

Psicologia analitica e psicoanalisi in rapporto alle dominanti psichiche

Aldo Carotenuto, Roma Claudio

Ricciardi, Roma

Jung ha sentito il bisogno di porsi di fronte all'uomo con una dimensione spirituale più vasta di quella che la psicologia del suo tempo gli suggeriva. Che questa sua motivazione sia sgorgata soltanto dall'osservazione dei fatti, come era uso dire il maestro zurighese, o da un irresistibile richiamo di elementi metafisici, romantici e mistici non è facile dire. Certo è il fatto che l'idea di un legame psichico ininterrotto con un lontanissimo passato della specie umana è sempre stato da Jung implicitamente o esplicitamente espresso. Con il progredire della sua esperienza di terapeuta e lo studio delle più svariate espressioni dell'inconscio il tema di un legame psichico con il passato è diventato, all'interno della dottrina di Jung, un costante punto di riferimento tanto da spingere alcuni studiosi a denominare quella di Jung «Psicologia archetipica» (1).

Ci proponiamo nel nostro saggio di seguire il pensiero di Jung e Freud sul tema specifico delle domi-

(1) James Hillman, Why "Archetypal" Psychology? Spring, 1970, p. 212.

nanti psichiche, di quegli aspetti della dimensione psicologica cioè che in maniera ricorrente appaiono nello strutturarsi della personalità e nelle manifestazioni dell'operare fantastico. Si badi che Jung anche in questo settore specifico di ricerca, ha riconosciuto di essere un continuatore di Freud. Lo afferma nei Ricordi, sogni e riflessioni (2) e in una lettera del 1949 al figlio di Flournoy: «Sto portando avanti ciò che Freud aveva iniziato.

(2) C. G. Jung, Ricordi, sogni, riflessioni. Il Saggiatore. Milano 1965. p. 1965.

Spesso lamento il fatto che la scuola freudiana non ha saputo sviluppare la fortunata scoperta del maestro » (3). Ma come giustamente viene spiegato in un'altra parte di questa Rivista, alcune vicende personali di mutua incomprendimento spinsero i due esploratori dell'inconscio su strade diverse.

(3) C. G. Jung, Letters, vol. 1, p. 526. Princeton University Press 1973.

Nella monumentale **Wandlungen und Symbole der Libido** del 1912 e rimaneggiata nel 1952 con il titolo definitivo di **Simboli della Trasformazione**, Jung si distacca sostanzialmente dalla metodica e prospettiva freudiana per lanciarsi nell'avventuroso campo della mitologia comparata. Le fantasie di una donna sull'orlo della schizofrenia ed alcuni documenti letterari, religiosi, etnologici e mitologici, gli permisero di fare una serie di arditi accostamenti e fecero maturare in lui l'idea della presenza di « Dominanti psicologiche » che si trovano alla base del funzionamento psichico dell'uomo. Già comunque nel 1909 nel lavoro **Conflitti dell'anima infantile** Jung rilevava come alcune fantasie di bambini sulla nascita degli angeli, contenessero in nuce l'idea della reincarnazione che « come noi sappiamo è ancora viva oggi tra milioni di esseri umani » (4). I curatori dell'edizioni junghiana inglese dei **Collected Works** fanno notare che il saggio del 1909 è permeato dall'idea dell'attività archetipica senza che lo stesso Jung ne fosse interamente consapevole. È chiaro che come ogni ipotesi che vuole spiegare un fenomeno, quella degli archetipi non si è formata di colpo ma ha preso forma lentamente all'interno del sistema psicologico che Jung andava elaborando. Ma la lettura delle primissime opere di Jung può lasciare sconcertato lo studioso perché anche in esse

(4) C. G. Jung, Psicologia e educazione. Astrolabio, Roma 1947, p. 103.

(5) C. G. Jung, Studi psichiatrici. Boringhieri, Torino 1970. p. 90.

(6) Freud / Jung, Lettere. Boringhieri, Torino 1974, p. 493.

(7) C. G. Jung, La Libido. Simboli e Trasformazioni (edizione del 1912, da non confondersi con l'opera dallo stesso titolo pubblicata nel 1965 dall'editore Boringhieri e ripubblicata poi dallo stesso con il titolo definitivo di Simboli della Trasformazione). La edizione del 1912 è stata pubblicata dalla Newton Compton di Roma. La citazione da noi riportata è a p. 27.
(8) Idem, p. 49.

è possibile scorgere i germi della teoria archetipica. Ci riferiamo alla tesi di laurea del 1900 **Psicologia e Patologia dei cosiddetti fenomeni occulti** nella quale sono raccolti molti riferimenti ad elementi **non personali** del medium che gli permettono appunto di parlare in lingue a lui sconosciute (5). Spesso nei suoi **Ricordi** Jung fa riferimento al ricco mondo culturale di Basilea e all'influsso ricevuto al contatto con le solide tradizioni umanistiche a lui contemporanee. È soprattutto la storia delle idee il cibo preferito da Jung anche perché tutta la sua vicenda personale di bambino introverso e a disagio nel mondo degli altri, in un certo qual modo gli aveva già fatto vivere dolorosamente sulla sua pelle la presenza degli archetipi. È esperienza comune che quando un giovane si sente estraneo agli altri, cerca un legame all'interno di un sistema ideale, magari utopico, ma non meno reale soggettivamente di quanto sia il mondo da cui si sente escluso. Nelle **Wandiungen** del 1912, sulla cui prima parte almeno Freud si espresse molto favorevolmente (6), troviamo una serie di passi che indicano su quali sentieri si sarebbe poi incaminato Jung. «Durante tutta la nostra vita possediamo..... un pensare fantastico che corrisponde a quello dell'antichità e dell'età della barbarie. Come il nostro corpo conserva in molti organi i relitti di funzioni e condizioni arcaiche, così anche il nostro spirito che pure apparentemente si è sviluppato liberandosi da quelle tendenze pulsionali arcaiche porta ancor sempre il marchio dell'evoluzione percorsa e, almeno nelle fantasie, ripete sognando i suoi primordi » (7). Jung in varie occasioni ha rilevato l'influenza di alcuni studiosi come Adolf Bastian, nell'elaborazione dell'arcaismo psichico. Un'altra preziosa affermazione contenuta nelle **Wandiungen** porta l'attenzione sul fatto che «..... l'inconscio è comune a tutti gli esseri umani in misura infinitamente maggiore dei contenuti della coscienza individuale; esso è infatti la condensazione di ciò che è storicamente medio e frequente » (8). Il bellissimo articolo del 1914, coevo alla rottura con Freud, **Sulla comprensione psicologica**, contiene in

maniera molto più esplicita i temi toccati nelle **Wandlungen**. Dopo aver polemizzato con il metodo riduttivo, Jung sostiene che ogni manifestazione soggettiva non può essere compresa che nell'ambito del soggettivo. Il soggettivo può essere « analizzato » ma nell'analisi esso deve essere riferito a dei « tipi » perché « anche il sistema più individuale non è mai assolutamente unico, ma offre indubitabili e interessanti analogie con altri sistemi » (9). È soltanto questo confronto che permette al « soggettivo » di diventare « oggettivo », vale a dire che esso si stacca da una matrice individuale e personalistica per parlare un linguaggio vasto, quel linguaggio che gli uomini hanno espresso in certi momenti della loro esistenza e che come un leit-motiv wagneriano rammenta ad ognuno la appartenenza ad un ciclo molto più ampio della sua singola vita.

(9) C. G. Jung, Sulla comprensione psicologica. Si trova in: Psicogenesi delle malattie mentali. Boringhieri, Torino 1971, p. 193.

Questo succede immancabilmente con i pazienti la cui analisi non è un sostegno, non accomodamento, né un tentativo di venire a patti con il principio di realtà ma è un « vero » colloquio con l'inconscio. La condizione di un dialogo autentico è data soprattutto dall'esaurimento dei tentativi alloplastici, spesso illusori perché fondati su dei modelli paranoici che allucinano il mondo a noi esterno. Si noti che esiste, per un mal compreso senso della storia, una vera e propria violenza ideologica su chi timidamente pensa in termini di autorealizzazione personale come se un simile obiettivo fosse, ipso facto, un'implicita accettazione del reale. Inoltre le critiche all'analisi si fondano proprio su dei fatti che con l'analisi non hanno niente a che fare. Purtroppo certe osservazioni sorgono da una matrice marxiana non digerita in cui abbondano paralogismi e petizioni di principio.

Dicevano che un autentico processo analitico parla con voci collettive, legate ad esperienze più vaste. proprio nel senso **dell'humani nihil a me alienum puto**. Vediamo ora, con l'aiuto di un sogno, di illustrare l'idea delle immagini archetipiche così come si sono evolute nel pensiero di Jung. Perché un sogno? Perché i sogni « hanno il vantaggio di essere

(10) C. G. Jung, Il concetto di inconscio collettivo. Si trova in The archetypes and the collective unconscious. C. W. n. 9, p. 48.

(11) Tutto il materiale clinico dell'articolo appartiene alla casistica privata di Aldo Carotenuto.

involontari, prodotti spontanei dell'inconscio e sono per questo un puro prodotto della natura non falsificata da alcun obiettivo cosciente» (10).

Il nostro paziente (11) è un giovane di 28 anni, laureato in filosofia e fisica, fornito di un'acutissima intelligenza. Lavora nel campo delle particelle elementari ed è molto apprezzato nella sua attività per le ampie possibilità speculative che indubbiamente possiede. È in terapia da più di tre anni ed il motivo che lo spinse a cercarci era un'impotenza di chiara natura psichica. Ed ecco il sogno:

Mi trovo immerso in un'acqua profonda, calma e limpida, io sono come uno strano pesce e sono legato, per tutta la lunghezza del corpo con un'altra persona, mio compagno. Avanziamo nel senso dei piedi che girano come un'elica e che fanno anche da timone. Il mio amico però non sa muovere i piedi ed

10 gli insegno come fare. Ogni tanto passa vicino un pesce enorme, una specie di pescecane che non mi fa alcuna paura:

è come se fossi anch'io un grande pesce. Ad un tratto, sempre sott'acqua, arriviamo al limite di un abisso; è una specie di oceano oscuro senza fondo. Anche adesso non ho alcuna paura perché capisco che ormai tra me e questo mondo abissale non si può fare neanche un minimo confronto. Decido di tornare indietro dall'abisso, con un senso di impotenza.

Il paziente ci porta il sogno in preda ad una grande agitazione, in contrasto all'apparente mancanza di ansia durante l'accadimento onirico. È inoltre muto rispetto ai particolari, qualche amplificazione non aggiunge nulla al contenuto manifesto. Eppure ambedue intravediamo nel sogno una serie di motivi che appartengono alla fantasia dei popoli. Ad esempio emerge il motivo del « doppio » (l'amico al quale è legato), l'immagine dell'oceano, il mostro marino, l'abisso da cui non si torna. Ora questi elementi sono « tipici » in quanto sono confrontabili nell'ambito di una struttura di storie diverse, in genere si tratta di miti o fiabe. Allora la domanda che Jung si pone è questa: «Perché è necessario tradire la ricchezza che il paziente porta in analisi, riducendolo ad un vissuto personale che per giunta spiega ben poco? » L'acquisizione personale che dovrebbe rilevarsi nel sogno sembra insufficiente di fronte alla

vibrazione e fantasia del sogno stesso. Nel 1919 Jung comincia a delineare, anche se in un modo non del tutto privo di ambiguità, la sua teoria sull'inconscio collettivo. Nell'articolo **L'Istinto e Inconscio** dopo aver definito l'inconscio « la totalità di tutti i fenomeni psichici che mancano della qualità della coscienza » (12) il maestro zurighese affronta l'arduo e pericoloso problema delle qualità psichiche ereditate. Sarà proprio nello strato ereditato che Jung situerà gli archetipi (13).

« In questo profondo strato noi troviamo le forme innate di 'intuizione' vale a dire gli archetipi della percezione e dell'apprendimento che sono i necessari determinanti a priori di tutti i processi psichici » (14). Jung spiega poi la differenza fra istinto e archetipo: « come l'istinto spinge l'uomo verso un tipo di esistenza specificamente umana, così gli archetipi forzano i suoi modi di percezione e apprendimento dentro modelli tipicamente umani » (15). Dicevamo che questo articolo presenta notevoli ambiguità, analoghe a quelle inserite ne **La struttura dell'anima** del 1927 (l'inconscio è un deposito dell'esperienza) (16). Sono note le critiche sorte da un tale tipo di formulazione, ma con ogni probabilità Jung, nel momento in cui maturava le sue idee intorno all'inconscio collettivo e gli archetipi era più interessato al grande significato della sua ipotesi piuttosto che alla sua rigorosa formulazione, coerente con i principi scientifici del suo tempo, in particolar modo con la biologia (17). Quando però sempre nella struttura dell'anima afferma che « l'inconscio collettivo contiene tutta l'eredità spirituale dell'evoluzione umana, nata di nuovo nella struttura celebrale di ogni individuo » (18) si pone già in una prospettiva diversa in quanto fa intervenire il momento storico dell'uomo, anche se in chiave di pura fisiologia. L'ambiguità si ripresenta comunque nei **Tipi psicologici** del 1921 quando parlerà dell'immagine primordiale o archetipo come deposito primordiale (19). Si ha la netta impressione che Jung, sommerso dal materiale con cui lavorava, abbia preferito un certo tipo di formulazione assai appealing

(12) C. G. Jung, *Istinto e inconscio*. Si trova in *La dinamica dell' inconscio*. Boringhieri. Torino 1976. Poiché al momento della stesura dell'articolo ancora non abbiamo potuto vedere il volume di Boringhieri, ci siamo serviti della traduzione del medesimo articolo contenuta in C. G. Jung, *Inconscio, occultismo e magia*. Newton Compton, Roma 1971. p. 223. In questa edizione vedi anche l'introduzione di Aldo Carotenuto sul problema del rigore scientifico in Jung.

(13) Idem.

(14) Idem.

(15) Idem.

(16) C. G. Jung. *La struttura dell'anima*. Si trova in: *Il problema dell'inconscio nella psicologia moderna*. Einaudi, Torino, p. 120.

(17) Adolf Portman, *Jung's Biology* Professor. Spring 1976.

(18) C. G. Jung, *La struttura dell'anima*, cit. p. 122.

(19) C. G. Jung, *Tipi psicologici*. Boringhieri, Torino 1969. p. 451.

(20) Il saggio si trova in Il problema dell'inconscio nella psicologia moderna, cit. p. 48.

(21) Idem.

(22) Henry Murray, Some basic psychological assumptions and conceptions. In Dialectica, 1951, 5. p. 266-292.

