimensione etico-morale l'infrazione di ogni divieto finisce prostrata nell'adorazione del destino. L'andamento dell'argomentare logico è in perfetta concordanza con gli snodi del racconto figurale, del mitologizzare nietzscheano.

Il *principium individuationis* apollineo, in equilibrio dialogico, ne *La nascita della tragedia* (17), col principio dell'identità dell'uno-tutto presentificato in Dioniso, si perde nello smembramento dionisiaco dell'epoca dei *Ditirambi di Dioniso* (18). Apollo è divorato dalla onnipresenza dionisiaca, l'individuazione è assorbita nella identificazio-

ne. La biografia di Nietzsche diventa esclusivamente personificazione della sua patologia. E' a questo punto che si puo passare alia triangolazione di Nietzsche e Freud con Jung. Ho gia esposto altrove (19) i motivi che rendono imprescindibile, per comprendere e situare Jung nella storia del pensiero e nel suo proprio contesto culturale e biografico, studiare il rapporto con Nietzsche. Qui l'occasione è data dai contenuti toccati - la questione del tempo e del sovraindividuale - e dall'ipotesi che, in *Totem e tabu*, Freud affronti questi temi avendo in mente, tra gli altri, due bersagli polemici, appunto Nietzsche e Jung. L'obiettivo Jung è esplicitato nella prefazione a *Totem e tabù*: la «scuola psicoanalitica di Zurigo» ricorrerebbe a «materiale derivante dalla psicologia dei popoli» per spiegare la psiche individuale (20). Secondo Freud questa necessita non sussiste, proprio in ragione della concordanza fra la psiche primitiva e quella dei nevrotici e del ritorno infantile del totemismo. Cio conferma l'assunto metodologico freudiano: la psicologia dei popoli, quanto quella arcaica, trova la sua spiegazione nei meccanismi della psiche individuale. Per dirla alia spiccia, utilizzando il terzo capitoletto del secondo saggio di *Totem e tabu* (21), Freud parte dagli individui per spiegare i demoni, Jung il contrario. Cio non significa, come afferma a volte la *vulgata* junghiana del freudismo, che Freud identifichi l'inconscio con il rimosso (22), ma che, quali che siano le potenze collettive all'opera, la loro genesi, e quindi la loro spiegazione, si trova nell'esistenza del singolo. Ne viene allora che nel contrasto Freud-Jung non è in discussione «l'inconscio collettivo» ma, invece, la teoria degli archetipi e *la direzione* della relazione collettivo-individuale. Paradossalmente, infatti, il metodo che va dagli individui ai demoni finisce, costretto dalla logica del suo procedere, per comprendere gli individui come casi di ciò che è comune, generale. In ciò fedele all'assunto classico e moderno del sapere: non c'è scienza se non di ciò che è comune, universale. L'individuale è frutto di una combinatoria, mai esaurientemente spiegabile, di pochi elementi semplici e generali. All'inverso, Jung (o il metodo telelogico-individuativo) va dai demoni, e dagli dei, s'intende - verso gli individui,

(19) Cfr. R. Madera, «Dopo la morte di Dio», *op. cit.* e R. Madera, «Nietzsche e Jung. Mitografie e invenzioni del senso perduto», *Aut-Aut* 229-30. Gennaio-Aprile 1989.

(20) S. Freud, «Totem e tabu». *Op. cit.*, p. 7.

(21) *Ibidem*, pp. 35-43.

(22) Cfr. S. Freud, «Il poeta e la fantasia» (1907), in *Opere 1905-1908, op. cit.*, o la XIII lezione di «Introduzione alia psicoanalisi» (1915-1917), in *Opere 1915-1917*. Torino, Boringhieri, 1976.

nella convinzione che solo nella più complessa singolarità - come tensione - risiede il segreto delle potenze collettive priginarie.