(23) C. G. Jung, Psicologia e educazione, cit. p. 62.

alla fantasia ma scarsamente fondato su categorie scientifiche. Un anno più tardi Jung chiarirà ulteriormente la sua ipotesi precisando per l'appunto che « non esistono rappresentazioni innate ma possibilità innate di rappresentazioni (20); ed ancora, sempre nel 1922 con l'articolo **Psicologia analitica e poesia** affermava con un rigore assolutamente moderno che « l'inconscio collettivo non esiste neppure, in quanto esso non è altro che una possibilità..... quella possibilità che ci è trasmessa nella struttura del nostro cervello » (21). E cioè: il cervello umano (attraverso la selezione naturale) si è strutturato in un certo modo e funziona quindi in quel certo modo. Come si sa, questo riferimento così strettamente biologico è stato ripreso dallo psicologo Henry Murray che parlando del concetto di personalità, dice che questa « può essere definita da un punto di vista biologico come l'organo di governo, o l'ordine superiore del corpo. Come tale, **essa è localizzata nel cervello**. Senza cervello non vi è personalità » (22).

Il riferimento che Jung fa al cervello dovrebbe sollevarlo dall'accusa di miope idealismo cui spesse volte viene sottoposto. Jung non ha mai creduto che lo spirito viene prima del corpo anche se, tendenzialmente avrebbe preferito fare affermazioni del genere. Forse un giorno qualcuno riuscirà a spiegarci quali sono i precoci condizionamenti che ci fanno essere idealisti o materialisti malgrado le evidenze. Diciamo che l'idealista, per rispetto dei fatti, deve fare un discorso materialista, ma ha bisogno di molta attenzione per evitare, suo malgrado di ricadere nell'affascinante e seducente trappola dell'idealismo. In **psicologia analitica ed educazione** (23) del 1924 Jung avanza la prima distinzione fra archetipo e immagine archetipica equivalente, in un certo senso. a ciò che nella psicologia freudiana si intende per istinto e per rappresentazione dell'istinto. Durante tutto il discorso nelle opere successive molte volte Jung lascia al lettore il compito di decifrare a quale dei due concetti si riferisce. Va quindi chiarito che quando, ad esempio in un sogno si parla di arche-

tipo, si intende sempre la rappresentazione dell'archetipo che, nell'accezione junghiana, viene in genere definito simbolo. Il lettore ricordi quindi che simbolo e rappresentazione dell'archetipo sono sinonimi. A questo punto del nostro esame delle formulazioni junghiane il lettore deve rimanere giustamente disorientato perché Jung alternativamente presenta varie versioni di queste dominanti psicologiche. Nell'articolo del 1925 **Il matrimonio come relazione psicologica**, Jung accennerà all'eterna immagine della donna di cui ogni uomo è portatore specificando che « ciò vale anche per la donna:

anch'essa ha un'immagine innata dell'uomo » (24). Non solo Jung fa questa affermazione ma ne fa un'altra ancora più compromettente quando dirà che « anche se non esistessero le donne questa immagine incosciente (l'immagine cioè di cui ogni uomo è portatore) ci permetterebbe sempre di determinare quelle caratteristiche psichiche che una donna dovrebbe avere » (25). Riconosciamo francamente che l'ambiguità è la matrice idealistica di tali formulazioni e non possiamo non pensare allo strano rapporto avuto da Freud e Jung con i più elementari presupposti della rivoluzione darwiniana. Un singolare destino lo accomuna alle speculazioni errate di Marx sul valore. Come però nessuno metterebbe in discussione il rivolgimento sociale che **comunque** deriva dalla visione marxiana, così le ingenuie formulazioni lamarckiane del primo Jung e, strano a dirsi, il lamarckismo totale di Freud non inficiano, la nuova Weltanschauung che essi hanno offerto agli uomini.

Le formulazioni di Jung sull'archetipo oscillano fra vari poli: ad esempio nel 1928 la stesura finale di **La struttura dell'inconscio** (saggio scritto nel 1916) con il titolo definitivo **L'io e l'inconscio**, sempre a proposito dell'anima (l'immagine femminile di cui ogni uomo è portatore), presentava la bizzarra possibilità di una doppia eredità sia dell'immagine sia della struttura (26). **Nel Mistero del fiore d'oro**, del 1929, l'Anima viene da Jung poi definita come « un'immagine o archetipo, o deposito di tutte le

(24) Il saggio si trova in Il problema dell'inconscio nella psicologia moderna, cit., p. 201.

(25) Idem.

(26) C. G. Jung. L'io e l'inconscio. Boringhieri, Torino 1967. p. 107.

(27) Jung-Wilhelm, il mistero del fiore d'oro. Bari, Laterza 1936, p. 44.

(28) C. G. Jung, Paracelso. Si trova in *The spirit in man, art and literature*. C. W. n. 15. p. 8.

(29) *Il saggio si trova in The practice of psycho-therapy*. C.W. n. 16, p. 34.

(30) Il saggio si trova in *Il problema dell'inconscio nella psicologia moderna*, cit, p. 126.

esperienze dell'uomo con la donna » (27). Come si vede tutte formulazioni fuorvianti lo studioso ingenuo che non sottoponga a spirito critico quello che sta leggendo. Ci sono comunque delle strane incongruenze perché sempre nel 1929, l'articolo su **Paracelso**, Jung presentava le immagini archetipiche come « emergenti solo quando vi sono delle circostanze favorevoli » (28). Come si vede una formulazione accettabile e per un certo verso matura sul significato di archetipo. Anche in **Alcuni aspetti della moderna psicoterapia** del 1930, parlando dell'eredità* collettiva, dirà che essa «non è fatta di rappresentazioni innate ma della possibilità di avere queste rappresentazioni ». In altre parole, di categorie a-priori di un possibile funzionamento (29). Possiamo quindi stabilire un punto preciso: intorno al 1930 Jung presenta due tipi di spiegazione: l'immagine archetipica è una possibilità (vale a dire che il cervello dell'uomo è fatto in un certo modo per cui, se stimolato opportunamente, reagisce e funziona in un certo modo; l'altra spiegazione riguarda invece l'eredità dell'immagine (vale a dire che avendo fatto l'uomo una certa esperienza, questa si è depositata nell'uomo il quale la ha trasmessa ai suoi successori). Come abbiamo detto questa ipotesi è insostenibile per quanto piena di suggestivo romanticismo.

Già però nel 1931 Jung si poneva il problema di come si riconosce la presenza dell'archetipo e in **Anima e Terra** proponeva, da un certo punto di vista operativo di « indagare se ogni reazione psichica, sproporzionata alla causa che l'ha provocata non sia in pari tempo dovuta anche ad un archetipo » (30). Il lettore che ci ha seguito nel nostro excursus potrà notare come con questa formulazione faccia rientrare l'archetipo nell'ambito del costruito mentale stimolo-risposta. Da una parte il mondo esterno con le sue sollecitazioni dall'altra un'apparrecchiatura predisposta secondo le leggi della selezione naturale, a scattare e a **riempirsi di un contenuto** storico particolare e tipico della condizione dell'uomo, hic et nunc. Si noti che l'idea era già

adombrata nel 1930 nel lavoro **Psicologia e Letteratura**. Jung vi accennava all'archetipo del vecchio saggio che si « sveglia » quando i tempi sono maturi (31). Ma queste nuove modulazioni sull'archetipo ci impongono di fare una tappa sulla nostra ricognizione dello sviluppo di idee di archetipo nel pensiero di Jung e ci spingono a riprendere in esame il nostro sogno (32).

Rammentiamo che il nostro paziente è, come si suoi dire, un fisico puro che vive del tutto a suo agio fra le teorie riguardanti la composizione della materia. Figlio di genitori operanti in campi teorici, per i quali il mondo è soltanto pura razionalità, ha avuto continue sconfitte nel campo sentimentale caratterizzate da scelte puerili di partner sbagliate o comunque del tutto irraggiungibili. Inoltre il paziente lamenta una strana impotenza sessuale (motivo principe che lo ha condotto in terapia). Viene cioè, nel momento del rapporto con una donna, preso dal dubbio se la sua erezione è veramente un'erezione conforme alla sua vigoria fisica, con risultati facilmente intuibili. L'analisi ha immediatamente affrontato l'intricata problematica del figlio unico, per giunta bello e intelligente ed i legami inconsci ambivalenti con i genitori. L'idea generale che se ne ricava è che il paziente sembra del tutto cieco di fronte ai rapporti sentimentali. Il termine « infantilismo » da appena un'immagine di quello che noi vogliamo intendere, con accentuate punte di auto-distruttività che raggiungevano l'apice nei rapporti con le donne. Tutto il corso dell'analisi è stato caratterizzato, specialmente nelle fasi iniziali, da una grande forza di volontà per venire a capo di una situazione sempre più dolorosa e sconvolgente per un logico come il nostro paziente. Questo era il suo stile, naturalmente, in parallelo però con la nostra fiducia nella dissoluzione di un tale atteggiamento perché al massimo della malattia — scriveva Jung — è come se il potere distruttivo si convertisse in forze creative. Questo è creato dal risvegliarsi degli archetipi..... che prendono la guida della personalità psichica..... Si noti che anche in questa espressione

(31) Il saggio si trova tradotto in italiano nell'antologia curata da Luigi Aurigemma, *La dimensione psichica con il titolo Psicologia e poesia*, p. 87. Da non confondersi quindi con l'articolo *Psicologia analitica e l'arte poetica* contenuto in *Il problema dell'inconscio nella psicologia moderna*, cit. *La dimensione psichica* è stata pubblicata da Boringhieri nel 1972.

(32) Un approccio storico all'evoluzione del concetto di archetipo è stato curato dalla Jolande Jacobi, *Complesso Archetipo Simbolo*. Boringhieri, Torino 1971, p. 37; ma consulta anche W. Pauli, *Fisica e conoscenza*, Boringhieri, Torino 1964, p. 133. Il lettore interessato ad una critica distruttiva e poco intelligente del concetto di archetipo può consultare Heinrich H. Balmer, *Die archetypentheorie von C. G. Jung. Eine Kritik*. Heidelberger Taschenbucher Band 106, Berlin Heidelberg. New York. Springer 1972; ma vedi anche la recensione del libro che smaschera la insipienza e tracotanza nevrotica del Balmer in *Ztschr. f. Parapsychologie und Grenzgebiete der Psychologie*, Jahrgang 15, 1. 1973 da parte della Aniela Jaffé, p. 56-59.

l'archetipo è considerato « qualcosa » che viene attivato da una situazione che porta scompiglio o comunque che rompe un equilibrio preesistente. Ora è noto che il procedimento analitico può essere considerato, con una metafora già usata da Freud, come un lavoro di scavo e di approfondimento delle strutture psichiche. Ecco perché certi sogni sono impensabili all'inizio del trattamento mentre invece si fanno abbastanza frequenti con il proseguire dell'analisi. Come abbiamo già detto il nostro paziente, dopo il sogno, è venuto da noi con un forte senso di allarme e di angoscia, con una reazione psichica cioè non giustificata da nessun fatto concreto. Egli sente lontani da sé i contenuti del sogno. Ed è proprio quello che Jung dirà nelle **Tavistoc Lectures** del 1935, quando parlando degli archetipi afferma che essi « producono l'impressione di appartenere non a una persona in particolare, bensì piuttosto a tutta quanta l'umanità (33). Sempre nelle Tavistoc Lectures Jung offre un consiglio tecnico: « Se un analista viene messo di fronte a un archetipo, deve cominciare a pensare » (34). Infatti, mentre con i contenuti dell'inconscio personale non si può, ne si deve aggiungere nulla alle associazioni del paziente, ben diversa è la situazione con l'inconscio collettivo di fronte al quale è generalmente il terapeuta a dover fornire il necessario materiale.

(33) C. G. Jung, *Psicologia analitica*. Mondadori, Milano 1975. p. 35.

(34) Idem. p. 86.

(35) Sub problema del doppio abbiamo un interessante studio di Otto Rank, ora reperibile anche in lingua inglese. Per la parte junghiana segnaliamo il recente lavoro di Micheli Walker. *The Doublé, an archetypal Configuration*, apparso su Spring 1976. p. 165.

Il paziente è una persona colta, dopo tre anni di analisi si è abituato a cogliere il significato di certe immagini. Non è difficile dialettizzare con lui la polivalenza del mare. profondo e limpido nello stesso tempo, una cellula tematica che allude al progredire obiettivo del nostro rapporto che illumina, data la limpidezza, ad arcaici modelli della mente umana. la figura dell'altro, del nostro doppio a cui (35), volenti o nolenti, siamo legati. Vediamo allora, secondo le ultime formulazioni dell'archetipo da noi illustrate, come possiamo comprendere il processo che ci è di fronte. Jung ci dice che le immagini archetipiche si svegliano sotto l'impulso di un certo stimolo esterno. Vengono alla luce secondo una struttura predisposta che è tipica di ogni uomo e

cioè: « gli archetipi sono forme e rappresentazioni eternamente ereditate che non hanno, sulle prime, un contenuto specifico. Il loro contenuto appare soltanto nel corso della vita individuale... » (36). Oppure: « Gli archetipi emergono nella coscienza soltanto quando le esperienze personali li rendono visibili » (37). Se l'analista deve pensare soprattutto di fronte all'archetipo il suo pensiero non deve andare soltanto al probabile, possibile e cauto significato delle immagini ma soprattutto alle condizioni che hanno permesso l'emergere di tali immagini. Un comportamento di fuga di un animale non ha senso se non svolge una funzione ben precisa e per noi sarebbe del tutto incomprensibile se non avessimo anche una pur minima idea della causa scatenante (38).

Allora noi dobbiamo chiederci cosa è, in questo momento della terapia e della vita del paziente, che ha **sollevato** dall'interno una tale modalità espressiva. Ora il procedimento di Jung consiste nel chiedersi in quali momenti storici dell'umana e tragica vicenda compare un certo motivo. Si vedano ad esempio le ricerche effettuate sul simbolo del Sé in Aion (39). Il problema che si presenta nel sogno, almeno come prima immagine, è la figura del « doppio ». Una ricognizione nel campo del mito ci suggerisce Gilgamesh e Enkidu e, nella sua essenza più pura, l'incontro di Cristo con il diavolo. In termini psicologici questi momenti rappresentano l'incontro con l'altra parte della nostra vita psichica, quella inconscia;

solo in unione con questa noi approfondiamo la conoscenza di alcune forze che ci governano, malgrado la nostra volontà. Si abbia presente l'aspetto razionale e volontaristico del nostro paziente. Un uomo abituato ad avere ragione dei segreti della natura ma non del proprio corpo. Una delle caratteristiche dell'incontro con materiale archetipo è proprio un effetto sconvolgente, che equivale al tipo di esperienza che con ogni probabilità si effettua all'interno degli esercizi Zen. C'è un particolare del sogno che vogliamo far notare al lettore e cioè che la figura legata al sognatore non muove i piedi.

(36) C. G. Jung, *Psychology and religion: West and East*. C.W. n. 11, p. 518.

(37) *Idem*. p. 519.

(38) Aubrey Manning, *Il comportamento animale*. Boringhieri, Torino 1972, p. 78.

(39) C. G. Jung, *Aion*. Pantheon Books, New York 1959.

All'interno della strutturazione del sogno **deve essere** il nostro paziente ad insegnare al suo alter Ego una modalità particolare perché i piedi, usati come elica, permettano ai due corpi di accelerare la discesa. Ora noi abbiamo considerato il piede sia come un'espressione fallica sia come, tout court, un mezzo di locomozione per cui una sua riattivazione, anche se soltanto al livello di una progettazione inconscia, implica un movimento di forze all'interno dell'economia psichica. Vivere il proprio « doppio » con una modalità così diversa dalla nostra equivale, in linguaggio archetipico, all'incontro di Cristo con i suoi inconsci desideri di potenza (40). Come noi sappiamo, la saggezza e la predicazione avvennero subito dopo il contatto con il diavolo, il nuovo cioè è il risultato di un'assimilazione sempre sufficientemente dolorosa. Il nostro « scienziato » ora deve ammettere la presenza del diverso, del non coerente:

(40) C. Q Jung, Letters vol 1, p. 267, op. cit.

dove cioè fronteggiare una personalità « dissociata » che potrebbe operare in maniera contraddittoria. È arrivato cioè il momento, e l'analisi ne è la diretta responsabile, di capire come il suo castello intellettuale (che opera del resto molto bene) potrebbe naufragare da un momento all'altro perché rappresenta anche una compensazione ordinatrice e compatta della tendenza sgretolante della personalità. Ma poiché in un modo o nell'altro con la natura non si bara il sottile logico sta pagando con l'impotenza la negazione di una personalità molto diversa da quella da lui assunta. Il nostro paziente e noi non saremmo mai stati soddisfatti da una spiegazione in termini di « romanzo familiare » (41). Come Gilgamesh non potrà andare a caccia dell'immortalità senza fare i conti con Enkidu, come Ercole con Euristeo. Cristo con il diavolo, così anche il nostro, fisico deve pagare uno scotto, ma ciò che a lui viene comunicato si pone in una prospettiva di gran lunga superiore di quella misera, meschina, riduttiva che da l'impressione di stare con i piedi in terra ma soltanto perché non si è mai imparato a volare. Ma per meglio capire questa prima parte del sogno in termini di immagini archetipiche ripren-

(41) W. M. Kranefeldt, *Complesso e mito*. Si trova inserito nel volume di Jung *Il problema dell'inconscio nella psicologia moderna*, cit, p. 235.

diamo ora il nostro esame sull'evoluzione del concetto di archetipo di Jung.

Nel 1936 il maestro zurighese è cosciente che le sue formulazioni si prestano a varie interpretazioni; per questo motivo dedica una sua conferenza alla chiarificazione delle sue idee che inizia con queste significative parole: « Probabilmente nessuno dei miei concetti empirici si è incontrato con tante incomprensioni come l'idea dell'inconscio collettivo » (42). Onestamente non possiamo dire che gli immancabili 25 lettori avessero del tutto torto, come ci è sembrato di illustrare durante la nostra disamina. Vediamo adesso cosa Jung si accinge a spiegare. « L'inconscio collettivo è una parte della psiche che si può distinguere dall'inconscio personale perché, a differenza di quest'ultimo, non deve la sua esistenza ad una personale esperienza, ed non è perciò un'acquisizione personale. Mentre l'inconscio personale è fatto essenzialmente di contenuti che sono stati un tempo coscienti ma che sono scomparsi dalla coscienza essendo stati dimenticati o rimossi, i contenuti dell'inconscio collettivo non sono mai stati nella coscienza e perciò non sono mai stati acquisiti individualmente, essi devono la loro esistenza esclusivamente all'eredità. Mentre l'inconscio personale consiste in massima parte di complessi, il contenuto dell'inconscio collettivo è fatto essenzialmente di archetipi » (43). Nelle formulazioni precedenti abbiamo già visto in che senso Jung intenda 'eredità'. Ciò che interessa nell'articolo è la definizione che Jung si accinge a dare di archetipo e cioè: « L'archetipo è un modello di comportamento istintivo » (44). Questa definizione di Jung, particolarmente felice, viene conservata praticamente in tutti i suoi scritti fino all'importante e complicato saggio del 1947 **Riflessioni teoriche sulla essenza della psiche**. Con tale definizione Jung, anche se in senso metaforico, avvicina l'ipotesi dell'archetipo all'idea generale degli istinti, come programmazione innata, di cui ogni organismo vivente, tramite la selezione naturale, è di norma equipaggiato. L'idea dell'archetipo diventa allora uno strumento di so-

(42) Vedi riferimento della nota n. 10. La pagina corrispondente è la n. 42.

(43) Idem.

(44) Idem.

(45) C. G. Jung, *Psicologia e religione*. Comunità, Milano 1962. p. 77.

(46) Jung e Kerényi, *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia*. Boringhieri. Torino 1972. p. 140.

(47) C. G. Jung, *Alchemical Studies*. C. W. n. 13. p. 168.

pravvivenza del più adatto, come specificherà poi Jung nel 1937 quando dirà che i motivi archetipici derivano dai « modelli della mente umana » (45), modelli che entrano in funzione sotto un determinato stimolo così come è per gli istinti. Accanto a questa definizione bisogna affiancarne un'altra del 1940 quando discutendo dell'archetipo del fanciullo Jung dirà che l'archetipo, appunto perché ha come caratteristica quella di unire gli opposti, va considerato come un mediatore tra lo strato inconscio e la psiche conscia (46). Nella prospettiva di Jung ora l'archetipo è anche visto come un punto di riferimento che permette all'essere umano (e al paziente in particolar modo) di guardare indietro, mirare certe matrici arcaiche della sua personalità che, in un certo momento storico, per la sua salvezza ed equilibrio, hanno bisogno di essere riportate alla luce e veicolate alla mente cosciente. L'analisi allora e il rapporto con l'analista rappresentano quelle corde che permisero ad Ulisse di ascoltare il canto delle sirene senza esserne distrutto.

Se in questa prospettiva il benevolo lettore ci riaccompagna al sogno, dovrebbe risaltare immediata la differenza fra una impostazione personale e un'archetipica. L'immagine archetipica **effettivamente** veicola al paziente lo strato del bene e del male dell'io e non lo rende questo strato recepibile alla coscienza, **ma non permette**, però che il paziente ne venga distrutto. Noi sappiamo che ogni archetipo « è psicologicamente fascinoso, vale a dire esercita un'influenza che eccita e stimola l'immaginazione » (47). Ed il passato e presente formarono per il paziente un potente stimolo di sicurezza perché il senso di estraneità di cui tutti siamo vittime ed in particolar modo sotto l'imperversare della nevrosi è proprio lo sradicamento dal nostro passato. Ma c'è dell'altro. Nella seconda parte del sogno, l'incontro col mostro marino, che per ogni analista è ormai quasi un motivo banale, allude a una specie di esorcismo delle forze negative, incapaci di fare del male. È vero che il pescecane può immediatamente evocare elementi cannibalici e castranti dei genitori, ma

è anche vero che questa immagine compare proprio come un « contenuto » dell'inconscio (il profondo mare) ed il sognatore lo può fronteggiare senza paura perché, con l'analisi raggiunge un livello di consapevolezza dialettica. In una delle ultime lettere di Jung c'è una bella immagine con la quale egli cerca di far capire ad una signora, incapace di aiutare gli altri, il suo punto di vista. « È come dell'acqua in una valle. Non può defluire e quindi stagna, ma se l'acqua è in alta montagna essa prima o poi scenderà. È probabile che lei dovrà quindi **alzare** il suo livello » (48). Ma d'altra parte sappiamo anche che l'emergere di materiale archetipico con il suo significato bipolare, implica l'incontro con aspetti sia positivi che negativi. Jung usava dire che « quando un archetipo

(48) Jung, Letters, cit. voi. II. p. 627.

appare le cose diventano critiche ed è impossibile prevedere quale piega esse prenderanno » (49). La criticità dipende soprattutto dalla possibilità di presa di coscienza. Noi rammentiamo la tragica storia di una signora che ci aveva consultato per una forte depressione. Aveva nella sua vita un solo sogno agghiacciante e ricorrente. Essa si trovava in un giardino completamente oscuro nel cui centro si ergeva un enorme albero spoglio. Una voce di lontano le diceva che l'albero non avrebbe mai più ripreso le foglie. Non c'è bisogno di dilungarsi sull'evidente significato del sogno ma ciò che vogliamo sottolineare era l'assoluta impossibilità da parte della signora di fare il pur minimo discorso che avesse un significato psicologico. Era in cura da « specialisti » con psicofarmaci e dopo il nostro primo ed anche ultimo incontro, ci lasciò inondandoci con la sua stessa depressione. Dopo due anni amici comuni mi comunicarono che si era buttata dalla finestra uccidendosi. La presa di coscienza è forse il vero ed unico pregio dell'analisi perché permette la dialettica del male e del bene. Non possiamo sapere il significato che il motivo della spersonalizzazione, intendendo in questo modo il lato negativo dell'archetipo, ha avuto per il paziente. Certo è che, nel corso dell'analisi, malgrado sapessimo che la salvezza dell'uomo è

(49) C. G. Jung, Civilization in transition. C. W. n. 10. p. 229.

(50) Il saggio, pubblicato nel 1947 con il titolo *Lo spirito della psicologia*, è stato poi aggiornato nel 1954. Si trova nella *Dimensione psichica*, cit. p. 314.

nella sua intelligenza pure ci sentivamo d'accordo nel trovare la sua vita troppo sbilanciata. Generalmente esiste una percezione interna della catastrofe che si avvicina. Ma come abbiamo già detto, l'analisi può rappresentare un punto fermo. La continuazione del sogno parla proprio in questo senso perché ci fornisce le immagini delle colonne d'Ercole oltre le quali è vietato transitare. Ma è arrivato il momento di chiederci perché il sogno è strutturato in questo modo. Una delle ultime formulazioni sull'archetipo contenuta nel saggio del 1947 **Riflessioni teoriche sull'essenza della psiche** definisce l'archetipo come un « organizzatore di immagini e rappresentazioni » (50). Si tenga presente che dopo questo arduo articolo, che sembra essere il distillato delle difficoltà espressive di Jung, egli non ha aggiunto nulla di nuovo all'idea di archetipo. Noi sappiamo che l'inconscio può essere rappresentato in tanti modi, per esempio da un bosco o da un sotterraneo, così come il « doppio » può essere veicolato al sognatore in maniera diversa, così come l'incontro con il pericolo, il mostro può prendere una moltitudine di forme. Attualmente non è facile offrire alcuna risposta se non in forma del tutto congetturale. È come se il sogno si servisse, per le sue immagini, sotto le quali sono sottese le strutture archetipiche, degli elementi più vicini all'Io, attraverso probabilmente percezioni subliminali.

Ci sembra ora il momento di concludere questa prima parte del nostro discorso. Proponiamo di prendere in considerazione tre momenti dell'evoluzione del concetto di archetipo che illuminano aspetti tra loro integrantisi:

- a) l'archetipo è un modello di comportamento;
- b) l'archetipo è un mediatore tra conscio e inconscio;
- e) l'archetipo è un organizzatore di immagini e rappresentazioni.

Il modello di comportamento illumina, per così dire, l'aspetto biologico dell'archetipo. Si tratta quasi di un debito che Jung ha dovuto pagare alla critica scientifica. La mediazione dell'archetipo è il momento veramente dialettico del contrasto dal quale,

secondo Jung nasce un nuovo tipo di personalità, mentre il terzo momento, l'archetipo come organizzatore, esprime la possibilità che qualsiasi elemento immaginifico, anche il più vario, assuma, sotto il coordinamento dell'archetipo, quei valori necessari alla personalità in cerca di un nuovo equilibrio.

È venuto ora il momento di rivolgersi a Freud per illustrare le sue idee sulle dominanti psichiche, i così detti resti arcaici nella terminologia freudiana. Anche Freud si accorse che molte volte il romanzo familiare era insufficiente a fare giustizia del materiale che i pazienti gli portavano. Ed egli dovette quindi affrontare l'eterno problema dell'innato e dell'acquisito. Noi sappiamo che allo stato attuale delle ricerche difficilmente si può mettere in evidenza ciò che per l'uomo è dovuto al suo patrimonio genetico e ciò che invece si è venuto a determinare e a strutturare nel corso dell'evoluzione o del suo sviluppo individuale.

L'entrata in relazione con l'ambiente (in realtà lo si è sempre) storicamente determinato ha una incidenza predominante e complementare sul comportamento e sulle strutture anatomo-funzionali di qualsiasi specie vivente. Si può affermare pure che nessun fattore biologico isolato possa esaurire le motivazioni di un comportamento e che, come per ogni caratteristica morfologica e fisiologica, questo nasce sempre dalla interazione tra le predisponibilità genetiche e l'ambiente mediante un **processo di adattamento**.

Certe impronte che sono state lasciate nel nostro sistema nervoso durante quel breve e duttile periodo che va dalla nascita alla pubertà, come pure nel corso dell'evoluzione, sono certamente alcune delle fonti possibili di molte delle immagini mitiche e religiose più diffuse. Una sorta di **Imprinting** rielaborato in maniera fantasmatica e simbolica. Freud, infatti, prendendo in considerazione tutto l'arco dello sviluppo ontogenetico con le fondamentali esperienze che hanno contribuito a strutturare un'inconscio come sede di contenuti rimossi e non solo, e di impressioni appartenenti appunto a fasi sorpas-

sale ha potuto dimostrare come queste facevano risentire la loro influenza/condizionando tutte le esperienze successive. Già nel 1911, nel caso del presidente Schreber, egli notava che tutto il materiale emergente nei sogni o nei deliri dei suoi pazienti, non poteva avere solo un significato individuale, ma sembrava possibile che potesse evidenziarsi qualcosa di più arcaico e profondo. Infatti così concludeva nella sua appendice al caso:

« Questa breve postilla all'analisi di un paranoico ci dimostra come Jung abbia ragione quando asserisce che le forze costruttive dei miti dell'umanità non sono esaurite, ma ancora oggi generano nelle nevrosi, gli stessi prodotti psichici dei tempi più remoti. Ripeterò ancora ciò che ho già affermato: la stessa cosa vale per le forze edificatrici delle religioni. Io penso che è vicino il momento in cui un principio che noi psicoanalisti abbiamo enunciato da tempo potrà essere allargato, aggiungendo a ciò che esso contiene di individuale, di ontogenetico, un significato antropologico e filogenetico. Noi dicevamo che nel sonno e nella nevrosi si ritrovava il fanciullo con tutte le particolarità che caratterizzano il suo modo di pensare e la sua vita affettiva; ora aggiungiamo che si trova pure **l'uomo primitivo, Il selvaggio**, quale ci appare alla luce delle ricerche arqueo-logiche ed etnografiche » (51).

Il problema di quanto fosse dovuto all'esperienza e quanto alla ereditarietà nella vita mentale dell'uomo era stato un argomento di interesse e di discussione generale sin dall'inizio della ricerca psicoanalitica. Ma la particolare questione della possibilità di ereditare reali esperienze ancestrali è apparsa relativamente tardi negli scritti di Freud.