Le conseguenze sul piano del rapporto fra eterno e sacro da un lato, e temporalità e profanità dall'altro, sono intuibili. Demoni e dei, insieme potenze collettive e simboli della durata sacra, una volta spiegati dalla dimensione personale della temporalità biografica, mantengono soltanto il significato e la forza di una illusione. In secondo luogo l'elemento propriamente storico diventa marginale, accidentale rispetto alla sola vera durata, quella delle istanze psichiche scoperte dalla scienza psicoanalitica. Il rapporto «eterno ritorno» - «ritorno infantile» rientrerebbe nella casistica della prima considerazione: il demone di Nietzsche è, in definitiva, la rielaborazione fantastica e patologica del vero eterno ritorno dell'identico, la tragedia totemica ed edipica, il dramma di ciascuno. Altrimenti vanno le cose per Jung. L'eterno ritorno è l'affiorare dell'archetipo dell'eterno, del tempo sacro, nell'epoca storica della moda del Dio cristiano (23): proprio per questo denso di elementi della circolarità naturalistica e pagana - negata e soppressa dalla storia cristiana - uniti alla ripresa di temi legati a forme eterodosse di cristianesimo, come quelli dell'escatologia realizzata e dell'avvento dell'età dello Spirito (24). Le costanti di lunghissimo periodo, o addirittura le co-costanti della specie, non possono essere trascurate senza gravi perdite, secondo Jung. I modelli di comportamento, le immagini archetipiche, esprimono forme collettive autonome che plasmano la vita dei singoli. Le «potenze originarie» escono così dall'indistinto e le vicende dei singoli guadagnano lo sfondo della storia della specie invece di rimanere iscritte nel romanzo familiare. Ancora più importante è che, se il disincantamento del mondo e la perdita di ogni significato come senso già dato nel mondo, la psicologia degli archetipi consente di storicizzare e relativizzare alla coscienza questa condizione, riaprendo la via al contatto con il sacro diventato inconscio e, quindi, con le fonti del senso possibile. È proprio nel rapporto con le immagini archetipiche che si può intendere il processo di individuazione.

(23) Cfr. C.G. Jung, «Psicologia e religione» (1938-1940), in *Psicologia e Religione*. Opere, vol. 11, Torino, Boringhieri, 1979

(24) Cfr. C.G. Jung, "Nietzsche's Zarathustra. Notes on the Seminar given". in *1934-1939*, 2 voll., Princeton, Princeton University Press, 1988.

La presa di coscienza della forza autonoma dei modelli di comportamento, della specie o delle culture, consente di stabilire con essi una relazione che evita di cadere in loro potere per non averli riconosciuti - il che coincide o con la possessione maniaca o con la sottomissione ai ruoli prescritti. Di qui viene la possibilità della differenziazione, dell'individuazione di un percorso singolare che riformula, integrate in una nuova creazione, le possibilità di senso che le formulazioni mitico-religiose hanno espresso per l'uomo collettivo. Per queste ragioni credo improduttivo, nel contesto del discorso e dell'eredità teorica junghiana, scindere i due termini dialettici o cancellare uno a favore dell'altro: immagini archetipiche e processo di individuazione, mito e biografia. E' invece esattamente questo nesso a costituire la traccia della risposta di Jung alla crisi della metafisica e, nel contempo, alla pericolosa dimenticanza, o sottovalutazione, delle potenze originarie, visibile nella mentalità positivista e storicista. Dire questo non significa aderire alla impostazione di Jung, ma solo cercare d'interpretarla senza immiserirla, ponendo, invece, l'esigenza di misurarsi con essa come costruzione unitaria.

Essa rimane - dal mio punto di vista - al di qua del riconoscimento di quella *precarietà essenziale*, propria dell'uomo come animale della società culturale, di cui parlavo all'inizio di queste pagine. La dialettica archetipi-individuazione è leggibile ancora dentro una terapia di questa precarietà, sentita, più o meno chiaramente, come malanno, e non anche come condizione della creatività e della distruttività delle invenzioni culturali, necessariamente condizionate dalla storia e dalla biografia. Le costanti relative, della specie e della società, sono, in questa linea di ricerca, ipotesi prospettiche rielaborate incessantemente nell'invenzione che si differenzia proprio attraverso la ricostruzione della lunga durata. Così l'individuazione non sarebbe più - come sembra in Jung - un processo sempre e ovunque presente e possibile, oppure il senso finale del divenire cosmico-psichico, ma, al contrario, un progetto possibile nella nostra situazione storico-culturale.