(51) S. Freud. Casi clinici. Bohnghieri, Torino 1962, p. 426.

È probabile che l'influenza di Jung, che durante i due anni precedenti al caso Schreber aveva iniziato ad interessarsi di mitologia e di religioni comparate e che un anno prima del congresso di Weimar aveva fatto leggere a Freud il manoscritto della prima parte del suo saggio **Wandlungen und Symbole der Libido**, abbia spinto Freud in quella direzione dato che fin dal tempo del caso del piccolo Hans si era reso

conto delle significative analogie inconsce tra gli animali e l'equivalenza totemica tra essi e l'idea paterna. Nel 1910 era già apparsa l'ampia opera di Frazer, **Totemismo ed esogamia** e nell'ottobre del 1912 Freud aveva iniziato la lettura del libro di Wundt **La psicologia dei Popoli**. In una lettera a Sandor Ferenczi si era espresso dicendo che quella lettura lo mandava in bestia e che per lui era una punizione tremenda leggere tali cose (52), perché non era soddisfatto ed infatti si cimentò lui stesso per « applicare i punti di vista e i risultati della psico-analisi a problemi non ancora risolti della psicologia dei popoli » (53).

Totem e tabù è infatti il suo primo ampio scritto dove viene discusso questo problema.

« Il tabù » — diceva Freud — « sopravvive soprattutto fra noi seppure inteso in senso negativo e rivolto a contenuti diversi, esso non è altro — stando alla sua natura psicologica — che 'l'imperativo categorico' di Kant, un imperativo che vuole agire per via di costrizione e che respinge ogni motivazione cosciente. Il totemismo invece è un'istituzione religioso-sociale estranea al nostro sentire attuale, di fatto abbandonata da tempo e sostituita da nuove forme; un'istituzione che ha lasciato scarsissime tracce nella religione, nel costume e nella vita dei moderni popoli civilizzati, e ha subito importanti metamorfosi anche presso quei popoli che ancora oggi la conservano (54).

Freud aveva così intuito « che le proibizioni in tema di costumi e di morale alle quali noi stessi obbediamo potrebbero avere, nella loro essenza una parentela con questo tabù primitivo, e che chiarire la natura del tabù potrebbe gettare un barlume di luce sull'origine oscura del nostro imperativo categorico » (55).

I collegamenti con le matrici arcaiche dell'uomo sono molti e Freud prende spunto dalla sua esperienza terapeutica per giungere a spiegare le modalità, i significati e le possibilità di capire l'uomo anche attraverso l'arcaicità del suo comportamento ancora evidente specie nelle nevrosi ossessive, sem-

(52) E. Jones, Vita e opere di Freud. Il Saggiatore, Milano 1962, voi. II, p. 427.

(53) Prefazione di Freud a Totem e Tabù. Boringhieri, Torino 1969, p. 25.

(54) Idem, p. 26.

(55) Idem, p. 55.

pre però a differenza di Jung, in una prospettiva personalistica.

L'analisi comparata delle modalità di formazione dei tabù nelle popolazioni primitive e l'ambivalenza emotiva presente nei sintomi delle nevrosi ossessive dove il divieto e la pulsione perdurano in un conflitto da cui deriva tutto il « cerimoniale » della costellazione psicologica implicata, portarono Freud a delle conclusioni interessanti e quanto mai provocatorie per i tempi in cui andava elaborandole.

Descrivendo la storia del tabù secondo un modello di tipo ossessivo egli si era reso conto che « i tabù sono divieti antichissimi imposti un tempo dall'esterno a una generazione di uomini primitivi, il che significa senza dubbio inculcati a viva forza dalla generazione precedente. Questi divieti hanno colpito attività verso le quali esisteva una forte inclinazione. Poi le proibizioni si sono conservate di generazione in generazione, forse soltanto a causa della tradizione rappresentata dalla autorità dei genitori e della società. **Ma forse si sono già 'organizzate nelle generazioni successive come parte di un patrimonio psichico ereditato** » (56) e infine « chi potrebbe mai decidere » — si domanda Freud — « e proprio in rapporto al caso in discussione, se tali **'Idee innate'** esistono, se hanno causato la fissazione dei tabù da sole o in concomitanza con l'educazione? » (57).

(56) Idem. p. 65.

Il cerimoniale coatto delle nevrosi ossessive deriverebbero quindi da tendenze ambivalenti inconsce su cui si verrebbe a strutturare il conflitto nevrotico. così come gli atteggiamenti delle popolazioni cosiddette primitive, verso le proibizioni e i tabù imposti avrebbero come base un atteggiamento emotivo ambivalente.

(57) Idem. p. 65.

Freud intuì che alla base di ogni intenso legame emotivo con una determinata persona, questa ambivalenza era uno degli elementi innati nell'uomo e che lui stesso aveva potuto evidenziare comparativamente sia nei nevrotici che nei primitivi. Ma esistevano ancora dei dubbi circa la possibilità di ereditare questi conflitti e queste proibizioni e la sua

propensione era più verso una ereditarietà di simili strutturazioni psichiche.

« Questa ambivalenza è — ora più ora meno — innata nell'uomo; normalmente non lo è tanto da far sorgere le autoaccuse ossessive descritte prima » (58).

I casi e gli esempi studiati da Freud gli prospettarono quindi: « L'ipotesi che gli impulsi psichici dei primitivi fossero caratterizzati da un'ambivalenza maggiore di quella rintracciabile negli uomini civilizzati oggi viventi. Via via che decrebbe questa ambivalenza svanì lentamente anche il tabù, che è un sintomo di compromesso del conflitto instaurato dalla ambivalenza. A proposito dei nevrotici costretti a ridurre questa lotta e il tabù che ne risulta, diremmo che hanno portato con sé una **costituzione arcaicizzante in forma di residuo atavico**, la cui compensazione ai fini delle esigenze civilizzatrici, li costringe ora ad un enorme dispendio psichico » (59). Tutto questo aveva chiarito l'eziologia della nevrosi come pure quella della nascita del tabù nei popoli primitivi, ma Freud già prospettava nuove possibilità di comprensione per sviluppare ancora queste sue affascinanti ipotesi, in quanto dal « raffronto tra tabù e nevrosi ossessiva, si può già intuire qual è il rapporto delle singole forme di nevrosi con le formazioni culturali, e perché lo studio della psicologia delle nevrosi diventa importante ai fini della comprensione dell'evoluzione culturale » (60).

A conclusione di questo studio sulle origini della vita religiosa Freud postulò la presenza di una « **psiche collettiva** » nella quale avverrebbero i processi mentali come negli individui e in cui sembra prendere una posizione tale da suggerire che le modalità di comportamento acquisite verrebbero ereditate e trasmesse geneticamente da una generazione all'altra (J. B. Lamarck).

« Non può essere sfuggito a nessuno » — conclude Freud — « che noi procediamo dovunque dall'ipotesi di una **psiche collettiva nella** quale i processi mentali si compiono come nella vita mentale dell'individuo. In particolare facciamo sopravvivere per

(58) Idem. p. 58.

(59) Idem, p. 105-106.

(60) Idem. p. 113.

molti millenni il senso di colpa causato da un'azione e lo facciamo restare operante per generazioni e generazioni che di questa azione non potevano saper niente. Facciamo proseguire un processo emotivo, quale poteva sorgere in generazioni di figli maltrattati dal padre, in nuove generazioni che proprio l'accantonamento del padre aveva sottratte a simile trattamento. (...) **Senza l'ipotesi di una psiche collettiva, di una continuità nella vita emotiva degli uomini**, che permetta di trascurare le interruzioni degli atti mentali provocate dalla morte degli individui, **tutta la psicologia dei popoli non potrebbe sussistere. Se i processi psichici di una generazione non si prolungassero nella generazione successiva**, ogni suo atteggiamento verso l'esistenza dovrebbe essere acquisito **ex-novo**, e non vi sarebbe in questo campo nessun progresso e praticamente nessuna evoluzione» (61). Ma si domanda Freud «di quali mezzi e vie si serve una generazione per trasferire alla successiva le sue condizioni psichiche? » (62). La sua risposta non pare avere dubbi, al contrario si mostra molto attuale in una visione sintetica tra ciò che è innato e ciò che è appreso.

(61) Idem, p. 211-212.

(62) Idem.

« Parte del compito sembra assolta con **l'ereditare disposizioni psichiche**, che richiedono tuttavia certe spinte nella vita individuale per ridestarsi e operare » (63).

Ma come questo processo di trasmissione potesse realizzarsi resta ancora oscuro, ne le ricerche biologiche e genetiche potevano essergli di aiuto in quanto Freud, come dice E. Jones nella ' biografia ', « restò dal principio alla fine della sua vita un ostinato fautore di questo screditato lamarckismo » (64). L'interesse per l'Antropologia e l'Etnologia e i fenomeni culturali in genere portarono Freud ad elaborare quelle idee che espresse poi in Totem e tabù, ma queste ebbero pure delle valide conferme pratiche durante i continui contatti con i pazienti che andava analizzando. Proprio in quegli anni Freud aveva in analisi un paziente, noto sotto il nome dell'« Uomo dei lupi » e che aveva iniziato a curare

(63) Idem. p. 212.

(64) E. Jones, cit., p. 368. vol. III.

nel febbraio nel 1910. Il primo resoconto scritto fu dei primi dell'ottobre 1914 poco dopo la fine della cura, ma una serie di difficoltà pratiche ne impedirono la pubblicazione che avvenne solo nel 1918 a cui aggiunse una serie di note e passaggi ulteriori. Sia nel testo che nelle note aggiunte sono fatti continui riferimenti alla **costituzione arcaica** ed in particolare è interessante l'ipotesi freudiana di quelle che lui stesso chiamò **fantasie primitive**, la cui universalità si spiegherebbe con il fatto che queste si sarebbero formate da un patrimonio trasmesso filogeneticamente, i cosiddetti **fantasmi originari**, sarebbero dunque reperibili generalmente in tutti gli individui senza che in ciascuno di essi si possano rinvenire fatti realmente accaduti.

(65) S. Freud. Casi clinici. p. 481.

La scena del coito parentale, le scene di seduzione e di castrazione, non sarebbero altro che dei fantasmi ricostruiti retroattivamente e che « si spiegherebbero come fantasie retrospettive di epoche ulteriori » (65).

« Il nostro paziente » — scrive Freud nel caso dell'« Uomo dei Lupi » — « si trovava, qui, a dover adempiere alle condizioni di uno schema **filogenetico**; e vi adempì, quantunque le sue esperienze personali non si accordassero con lo schema stesso. Le allusioni e minaccio di castrazione che egli aveva udito erano veramente state pronunciate, principalmente da donne ma ciò non poteva ritardare di molto il risultato finale. Alla fine egli temette proprio il padre perciò che riguardava la castrazione. In ciò l'eredità ebbe il sopravvento sulle circostanze accidentali; nella preistoria dell'umanità fu certo il padre a praticare la castrazione come castigo, riducendola poi alla semplice circoncisione in tempi ulteriori. Quanto più, dunque, evolvendosi la sua nevrosi ossessiva, il nostro paziente procedeva nella rimozione della sua sessualità, tanto più doveva diventargli naturale attribuire al padre, vero rappresentante dell'attività sessuale, quei minacciosi propositi » (66).

(66) Idem. p. 512.

Questa **eredità filogenetica** sarebbe per Freud la matrice a cui il bambino ricorrerebbe « quando la sua esperienza personale fosse insufficiente » (67) per

(67) Idem, p. 524.

colmare le lacune della verità individuale per mezzo della verità preistorica, rimpiazzando così la sua propria esperienza con quella dei progenitori.

«Convengo pienamente con Jung» — afferma ancora Freud — « nel riconoscere questa **eredità filogenetica**; ma non mi sembra corretto, da un punto di vista metodologico, il ricorso, per l'interpretazione, alla filogenesi prima di aver esaurito le possibilità dell'ontogenesi (68).

(68) Idem. p. 525.

Questo come vedremo sarà anche il metodo e l'atteggiamento di Jung (69).

(69) Vedi soprattutto la Rivista di Psicologia Analitica, anno 3, n. 2, p. 275, 1972.

« Non mi pare sorprendente » — continua Freud — « che permanendo le stesse condizioni, possa riprodersi in casi individuali, ciò che fu acquisito nella preistoria e poi **ereditato come predisposizione** a riviverlo » e perciò « dovunque si crede, nelle analisi, di riconoscere le conseguenze di certe impressioni infantili, debba invece vedersi la manifestazione di un fattore costituzionale o di una **predisposizione ereditata filogeneticamente** (70).

(70) S. Freud, Casi clinici, cit, p. 531.

Questi « schemi filogenetici innati » (71) per Freud, dunque, sarebbero costituiti da « precipitati della storia della civiltà umana » (72) e là dove le particolari esperienze dell'individuo non si adattassero a questo « schema ereditario » interverrebbe « una rielaborazione delle esperienze stesse nella fantasia » (73). Questa «specie di sapere che sfugge ad una esatta definizione » viene paragonato al « sapere istintivo degli animali » (74), infatti, scrive ancora Freud:

(71) Idem. p. 549.

(72) Idem. p. 549.

(73) Idem:

(74) Idem, p. 550.

«ammettendo che l'uomo possieda egli pure un patrimonio istintivo del genere, non vi sarà da meravigliarsi che questo concerna in modo del tutto particolare i processi della vita sessuale, sebbene nulla lo obblighi, d'altra parte, a limitarsi a questi. **Questo patrimonio istintivo costituirebbe il nucleo dell'inconscio.** Esso sarebbe quell'attività mentale primitiva che viene detronizzata e sommersa, più tardi, dall'avvento della ragione umana, ma che tanto spesso, forse in noi tutti, conserva la forza di attrarre a sé processi psichici più elevati » (75).

(75) Idem, p. 551.

Da un punto di vista metodologico Freud conclude

questo suo ormai notissimo caso clinico affermando che la validità delle « vestigia dell'elemento ereditato » come punto di elaborazione teorica e ausilio pratico possa sussistere solo quando attraverso l'analisi stessa vi si giunga « dopo essersi aperto un cammino attraverso le stratificazioni dell'individui-mente acquisito » (76). Ancora un medesimo collegamento del termine « archaisches Erbteil » al concetto di ambivalenza, appare citato da Freud nel suo primo saggio metapsicologico « **Istinti e loro vicissitudini** » scritto nel 1915, nell'intento di chiarire quali e quanti istinti siano da prendere in considerazione nell'uomo e quali, secondo lui, siano da considerarsi primari rispetto agli altri. Egli chiari che gli istinti originari potessero essere di due tipi: quelli dolilo o di conservazione e quelli sessuali, senza perciò concludere il problema che questa sua « ipotesi ausiliaria » non potesse essere scartata quando ulteriori conoscenze l'avrebbero permesso.

Il suo concetto di « ambivalenza », che era stato introdotto da Bleuler, e che era stato sviluppato, come abbiamo visto, in Totem e Tabù, viene fatto risalire ad un periodo arcaico di cui noi oggi saremmo i diretti eredi. Scrive ancora Freud:

« L'esperienza ci mostra che la quantità dell'ambivalenza verificabile varia molto tra gli individui, i gruppi e le razze. Si può considerare come un **retaggio arcaico** resistenza di notevole ambivalenza istintuale in un essere umano di oggi giorno, poiché abbiamo buone ragioni per credere che la parte svolta nella vita istintuale dagli impulsi attivi nella loro forma immutata fosse maggiore nei tempi primitivi » (77).

La possibilità di una « eredità filogenetica » era sorta anche in relazione al problema del simbolismo. Troviamo su questo punto un'allusione nella Lezione X della **Introduzione allo studio della Psicanalisi** (1915-1916), dove la scoperta che « lo stesso simbolismo viene usato nei miti, nelle fiabe, nei detti popolari e nelle canzoni popolari, nel comune uso linguistico e nelle fantasie poetiche » (78) dava a Freud « l'impressione di trovarsi dinanzi ad un an-

(76) Idem.

(77) S. Freud, Metapsicologia, p. 55.

(78) S. Freud. Introduzione allo studio della psi-

coanalisi. Astrolabio, Roma
1965. p. 129.

tico modo di esprimersi, ormai scomparso, di cui alcunché si è mantenuto in vari campi, una cosa qui, l'altra lì: una terza forse sotto forme leggermente mutate in più di un campo spirituale». Certamente il modo di esprimersi del lavoro onirico nei sogni fece sorgere questo problema anche riguardo al sogno; ne troviamo un accenno in una frase all'inizio della Lezione XIII, dove Freud sembra più esplicito:

(79) Idem. p. 156.

« il tempo remoto nel quale il sogno ci riconduce è duplice: primo, il tempo remoto individuale, l'infanzia; e poi, visto che ogni individuo ripete, in un certo senso, abbreviatamente nella sua infanzia tutto lo sviluppo del genere umano, anche il **tempo remoto filogenetico**. E non credo possibile che si riesca a distinguere quale parte dei processi psichici provenga dai tempi primordiali individuali e quali da quelli filogenetici. Così per esempio il rapporto simbolico che l'individuo non ha mai imparato, ha secondo me il diritto alla pretesa di essere considerato come « **eredità filogenetica** » (79).

Ancora un riferimento poi all'ereditarietà di fantasie primarie, già visto nel caso dell'« Uomo dei lupi », in cui questi fantasmi originari sarebbero costituiti da quelli « schemi filogenetici ereditari! » a cui aveva accennato nella stesura del caso.

(80) Idem, p. 291.

« Credo » — dice Freud nella lezione XXIII — « che le fantasie primordiali siano in apparenza filogenetiche. In esse l'individuo attinge alla vita preistorica passando di là della propria vita, dove la sua propria esperienza è diventata troppo rudimentale », sembra possibile che tutte le fantasie infantili, continua Freud, siano state « una volta una realtà nei primi tempi dell'umana famiglia, e che il bambino che sta fantasticando abbia semplicemente riempito le lacune della verità individuale con la verità preistorica. Più di una volta fummo presi dal sospetto che la psicologia delle nevrosi ci abbia conservato un numero maggiore di reliquie dello sviluppo umano, che tutte le altre fonti » (80).

Il termine « archaisches Erbschaft », l'ultimo coniato da Freud appare ancora nel 1919 in un capoverso

aggiunto in quell'anno al capitolo VII (B) della **Interpretazione dei sogni**.

« Non possiamo inoltre abbandonare » — dice li Freud — « l'argomento della regressione nel sogno senza far parola di una impressione che si è già imposta più volte e che tornerà di nuovo, rafforzata, dopo aver approfondito lo studio delle psiconevrosi e cioè che il sognare sia, nel suo insieme, un tipo di regressione verso le più antiche situazioni del sognatore, una rianimazione della sua fantasia, delle spinte pulsionali in lui allora dominanti, e dei modi espressivi allora disponibili. Dietro questa infanzia individuale, poi, ci è promesso uno sguardo sull'infanzia **filogenetica**, lo sviluppo del genere umano di cui quello del singolo è in verità una ripetizione abbreviata, influenzata dalle circostanze fortuite della vita. Si intuisce l'esattezza delle parole di Nietzsche:

nel sogno « sopravvive un antichissimo brano di umanità, che non si può quasi più raggiungere per via diretta » e si è indotti a sperare di arrivare, con l'analisi dei sogni, a conoscere **l'eredità arcaica** dell'uomo, a riconoscere ciò che è in lui **psichicamente innato**. Sembra che sogno e nevrosi ci abbiano conservato, delle antichità psichiche, più di quanto fosse lecito supporre, così che la psicoanalisi può pretendere ad alta dignità tra le scienze che si sforzano di ricostruire le fasi più antiche e più oscure dei primordi dell'umanità» (81).

Un altro passo, sempre del 1919, in cui si parla di « retaggio arcaico », lo troviamo nella prefazione al libro di Theodor Reik, **Il rito religioso**; qui riferendosi alla situazione umana della lunga dipendenza dalle cure parentali, si schiariscono « le linee secondo cui il **retaggio arcaico** e animale dell'uomo viene meglio assoggettato. In questo retaggio sono contenute tutte le energie necessario per l'ulteriore sviluppo culturale dell'individuo, che però devono prima venire scoperte ed elaborate » (82). Per Freud tutto ciò che oggi possiamo chiamare bagaglio arcaico dell'uomo primitivo era stato precedentemente un fatto reale poi tramandatesi da una generazione all'altra. Scrive ancora nella prefazione sintetizzando

(81) S. Freud, L'interpretazione dei sogni. Boringhieri, Torino 1966, p. 501.

(82) Theodor Reik, Il rito religioso. Einaudi, Torino 1949. p. 20.

le ricerche fatte nei suoi lavori precedenti al 1919:
« Se sottoponiamo il materiale preistorico ed etnologico relativo a questo **retaggio arcaico** all'elaborazione psicoanalitica, noi giungiamo a un'inaspettata conclusione, e cioè, che il dio-padre una volta si incarnò sulla terra ed esercitò la sua sovranità come capo delle orde degli uomini primitivi, fino a che i suoi figli non si unirono insieme e lo uccisero;

(83) Idem, p. 20 e 21.

e inoltre che i primi vincoli sociali, le restrizioni morali fondamentali, e la forma più antica di religione — il totemismo — ebbero origine come risultato della reazione contro questo misfatto liberatore » (83). Tutto ciò fu naturalmente di notevole utilità per capire le connessioni tra l'uomo preistorico e l'uomo primitivo che ancora oggi giace addormentato in noi, come pure per capire « la connessione tra le attività culturali e le formazioni nevrotiche surrogate » (84) di cui Freud fu un osservatore attento e da cui seppe trarre delle conclusioni utili per ipotizzare una possibile modalità dell'evoluzione culturale dell'uomo e una teoria più ampia sui suoi disturbi psichici.

(84) Idem, p. 21.

Ancora un breve riferimento ai **resti arcaici** lo troviamo questa volta in un lavoro sulle origini delle perversioni sessuali. In « Un bambino viene picchiato » dice:

(85) S. Freud. Un bambino viene picchiato. Rivista di Psicoanalisi, anno IX, 1963. p. 14

« Sull'origine dello stesso complesso di Edipo e sul destino assegnato all'uomo, probabilmente unico tra tutti gli animali, di dover cominciare due volte la vita sessuale, dapprima, come tutte le altre creature a partire dalla prima infanzia e in seguito da capo, dopo una lunga interruzione nel periodo puberale, su tutto ciò che si collega alla sua « **eredità arcaica** »... mi sono espresso altrove e non intendo tornare qui » (85). E più avanti:

(86) Idem. p. 21.

« Il nucleo dell'inconscio psichico è formato dalla **eredità arcaica** dell'uomo; cade preda del processo di rimozione tutto ciò che nel progresso verso successive fasi di sviluppo deve essere abbandonato perché inutilizzabile, inconciliabile con il nuovo e ad esso dannoso » (86).

Dopo questi isolati accenni al problema, il concetto di eredità e il termine stesso (« archaische

Erbschaft ») cominciarono ad apparire più frequentemente negli scritti di Freud, e nel capitolo III dell'« Io e l'Es », del 1932, l'argomento fu discusso di nuovo in maniera più chiara di quanto avesse fatto precedentemente.

Qui il concetto dell'Es viene a completare quello precedente di inconscio ponendosi come serbatoio di natura prevalentemente istintuale, delle energie primordiali derivanti dai due istinti primitivi di vita e di morte. Con questo concetto l'inconscio non si riduceva più a contenere i prodotti della rimozione, ma veniva ad essere sede anche di altri elementi. Sia l'**Io** che l'**ideale dell'Io**, ribattezzato con il nome di **Super-Io**, venivano ad avere un predominante ruolo inconscio, le loro radici erano così molto più profonde di quanto si era pensato prima. Dice Freud:

« L'ideale dell'Io, per le vicende che hanno condotto alla sua formazione, si riallaccia per molteplici aspetti alle acquisizioni filogenetiche, e cioè all'eredità arcaica dell'individuo singolo » (87).

Permane quindi, in accordo alle sue idee lamarckiane, il concetto della possibilità di ereditare le esperienze delle generazioni precedenti.

« D'altronde » continua Freud « neanche la distinzione fra lo e Es va intesa in modo troppo rigido, ne va dimenticato che l'Io è un frammento particolarmente differenziato dall'Es. Sembra dapprima che le esperienze dell'Io vadano perdute per gli eredi;

quando però si ripetono con sufficiente frequenza e intensità per molti individui delle successive generazioni, esse si trasformano per così dire in esperienze dell'Es, le cui impressioni vengono consolidate attraverso la trasmissione ereditaria. In tal modo l'Es, divenuto depositario di questa eredità, custodisce in sé i residui di infinite esistenze di Io, e può darsi che quando l'Io crea dall'Es il proprio Super-io, non faccia altro che trarre nuovamente alla superficie, facendole resuscitare, configurazioni dell'Io di più antica data » (88).

Ancora Freud riprende il problema tra ereditato ed acquisito in riferimento **all'eredità arcaica** in un la-

(87) S. Freud. L'Io e l'Es. Boringhieri, Torino 1976, p. 54.

(88) S. Freud. idem. p. 57-58.

voro del 1937 dedicato ai problemi della tecnica analitica. In un passo di **Analisi terminabile e analisi Interminabile**, così spiega alla luce di Lamarck la formazione delle nostre potenzialità arcaiche.

« D'altronde sappiamo che non si deve esagerare la differenza fra caratteri innati e acquisiti in un'antitesi; ciò che è stato acquisito dai nostri antenati certamente forma una parte importante di ciò che ereditiamo. Quando si parla di 'eredità arcaica' in genere si ha in mente soltanto l'Es perché viene ritenuto che all'inizio della vita individuale l'Io non esista ancora. Ma, d'altra parte, non si deve trascurare il fatto che l'Io e l'Es un tempo erano la stessa cosa. Questo, naturalmente, non significa dare all'eredità un significato mistico, se solo si pensa che, perfino prima che l'Io si manifesti, sono già stabilite per lui, linee di sviluppo, reazioni e tendenze. Le peculiarità psicologiche dei nuclei familiari, razze e nazioni. perfino nel loro atteggiamento verso l'analisi, non hanno che questa spiegazione ereditaria. Ma si può dire qualcosa di più: l'esperienza analitica ci ha convinto che anche alcuni contenuti psichici, come il simbolismo, non hanno nessun'altra origine che la trasmissione ereditaria e le ricerche in vari altri campi dell'antropologia sociale, rende possibile l'ipotesi che altre sedimentazioni di antichi sviluppi dell'uomo sono presenti nell'eredità arcaica » (89).

Il tema religioso e il problema del passaggio dalla psicologia individuale alla psicologia collettiva è contenuto nell'ultimo libro compiuto da Freud ormai più che ottantenne; composto da tre parti scritte separatamente e pubblicate (le prime due) nella rivista **Imago** nel 1937, ma poi riunite insieme all'ultimo saggio, comparvero come unico libro nel 1939 con il titolo di **Mosè e Il monoteismo**. La religione, secondo Freud trae la sua forza non già da una reale verità oggettiva, ma da una verità storica contenuta in essa come già aveva detto più volte in **Totem e Tabù**; era come se particolari esperienze di avvenimenti e vissuti emotivi, che erano stati dimenticati dall'umanità, dopo secoli di latenza fossero riemerse alla coscienza e come accade per la

(89) S.Freud, S. Edition p.240.

vita individuale che situazioni psichiche riemergono dopo essere state dimenticate a causa della «esistenza di tracce mnestiche del passato nell'inconscio » (90), anche nella psicologia collettiva è possibile che « impressioni del passato sottoforma di tracce mnestiche inconsce» (91) trasmesse geneticamente, emergessero e fossero riconoscibili ancora nelle leggende e nelle favole dei popoli.

(90) S. Freud, Mosè e il monoteismo. Pepe Diaz Editore, Milano 1952.

(91) Idem. p. 152.

« Vale a dire » — chiarisce Freud — « che anche l'umanità nel suo insieme è passata attraverso conflitti di natura sessuale-aggressiva, che hanno lasciato tracce permanenti, ma che la maggior parte vennero eliminati e obliati. Più tardi, dopo un lungo periodo di latenza, essi entrarono di nuovo in azione e crearono fenomeni simili, per natura e tendenza, ai sintomi nevrotici » (92).

Freud tenta in questo modo di spiegare in cosa consista questo «retaggio ancestrale» e come si possa provare la sua esistenza:

(92) Idem, p. 132.

« la prima e più sicura risposta » — dice — « è che esso consiste in certe disposizioni quali tutti gli esseri viventi posseggono: vale a dire, nella possibilità e tendenza a seguire certe direzioni nello sviluppo e a reagire in un modo particolare a certe eccitazioni, impressioni e stimoli (...) tutti gli esseri umani, almeno nei primi anni passano attraverso le stesse esperienze, e vi reagiscono anche circa nello stesso modo; per questo è sorto il dubbio se queste reazioni, con tutte le loro differenze individuali, non debbano essere riconosciute come parte di quell'antico retaggio» (93).

(93) Idem, p. 157.

I risultati della ricerca analitica hanno portato a scoperte interessanti, come « l'universalità del simbolismo del linguaggio », e « la sostituzione simbolica di un oggetto con un altro » che sono certamente, afferma Freud, « conoscenza innata, che l'adulto in seguito dimentica » (94).

(94) Idem. p. 158.

«Il simbolismo va persino al di là della diversità delle lingue: una ricerca mostrerebbe, con ogni probabilità che esso si trova ovunque, ed è fondamentalmente lo stesso per tutti i popoli. Questo fatto appare un caso certo di ereditarietà dal

- (95) Idem. tempo in cui il linguaggio era in formazione » (95). Anche supponendo che il simbolismo rappresenti « associazioni di idee che si formano durante lo sviluppo storico del linguaggio » nel singolo individuo, questo « sarebbe allora ancora un esempio di eredità di una disposizione del pensiero, come in un altro caso si eredita una inclinazione dell'istinto » (96). Freud parla ancora a lungo del problema cercando continue analogie e conferme alle sue ipotesi:
- (96) Idem. « il comportamento nei confronti dei genitori di un fanciullo nevrotico, condizionato da un complesso edipico o di castrazione, è ricco di tali reazioni, che sembrano incomprensibili nel singolo e possono essere intese solo filogeneticamente, in relazione alle esperienze delle generazioni precedenti » « questo » — continua ancora — « in realtà mi sembra così convincente da consentirmi di procedere ad affermare che la **eredità ancestrale dell'umanità comprende non solo delle disposizioni, ma anche dei contenuti, tracce mnemoniche e le esperienze delle generazioni passate** » (97).
- (97) Idem, p. 159. Parlando di tradizione o di certi caratteri nazionali presenti in una popolazione Freud si è sempre riferito ad una eredità di tali elementi senza fare la netta distinzione con la trasmissione orale-culturale, anche perché sul fronte della biologia, come lui stesso dice, non trovava alcun aiuto in quanto questa ultima rifiutava « l'idea della trasmissibilità ai discendenti di caratteri acquisiti » (98). Con questa ipotesi si riduceva così la distanza tra l'uomo e gli animali; questi ultimi infatti hanno la possibilità di comportarsi, in nuove condizioni di vita, secondo modalità adattative senza che vi sia stato alcun apprendimento. Il «retaggio ancestrale» umano, anche se in qualche modo diverso, corrisponderebbe all'istinto degli animali (99). La spiegazione freudiana dell'esistenza del monoteismo fa riferimento alle condizioni di un avvenimento già avvenuto.
- (98) Idem, p. 160.
- (99) Idem, p. 161. « Allorché Mosè diede al suo popolo il concetto di Dio unico, questo concetto non era nuovo, perché esso significava la riviviscenza di una esperienza

primordiale della famiglia umana, che da gran tempo era svanita nella memoria cosciente dell'umanità» (100), e cioè sarebbe tornata alla memoria la presenza di una persona apparsa un tempo gigantesca e molto potente (il padre dell'orda primitiva) che elevata a rango di divinità, corrispondeva ora alla concezione di un unico grande Dio. (100) Idem, p. 205, 206.

Questo « ritorno del rimosso ». postulato da Freud nel **Mosè e Il Monoteismo**, aveva creato a lui stesso non pochi problemi nel tradurre le situazioni della psicologia individuale in quella collettiva; il suo ricorso alla « eredità filogenetica » la cui strutturazione psichica avvenuta in tempi primordiali non avrebbe bisogno di essere acquisita in ogni nuova generazione, ma solamente « ridestata », aveva evitato forse confronti con le idee junghiane a proposito di un inconscio collettivo, scartato perché non avrebbe portato a soluzioni migliori (101).

Nonostante Freud si fosse avvalso degli assunti teorici lamarckiani circa la trasmissione di esperienze passate, « questo non lede » — dice E. Jones nella sua biografia — « la sua teoria sull'importanza di un senso di colpa ereditario o su quella della trasmissione per tradizione. Esistono vari modi possibili presentarle che fascerebbero intatta l'essenza delle sue conclusioni» (102). (101) Idem. p. 209.

A termine di questo nostro excursus attraverso l'opera di Jung e di Freud è utile sottolineare l'importanza metodologica di una visione onnicomprensiva sia della struttura biologica sia della sovrastruttura culturale per comprendere in una visione dialettica ed evolutiva le attuali condizioni psichiche dell'uomo. Gli archetipi, nell'ipotesi junghiana, conciliano sinteticamente l'elemento biologico con lo sviluppo culturale organizzando in tal modo ciò che per Freud aveva un significato lamarckiano e ciò che (102) E. Jones, op. cit. p. 439, vol. III.

l'attuale ricerca scientifica va elaborando sull'altro fronte.

Nell'ambito delle scienze biologiche la genetica, nata come logica esigenza dal pensiero evoluzionista, ha portato luce alle nostre conoscenze definendo i caratteri ereditari e le leggi della loro trasmissione, abbandonando le suggestioni della teoria

di Lamarck quantunque l'uomo porti ancora dentro di sé l'impronta offuscata delle sue « primitive origini ».

La storia umana nello sviluppo dialettico delle sue vicende non può risolversi nell'ambito di statici modelli strutturanti e strutturati da queste « primitive origini » sempre presenti messe in evidenza nei « resti arcaici » freudiani o negli « archetipi » di Jung;

essa stessa nel suo divenire trasforma e sviluppa, in rapporto all'ambiente, il progetto di base di tutte le potenzialità, ancora inesprese, nella sintesi della realtà dell'uomo contemporaneo.

La teoria della rimozione in Freud e Jung*

Liliane Frey - Rohn, Zurigo

Poiché la teoria della rimozione è il fulcro dell'approccio di Freud alla nevrosi, la posizione di Jung su questo problema è di particolare interesse. Quindi è necessario esaminare l'argomento piuttosto da vicino.

Come era giunto Freud a questa teoria? Quale concetto si era fatto del meccanismo della rimozione? L'idea di meccanismo di difesa non è affatto una scoperta originale di Freud; anzi egli aveva subito l'influsso di più di un predecessore. A Freud spetta tuttavia il merito di aver collegato il concetto di difesa con la teoria degli affetti, il che ha poi conferito al concetto la sua impronta personale.

Tra i primi a proporre l'idea della rimozione era stato Herbart (1). Freud era ancora alle scuole superiori (2), allorché un libro di Lindner (3) attrasse la sua attenzione sulla psicologia di Fechner (4) e sull'idea della rimozione di Herbart. Si trattava di un libro particolarmente illuminante dal momento che presentava per la prima volta una panoramica della psicologia scientifica del diciannovesimo secolo.

(1) F. Herbart, A text-book in Psychology (1816, tr.1895).

(2) Jones, The life and work of Sigmund Freud, vol.I (1953), p. 374.

(3) G.A. Lindner, Manual of Empirical Psychology (1858, tr. 1889).

(4) G. T. Fechner, Elements of Psychophysics (1860, tr. 1966).

In Herbart Freud aveva trovato alcuni accenni al gioco dinamico tra idee di segno contrario che si ostacolano a vicenda e finiscono per sfociare nella rimozione. Herbart riteneva inoltre che le idee inconsce fossero Indistruttibili e che non potessero andare perdute in modo che, di conseguenza, erano in grado di varcare la soglia della coscienza nel momento in cui venisse rimosso l'ostacolo specifico. Ora per quanto sorprendenti possano apparire le coincidenze tra queste prime scoperte ed i più tardi concetti freudiani, le divergenze sono così ovvie che non avrebbe senso affermare che Freud abbia semplicemente sviluppato gli spunti offerti da Herbart. Anche le idee dei suoi contemporanei furono per Freud uno stimolo importante. In primo luogo va ricordato J. M. Charcot che influenzò Freud in maniera durevole, postulando un nesso causale tra il trauma psichico (obnubilation du moi) e la fissazione delle idee e dei sintomi prodotti per auto-suggestione (5). Anche Janet ebbe su Freud una grande influenza, prima con le sue ricerche sugli automatismi psichici (che egli faceva risalire alla dissociazione di idee non percepite con sufficiente chiarezza), e in seguito con il suo concetto di « doppia personalità». La teoria di Janet sulla debolezza percettiva dell'io, con il conseguente restringimento del campo dell'attenzione, nasceva a distanza di pochi anni dalla teoria di Breuer sugli stati ipnoidi. Breuer ipotizzava che gli stati psichici affini al sogno (o ipnoidi) favorissero lo sviluppo di esperienze traumatiche.

Dopo un breve periodo di entusiastica collaborazione, Freud si separò da Breuer e propose la cosiddetta teoria della difesa: non era lo stato ipnoide responsabile dei fenomeni isterici, bensì il meccanismo di difesa messo in atto contro il ricordo di un trauma psichico (6). La scoperta fondamentale di Freud stava nell'aver stabilito che l'incompatibilità tra l'io e il contenuto traumatico mobilitava le difese contro delle eccitazioni di livello intollerabile. Tale fenomeno si verifica sempre a seguito di una eccessiva polarizzazione degli opposti che rende

(5) Frej Rohn. « Die Anfänge der Tiefenpsychologie ». in Studien zur analytischen Psychologie C. G. Jung's. Vol. I. p. 41.

(6) Freud. « The neuro-Psychoses of Defence (1894). pp. 49-50.

(7) «Further remarks on the Neuro-Psychoses of Defence» (1894) pp. 49-50.

(8) The Neuro-Psychoses of Defence, pp. 49-50.

(9) Breuer and Freud. Studies on Hysteria (1893-35) P..229.

(10) «The Neuro-Psycho-of Defence». p. 49.

(11) «Screen Memories» (1983) p. 307-308.

(12) Ibid., p.322.

(13) «Further Remarks on the Neuro-psychoses of Defence », pp.170-172

impossibile elaborare il contenuto affettivo inaccettabile. In condizioni normali la difesa permette un adattamento all'ambiente più o meno adeguato, nel nevrotico, invece, avviene che tale adattamento fallisca. Il conflitto psichico viene spinto nell'inconscio dove rimane — mantenendo inalterata la propria tensione affettiva — (« perseveration » di Janet) — pronto ad erompere alla prima occasione. Il conflitto è, per così dire, un'« anima del Purgatorio » che tormenta in continuazione la coscienza. Due assunti fondamentali della psicoanalisi derivano da questo concetto: primo la nevrosi rappresenta il fallimento di un tentativo di difesa (7); secondo, la difesa è connessa ad un meccanismo elementare di dissociazione tra l'idea e il suo contenuto affettivo.

Freud riteneva che un tale meccanismo attenuasse le conseguenze del trauma, scindendo il « quantum » di affetto che vi era collegato per spostarlo su un'idea che non fosse incompatibile con la coscienza (8); al tempo stesso l'idea originaria «incompatibile con la coscienza » (Breuer) (9) veniva spinta nell'inconscio.

Questo meccanismo di spostamento rappresentava qualcosa di completamente nuovo; il suo scopo era quello di rendere le idee incompatibili, irriconoscibili, inefficaci ed innocue (10). Più tardi Freud ebbe modo di constatare che lo spostamento è alla base della struttura formale di parecchi importanti fenomeni. così da chiarire i meccanismi di difesa e i ricordi di copertura (11) accanto a quelli della distorsione e della falsificazione (12) e, finalmente spiegare il meccanismo della formazione di compromesso tra le tendenze antagonistiche della psiche.

Freud osservava che, quando un conflitto psichico non trova soluzione a livello conscio, si produce come equivalente, un tentativo di soluzione inconscia. messo in moto dai processi difensivi; tali processi danno, luogo appunto, ad una formazione di compromesso (13). In altri termini, un sintomo si sviluppa come indizio dell'antagonismo inconscio tra certe forze dotate di carica affettiva, il trauma e

la difesa. In breve, il sintomo è un simbolo mnemico (14). correlato ad eventi traumatici.

(14) «The Neuro-Psycho-ses of Defence», p. 49.

Freud ipotizzava che la scissione tra l'idea e il suo contenuto affettivo potesse condurre ad uno dei tre meccanismi seguenti: 1) conversione della « somma di eccitazione» in una innervazione motoria inadeguata (isteria di conversione) (15) 2) spostamento della carica affettiva ad un'altra idea con un « falso collegamento » tra l'idea e il contenuto affettivo (nevrosi ossessiva) (16) o, 3) le idee da cui Ho si difende possono manifestarsi sotto forma di proiezioni su oggetti estranei (paranoia) (17).

(15) Ibid.

(16) «On the Grounds for Detaching a Particular Syndrome from Neurasthenia under the Description 'Anxiety Neurosis » , p. 96.

Si trattava ancora di una concezione relativamente semplice dei meccanismi di difesa e del processo di formazione del sintomo nella nevrosi che si sarebbe poi ampliato in maniera notevole. Freud doveva estenderlo in seguito con l'ipotesi del trauma sessuale nella prima infanzia (1896) (18). In questo caso, l'aspetto nuovo stava nell'attribuire un significato traumatico non solo alle esperienze sessuali violente ma ad esperienze di questo genere accadute nella prima infanzia, in particolare alla seduzione e allo stupro. In entrambi i casi si aveva di conseguenza un processo primario di difesa. Freud doveva modificare anche la propria concezione del sintomo nevrotico: la difesa primaria non rappresentava più una spiegazione sufficiente ma doveva essere potenziata dal ritorno dei contenuti rimossi, in seguito ad un rifiuto reale delle pulsioni istintuali. Freud identificò poi la base

(17) « Further Remarks », pp. 174-175.

(18) Ibid., p. 163.

fondamentale del meccanismo della rimozione nella distinzione tra processo primario e processo secondario (1895) (19). Nelle leggi che governano il dinamismo della psiche esiste un dualismo che corrisponde alla distinzione tra « inconscio » e « preconscious »; gli eventi psichici primari (vale a dire eventi inconsci) manifestano la tendenza a scaricare l'energia psichica in modo incontrollato, mentre gli eventi secondari (vale a dire, preconscious) sono caratterizzati dal meccanismo della rimozione e del controllo (20). Partendo da questa opposizione, Freud fu il primo a dare un fondamento scientifico soddisfacente al meccanismo della ri-

(19) «The originis of Psychoanalysis » (1887-1S p. 129.

(20) « The interpretation of Dreanis » (1900) p. 599

mozione. Quello che egli aveva inteso in precedenza come la risultante di una contro-forza all'interno dell'Io, poteva adesso addebitarsi al processo di controllo della censura endopsichica. Quindici anni più tardi anche quest'ultima teoria sarebbe stata formulata con maggior precisione. In quel momento Freud doveva stabilire un fatto di importanza capitale per la sua dottrina delle neurosi: la rimozione (difesa) sfociava anche in una «alterazione della catexi » delle idee respinte (21) (catexi = carica energetica legata ad un dato oggetto). Dunque l'energia originariamente legata alle idee preconscie, con il processo della rimozione si trasformava in energia inconscia libera. In altre parole, tutto il rimosso seguiva le leggi dell'inconscio, vale a dire del processo primario.

(21) « The Unconscious » (1915) pp. 180-82.

Ancor più incisive sarebbero state le modifiche apportate da Freud alla sua teoria della sessualità. Negli Studi sull'Isteria, il meccanismo di difesa veniva concepito come reazione puramente psicogena dell'Io nei confronti del trauma, ma dopo il 1905, Freud doveva invece prendere a fondamento l'ipotesi biologica della libido, e cioè un fattore istintuale (22). Freud supponeva che le esperienze traumatiche e le relative tendenze difensive dell'Io fossero essenzialmente determinate dalla costituzione individuale. Tale modifica risulta, a livello linguistico, con il passaggio del termine « difesa » con la sua connotazione psicologica a quello di « repressione sessuale » che implicava l'esistenza di processi di ordine somatico (23). Freud vedeva il rapporto tra l'Io e la costituzione di base dell'individuo come mediato dal « periodo di latenza » (24), a sua volta influenzato da fattori costituzionali. Contemporaneamente Freud era arrivato a formulare una terminologia più precisa, abbandonando il vago concetto dell'Io inteso come istanza censoria, per collocarlo invece al centro della sfera preconsocia. Una volta introdotto il concetto di periodo di latenza, l'Io veniva ad identificarsi con il « no paterno » che assoggetta le pulsioni istintuali del bambino, con il tabù dell'incesto e tutti gli standard culturali che ne derivano.

(22) Freud, Three Essays on the Theory of Sexuality (1905) p.135 e ss.

(23) Freud, « My Views on the Part played by Sexuality in the Aetiology of the Neuroses » (1906) P. 276.

(24) Introductory Lectures on psycho - Analysis, p.326.

L'aspet-

to decisivo, nelle ricerche freudiane di questo periodo. o l'aver posto alla base della teoria delle nevrosi, un fondamento biologico. Anche la terminologia doveva essere modificata. In sostituzione di difesa, trauma, energia, riattivazione dei contenuti rimossi, che aveva usato in un primo tempo, Freud aveva ora adottato i termini rimozione, fissazione sessuale, libido e regressione. Peraltro la nuova base biologica della teoria della rimozione lasciò immutati alcuni caratteri della rimozione stessa (scissione del trauma dell'Io, allontanamento della coscienza dell'idea inaccettabile con spostamento della carica affettiva), e non ne diminuì l'importanza fondamentale per l'etiologia delle nevrosi.

(25) « Repression » (1915)
3. 148.

Se Freud aveva dato grande rilievo all'ipotesi della rimozione, era anche perché per molti anni aveva considerato la rimozione strettamente correlata a tutto quello che è inconscio (25). Tale concetto sarebbe poi diventato insostenibile con la scoperta del Super-io.

(26) « On Narcissism: an
Introduction » (1914) p. 34

Alcuni anni più tardi, elaborando i fondamenti della psicologia dell'Io, Freud introdusse delle modifiche radicali. Nel corso di tali ricerche il suo interesse si spostò dall'esplorazione delle pulsioni rimosse, allo studio dell'agente rimovente, vale a dire l'Io (26). Freud riconobbe allora che la fonte primaria della rimozione risiedeva nell'Ideale dell'Io, e in un « agente psichico speciale», il precursore del Super-io. A partire da allora Freud avrebbe dedicato la propria attenzione ai mutamenti e alle turbe dell'Io, inteso come agente psichico. L'evoluzione dell'Io nel corso degli anni dello sviluppo, cominciò ad apparirgli altrettanto importante del processo evolutivo della funzione sessuale. In tal modo, il meccanismo della rimozione, pur conservando un'enorme importanza esplicativa per l'etiologia della nevrosi, venne a prendere il suo ruolo centrale nel coordinare gli altri meccanismi psichici. Freud reintrodusse anche il vecchio concetto di difesa (27), mantenendogli un ruolo determinante su tali forme automatiche di comportamento. (Tra i meccanismi di difesa Freud annoverava. la rimozione, la regressione, l'isolamento,

(27) Inhibition. Symptomj and
Anxiety, p. 164.

la formazione reattiva, il disfare, la negazione, l'introiezione, la proiezione e la sublimazione; di questi soltanto l'ultimo era suscettibile di condurre ad una elaborazione positiva del conflitto). Contemporaneamente Freud ampliò il ruolo del Super-io che sarebbe diventato il principale responsabile dei vari tipi di difesa.

La scoperta del Super-io indusse Freud a modificare le proprie idee in maniera essenziale. Fino a quel momento egli aveva stabilito un'equivalenza tra l'inconscio e qualsivoglia contenuto rimosso, postulando in tal modo che tutto ciò che era inconscio fosse al tempo stesso, rimosso. A questo punto tuttavia, Freud si rese conto di dover rinunciare a quest'ipotesi, dal momento che, evidentemente, il Super-io non poteva rientrarvi. Se, infatti, da una parte era di natura inconscia e rappresentava una parte inconscia dell'io, dall'altro lato non solo non era rimosso ma si poneva semmai proprio all'origine del processo di rimozione.

La conclusione era dunque inevitabile: l'equazione tra « inconscio » e « rimosso » non poteva più essere mantenuta. Freud confessava dunque nel 1923 « Constatiamo che l'Inc. non coincide col rimosso; rimane esatto asserire che ogni rimosso è inc., ma non che ogni Inc. è rimosso » (28).

Questa intuizione spiega anche perché Freud sostituì al concetto di inconscio quello di Es che non includeva necessariamente i contenuti rimossi.

Una delle conclusioni più discutibili che Freud derivò dalla premessa della rimozione e del Super-io, è la sua teoria circa l'origine dei prodotti della cultura. Ai suoi occhi l'intero processo della civiltà era null'altro che il frutto della rimozione degli istinti. Secondo Freud l'angoscia per la propria condizione di insicurezza e i sentimenti di impotenza e di abbandono avevano indotto gli individui a raggrupparsi e a formare delle comunità. Quindi era diventato necessario rinunciare ai desideri più pressanti e all'espressione immediata dell'aggressività: in altri termini: ognuno era stato costretto a rimuovere i propri desideri istintuali! Di conseguenza poiché non

(28) The Ego and the Id, (1923) p. 18.

era in grado alla lunga di sopravvivere, dopo aver negato tutto ciò che rendeva la vita degna di esser vissuta, l'umanità si era creata degli equivalenti di tutto ciò che era andato perduto. La rinuncia forzata a realizzare i desideri fu interiorizzata. Nacque così un Super-io collettivo che diede luogo alla nascita degli ideali e alla creazione delle forme artistiche. Uno dei corollari più opinabili della teoria della rimozione fu l'interpretazione data da Freud delle idee religiose, intese non solo come fuga dai rigori delle rinunce pulsionali ma anche come « soddisfacenti sostitutivi per le più antiche e tuttavia profondamente sentite rinunce imposte dalla civiltà » (29). Sotto questo profilo, Freud giunse a paragonare l'evoluzione storica delle idee religiose dell'umanità intera allo sviluppo del bambino. Come il bambino apprende a « rinunciare » alle proprie esigenze istintuali con la rimozione e si costruisce interiormente un padre ideale, così l'umanità aveva attraversato un processo analogo: Tramite i suoi dei, aveva cercato di rendere la vita nuovamente vivibile. Freud non aveva esitato ad affermare:

(29) « The future of an Illusion » (1927) p. 30.

« La religione sarebbe la nevrosi ossessiva dell'umanità; come quella del bambino, scaturì dal complesso edipico, dalla relazione paterna » (30). L'idea che la civiltà e tutte le sue produzioni non siano null'altro che il frutto della rimozione, non potrebbe essere espressa in maniera più radicale.

(30) Ibid., p. 43.

2. La rimozione alla luce della psicologia di Jung.

Fin dal tempo degli studi sull'associazione, Jung tornò più e più volte sulla teoria della rimozione. Anche nei suoi ultimi lavori, Jung non mancava di sottolineare il grande merito di Freud nell'aver tracciato i fondamenti della teoria della nevrosi (31) e nell'averne evidenziato il fattore essenziale, vale a dire la rimozione. Tuttavia il riconoscimento di Jung non va esteso oltre un certo limite, poiché egli si riferisce nella sostanza alla prima formulazione proposta da Freud (cioè intorno al 1912). Jung non do-

(31) Jung, On Psychology of Unconscious, p. 9-10.

veva invece prendere in considerazione ne la teoria del processo primario e secondario con le sue conclusioni, ne la psicologia dell'Io con i relativi meccanismi di difesa. Jung era stato colpito dall'importanza scientifica della rimozione, al tempo in cui lavorava ai suoi esperimenti associativi. Era riuscito a verificare empiricamente una serie di fenomeni che coincidevano con quelli che Freud considerava contenuti « rimossi ». Come Jung sottolineava retrospettivamente (1929), le osservazioni ricavate dagli esperimenti associativi « tendevano indubbiamente a confermare i fatti indicati da Freud, vale a dire i fenomeni della rimozione, sostituzione e ' simbolizzazione ' (32). Ciò era valido soprattutto negli esperimenti associativi con pazienti nevrotici nel cui

(32) Some aspects of Modern Psychotherapy (1929) p.29.

comportamento Jung aveva potuto dimostrare delle reazioni sproporzionate. Vuoti di memoria o marcate distorsioni dei ricordi deponevano a favore di contenuti acutamente complessuali. Al pari di Freud. Jung riconosceva che il fenomeno era causato dalla scissione di contenuti incompatibili con l'Io e inammissibili alla coscienza. Fin dal 1905, Jung affermava che « l'aspetto essenziale del complesso dotato di forte carica emotiva, subisce una scissione e viene rimosso (dalla coscienza) » (33).

(33) Jung and Riklin, «The associations of normal Subjects» P. 119.

Tale conferma della teoria della rimozione non significa affatto che Jung condividesse incondizionatamente l'idea di Freud, neppure all'epoca in cui più ne subiva il fascino. Fin dall'inizio, semmai, Jung aveva espresso alcune riserve soprattutto riguardo alla tendenza meccanicistica di Freud ed alla sua generalizzazione della rimozione. Inoltre Jung accettava soltanto in parte la base antropologica del conflitto tra l'idea cosciente e il vissuto emozionale. Non va dimenticato, infatti, che già al tempo in cui scriveva la sua tesi di laurea, Jung concepiva la personalità dell'uomo come una **totalità** entro la quale aveva luogo l'interazione delle singole parti. Su questo punto concordava con Janet la cui concezione della nevrosi come « malattia della personalità » corrispondeva largamente alle esperienze di Jung con

i cosiddetti sintomi sonnambulici. Analogamente, studiando la saggezza dell'Oriente, Jung era giunto a intravedere nell'uomo l'immagine-guida di un « qualcosa di più grande », con il cui aiuto si poteva dissipare l'oscurità, fino ad allora impenetrabile, dei processi psichici. Esperienze di questo genere spiegano il vago disagio che Jung aveva sentito pressoché immediatamente verso il concetto della rimozione; ma soltanto per gradi sarebbe riuscito a esprimerlo in una maniera soddisfacente.

Quanto all'aspetto meccanicistico insito nel processo della rimozione, il punto principale sul quale Jung non poteva concordare, era il collegamento tra la rimozione e le forze elementari con le leggi che le governano. Soltanto negli anni in cui subiva maggiormente l'influsso delle idee di Freud, Jung accettò in parte la teoria del trauma come scissione tra l'idea e il relativo contenuto affettivo. A parte questo, Jung sostenne sempre che un approccio globale ai fenomeni psichici era più adeguato all'essenza della psiche che non una dissezione analitica che riducesse l'esperienza totale ai singoli elementi. In seguito si sarebbe discostato sempre di più dall'accettare, sia pure in parte, i meccanismi della dissociazione, benché all'inizio li avesse ritenuti validi per l'isteria (34) e per la nevrosi ossessiva (35). Alla fine la ritenne valida solo per la *dementia praecox* (36). In questa malattia Jung rilevava, come Freud una « incongruenza tra il contenuto ideativo e l'affetto » (37) insieme ad una certa inadeguatezza dell'affettività che poteva progredire fino all'« atrofia del complesso » (38) per

poi condurre alla disintegrazione completa della personalità. Jung avrebbe mantenuto questa posizione anche nei suoi ultimi scritti psichiatrici.

Freud considerò sempre l'idea rimossa come un'idea che era stata spinta nell'inconscio e con ciò separata da tutte le altre esperienze, concetto questo, assolutamente non condiviso da Jung. Volendo definire una linea di demarcazione tra i due ricercatori, mi sembra di importanza decisiva che Jung — salvo che negli anni 1907-1908 — vedesse sem-

(34) «The Psychology of Dementia Praecox» (1907) pp. 71-72.

(35) Ibid., p. 72.

(36) Ibid., p. 73.

(37) Ibid., p. 71.

(38) Ibid., p. 97.

pre nel rimosso un contenuto a carattere complessuale composto da un'idea e dalla sua tonalità affettiva. Tali divergenze insorsero in parte perché Freud aveva costruito la sua teoria soprattutto sulla base dell'esperienza psicopatologica, aveva cioè costruito la teoria della rimozione essenzialmente sull'osservazione di persone malate per poi applicare le sue scoperte alla struttura psichica delle persone normali. Al contrario, il concetto di rimozione di Jung si basava su presupposti applicabili sia alle persone sane che a quelle malate. Questo era già osservabile nelle sue prime ricerche sul processo associativo tanto nei soggetti sani che in quelli malati.

L'atteggiamento critico di Jung verso la teoria di Freud scaturiva anche dall'osservazione che i complessi rimossi dall'lo non comprendevano affatto soltanto i contenuti rimossi in precedenza coscienti. In molti casi pareva piuttosto che si fosse verificato un qualcosa di assai diverso — « un enigmatico ritiro, uno scivolar via dalle idee del complesso ». Ciò che Freud aveva descritto come « rimosso » fu da Jung inteso come il frutto di un'attività autonoma degli strati profondi della psiche. Fin dal 1905 ci imbattiamo nell'ipotesi che taluni contenuti inammissibili per la coscienza (vale a dire, rimossi), potrebbero non di rado derivare da complessi a carattere impersonale o doversi ad una attività autonoma dell'inconscio. Pochi anni più tardi, le ricerche sulle fantasie degli psicotici convinsero Jung che un buon numero di fenomeni poteva ricondursi all'attività di misteriosi contenuti non ancora suscettibili di essere percepiti che affioravano spontaneamente dai livelli profondi della psiche. Movendo da queste osservazioni, Jung giunse all'importante conclusione dell'esistenza di fenomeni inconsci che non sono frutto della rimozione ma effetto spontaneo dei livelli profondi della psiche. Da questo deriva, chiaramente che, per Jung, l'equivalenza tra « inconscio » e « rimosso » postulata da Freud non era assolutamente conclusiva.

Malgrado le differenze fondamentali nel modo di

concepire la rimozione, Jung non arrivò mai a rifiutare questo termine. Tuttavia ne limitò il significato a «relativamente inammissibile alla coscienza» o a « dissociato dall'Io ». Non accettò quindi la concezione freudiana del meccanismo dello spostamento e neppure quello di « alterazione della catexi ». Più importante ancora, Jung si discostava da Freud sulla questione dei motivi capaci di mettere in moto la rimozione.

In primo luogo, ripugnava a Jung la spiegazione della resistenza fornita da Freud, vale a dire la negazione e l'ostilità (39) verso l'affettività. Per i casi patologici Jung considerava più pertinenti le idee di Janet secondo il quale una debolezza dell'attenzione (*état de distraction*) e una carenza del principio di realtà (*fonction du réel*) si riscontrano rispettivamente nell'isteria e nella nevrosi ossessiva. Peraltro Jung non poteva condividere completamente le idee di Janet dal momento che non riusciva a concepire la psiche come un luogo di conflitti e ostilità e neppure come campo di gioco tra l'Io e gli automatismi, bensì, nell'insieme come area di collaborazione e cooperazione tra « conscio » e « inconscio ».

Nel processo della rimozione, Jung riteneva molto importanti i motivi della « dimenticanza » e della « svalutazione ». Negli studi sull'Associazione si trova già il tentativo di vedere l'isteria caratterizzata in modo specifico dalla « dimenticanza intenzionale » di esperienze dolorose, dal « non voler capire », a copertura di una sorta di « gioco a nascondino con se stessi ». Jung pensava più ad una « perdita artificiale di memoria » (40) che ad un normale processo di oblio, cosa che pareva confermata dalla concomitanza di tali fenomeni con un aumento della tensione energetica (41). Jung riteneva un aspetto essenziale la condizione di « situazione inconscia abituale » (42), vale a dire una condizione di oblio diventata abitudine. Analogamente sempre per chiarire il meccanismo della rimozione, Jung aveva cercato di ricondurlo al fenomeno della « svalutazione del reale » (43). Jung affermava che in certi casi di nevrosi ossessiva, il complesso inconscio procede

(39) Freud, « Remembering, Repeating and Working » - Through (Further Recommendations on the technique of Psychoanalysis II, 1914).

(40) Jung. «Analytical Psychology and Education» (1924) p. 109.

(41) Ibidem, p. 110.

(42) Jung and Riklin. 138.

(43) Jung. «A Contribution to the Study of Psychological Types» (1913).

di pari passo con la svalutazione del reale mentre il paziente si ritira nel mondo dei complessi. Va notato che Jung era giunto a questa ipotesi muovendo dalla sua scoperta dei due atteggiamenti opposti negli individui — introversione ed estroversione —. Jung era giunto a queste conclusioni analizzando le differenze tra gli assunti psicologici fondamentali di Freud e di Adler: Freud si riferiva soprattutto all'oggetto, Adler al soggetto.

Le modalità specifiche di comportamento e le motivazioni nei due tipi di nevrosi, sembravano dipendere proprio da tale polarità di atteggiamento. Jung trovò che nell'estroversione isterica predominava la « dimenticanza abituale », mentre nella nevrosi anancastica prevaleva invece il motivo della svalutazione della realtà.

Freud ci ha insegnato che, con il meccanismo dell'estroversione isterica la personalità cerca di liberarsi di ricordi ed impressioni sgradevoli e di affrancarsi dai propri complessi mediante un processo di **rimozione**.

L'individuo si aggrappa all'oggetto per dimenticare questi contenuti penosi e lasciaseli alle spalle. Di converso, nel meccanismo dell'introversione, la libido si concentra interamente sui complessi e cerca di distaccare e isolare la personalità dalla realtà esterna. Tale processo psicologico è associato ad un fenomeno che non si può propriamente definire « rimozione » ma sarebbe più giusto definire con il termine di « svalutazione del mondo reale » (44).

(44) Ibidem, p. 501

A. Sviluppo della coscienza e rimozione.

La scoperta degli opposti tipi di atteggiamento (e più tardi la scoperta dei tipi opposti di funzione) doveva essere una pietra miliare della psicologia di Jung che lo avrebbe condotto ad un nuovo modo di intendere lo sviluppo della coscienza e i motivi sottostanti alla rimozione. Vale la pena di notare che, su questo punto, Jung accettò in parte il concetto

freudiano di difesa, pur muovendo da un ragionamento essenzialmente diverso.

(47) « The Stages of Life (1930) p. 388. -?

Ogni qualvolta Jung fa riferimento alla « difesa » o alla « rimozione » non inserisce questi termini in un campo di mere tensioni pulsionali, bensì nel quadro dello **sviluppo della coscienza**. Da questo punto di vista la rimozione dei contenuti incompatibili con la coscienza non è mai « accidentale » ma indissolubilmente intrecciata con il processo di differenziazione della coscienza. Jung era persino dell'idea che una differenziazione della coscienza non potesse aver luogo senza la « rimozione » o per meglio dire, senza la « repressione dei contenuti primitivi che impedisce l'adattamento al reale. Questo ci permette di comprendere come Jung potesse considerare la rimozione un fenomeno tipico anche della psiche « normale », a differenza di Freud che era partito essenzialmente dalla patologia delle nevrosi.

Jung aveva compiuto un passo avanti decisivo fin dal 1912, descrivendo l'opposizione strutturale tra won't e will (45), come fenomeno intrinseco al processo vitale. Jung avrebbe successivamente esteso tale principio e posto le basi di una psicologia dello sviluppo della coscienza (46), con tanto più successo in quanto il processo di differenziazione della coscienza si basa, appunto sul graduale dispiegarsi degli opposti. Fondamentalmente la coscienza comporta una direzionalità, che culmina nella capacità di discriminare tra lo e non-lo. bene o male, bello o brutto, vero o falso.

(45) Jung, « Psychology of The Unconscious », p. 195.

Quindi il processo evolutivo della coscienza si accompagna costantemente ad una tensione dialettica tra contenuti di segno opposto a livello conscio e inconscio, vale a dire che, ad esempio, i contenuti integrati dall'lo cosciente entrano in opposizione con altri contenuti ancora immersi nell'inconscio, per essere stati negletti o sottovalutati della coscienza.

(46) Jung, « Psychological Types » (1921).

La capacità di autogovernarsi e di discriminare razionalmente, portato dalla civiltà, non è soltanto un bene ma, insieme, un dono in qualche modo simile a quello dei Danai (47). Scriveva Jung nel 1916;

(47) « The Stages of Life » (1930) p. 388.

L'unilateralità è una caratteristica inevitabile, perché necessaria, del processo direzionato, poiché direzione è unilateralità. L'unilateralità è insieme un vantaggio e uno svantaggio (48).

(48) « The Trascendent Function » (1916) p. 71.

Tutto quello che si trova in opposizione con il processo direzionale della coscienza ed è con, questo incompatibile, viene dunque respinto nell'inconscio, se già dall'inizio non faceva parte del patrimonio della psiche inconscia. È venuta in questo modo a costituirsi la parte Inferiore della personalità che abbraccia tutti i contenuti non adattati al reale, quelli primitivi e arcaici, quelli dolorosi e inaccettabili e, finalmente, anche il «rimosso». Nel 1921, Jung esprimeva questa idea nel modo che segue:

(49) «Psychological Types» p.126

Quanto maggiore è la dissociazione, vale a dire quanto più l'atteggiamento conscio si aliena dei contenuti individuali e collettivi dell'inconscio, tanto più l'inconscio a sua volta, inibisce o potenzia, in maniera dannosa, i contenuti coscienti (49). Venti anni più tardi, Jung doveva formulare lo stesso pensiero, ancora più chiaramente:

(50) A Psychological Approach to the Dogma of Trinity (1940-1948) p. 165.

« Le funzioni differenziate e differenziabili sono assai più facili da trattare; cosicché, per ragioni comprensibili, preferiamo lasciare la funzione 'inferiore ' dietro l'angolo o rimuoverla completamente dato che si tratta di un ospite così imbarazzante. Ed è un fatto che ha una tortissima inclinazione ad essere infantile, banale, primitiva ed arcaica » {50}.

(51) The Meaning of Psychology for Modern Men » (1933) p. 140.

Jung considerava « l'invenzione della coscienza come il frutto più prezioso dell'albero della Conoscenza » (51); tuttavia ammetteva che, al di là di ogni dubbio, proprio il processo evolutivo della coscienza aveva minato alla radice l'unità della personalità, dissociandone le parti inferiori e superiori. Per evitare malintesi, voglio precisare esplicitamente che le parti inferiori della personalità presentano tutti i caratteri che Jung aveva già attribuito ai complessi; ma, in contrasto con l'idea freudiana del « ri-

mosso » i frammenti inferiori della personalità, mostrano per Jung, non solo un certo grado di centralità ma anche un certo grado di organizzazione.

Analogamente, per Jung, l'opposizione tra parti superiori e parti inferiori della personalità, non coincide, come per Freud, con la distinzione tra processo primario e processo secondario. Per la psicologia di Jung, la parte inferiore della personalità non è né « liberamente fluttuante » né soggetta al principio del piacere, bensì subordinata, al pari dei processi consci, all'organizzazione globale della personalità. Nella psicologia junghiana, il frammento inferiore della personalità, scisso dall'Io, si manifesta in primo luogo, nell'ombra (52).

«Per ombra intendo la parte « negativa » della personalità, la somma di tutte quelle spiacevoli qualità che preferiamo nascondere, insieme alle funzioni non sviluppate a sufficienza e ai contenuti dell'inconscio personale » (53).

(52) Frey-Rohn, «Evil from the Psychological Point of View (1967) p. 167.

Il complesso inconscio dell'ombra è molto vicino alla concezione freudiana di « rimosso ». In primo luogo Jung interpreta l'ombra personale come parte inferiore della personalità, vale a dire quella che abbraccia gli attributi inferiori e indifferenziati della personalità e, spesso, anche i tratti negativi e carenti. Fin dal 1912, quando ancora subiva l'influsso del pensiero di Freud, Jung usava l'espressione « lato d'ombra della psiche » (54) per caratterizzare i « desideri non riconosciuti » e le « parti rimosse della personalità ». Cinque anni più tardi egli descriveva questo aspetto della personalità umana, in modo assai espressivo: «si scopre cioè che «l'altra cosa» che è in noi è « un altro », un uomo reale che pensa, fa, sente e aspira a tutto ciò che è riprovevole e degno di disprezzo..... L'uomo integro, l'uomo completo però sa che anche il suo più spietato nemico, anzi un'intera schiera di nemici, non vale, e di parecchio, quell'unico, tremendo avversario, quell'« altro » che è in lui, che «abita nel suo petto». Nietzsche aveva

(53) « On the Psychology of the Unconscious » (1917 - 1943) p. 66. n. 5.

(54) New Paths in Psychology (1912) p. 266.

in se stesso Wagner, per questo gli invidiava il **Parsifal**. Anzi, più ancora: egli, Saulo, aveva anche Paulo in se stesso. Per questo Nietzsche divenne uno stigmatizzato dello spirito: fu costretto a vivere la cristificazione come Saulo, quando « l'altro » gli ispirò **l'Ecce Homo**. Chi « cadde ai piedi della croce », Wagner o Nietzsche? » (55).

(55) « On the Psychology of the Unconscious », p. 35.

In sostanza; Jung identifica nell'Ombra, la personalità inconscia dello stesso sesso, il 'reprensibile', inferiore, «altro» che nel corso dello sviluppo l'Individuo ha dimenticato, misconosciuto, represso, e, a causa della sua incompatibilità con l'orientamento cosciente, relegato nell'inconscio.

Peraltro l'Ombra è « negativa » soltanto se osservata dal punto di vista della coscienza. È un punto essenziale della psicologia junghiana, che il complesso inferiore, non sia soltanto immorale vale a dire portatore di contenuti incompatibili con i valori sociali (come supponeva Freud) ma che, almeno potenzialmente, contenga valori della più alta moralità, sia pure ignoti all'lo o non ancora riconosciuti. Per questa ragione, Jung non attribuisce automaticamente all'Ombra un significato negativo, ma riesce a vedervi, in prospettiva, il germe di sviluppi futuri a carattere costruttivo. Il che risulta evidente, ad esempio nei casi in cui un individuo considera inferiore un certo aspetto d'Ombra della propria personalità al quale invece la società riconosce un valore positivo.

Nel discutere la « finalità » della vita psichica, vedremo in quale misura Jung sia riuscito a scoprire un germe di trasformazione — il suolo materno capace di dar vita nel futuro a qualcosa di positivo — persino nei contenuti inferiori e svalutati della psiche inconscia, a condizione però che fosse adeguato l'atteggiamento della coscienza. Dal punto di vista formale ciò è possibile, postulando che l'aspetto primitivo-arcaico dell'Ombra, mantenga i suoi legami con gli « antichi sentieri » della psiche, legami che possono essere rintracciati ristabilendo il contatto tra l'Ombra e il resto della vita inconscia. Comunque l'Ombra è capace di far intravedere quegli

elementi germinali della personalità che uniscono l'individuo alla propria totalità psichica e che dunque sono in qualche modo capaci di reintegrarla. Come ho messo in evidenza a proposito dei complessi inconsci, il complesso dell'Ombra, può rappresentare l'avvio di un'esperienza significativa, persi no « buona ». Per questo, tuttavia, è necessario che l'individuo dia credito alle proprie potenzialità positive ancora ignote e a ciò che aveva ritenuto privo di valore e incompatibile con l'Io. Inoltre deve essere capace di aprirsi alla possibilità che proprio i frammenti rifiutati dalla personalità contengono in nuce delle nascoste risorse di salute psichica. In questo caso, il « complesso dell'Ombra » rappresenta il vero problema morale dell'individuo.

Nondimeno lo sviluppo della parte d'Ombra della personalità, può condurre a risultati opposti. Qualora l'individuo, a causa della acuta tensione tra gli opposti, non riesce a sopportare il conflitto o è incapace di riconoscere come proprie le componenti rifiutate, può verificarsi il pericolo di una scissione della personalità nelle polarità opposte di luce-ombra, buono-cattivo, o positivo-negativo.

In questi casi, il rapporto tra i due sistemi — conscio e inconscio — sembra subire un restringimento se non una vera e propria frattura.

Il che conduce a fenomeni di blocco psichico, con conseguenti azioni sintomatiche o alla comparsa di sintomi nevrotici.

Da questi pochi accenni, si potrebbe concludere che l'Ombra coincide in una certa misura con il concetto freudiano del « rimosso ». L'ombra non soltanto è esclusa dalla coscienza, essendo in effetti incompatibile con i valori di questa, ma da parte della coscienza subisce un'inibizione (resistenza); in linea generale, poi, è meno differenziata se non di natura inferiore. Come i complessi in genere, comprende sia l'idea che la relativa tonalità affettiva. Come parte integrante dello sviluppo normale della personalità, l'ombra — in contrasto con il punto di vista di Freud — non è soggetta al meccanismo della scissione e dello spostamento né all'« alte-

razione della catexi ». A prescindere dal suo carattere inconscio, la parte inferiore della personalità presenta gli stessi contenuti di quella superiore, vale a dire, idee, pensieri, immagini e giudizi di valore.

Quindi è evidente, ancora una volta, che l'Ombra non è affatto sempre di natura patologica, benché possa assumere le caratteristiche proprie della malattia mentale sotto la pressione di atteggiamenti aggravanti, ad esempio fenomeni di blocco dovuti a regressione. Anche Freud nella sua teoria sessuale, concepiva il complesso rimosso come « normale », nel senso di un fenomeno biologico connesso al periodo di latenza, tuttavia il suo interesse andava soprattutto al danno nevrotico risultante dal fallimento di un tentativo di rimozione.

Finora abbiamo esaminato la psiche inconscia soprattutto sotto l'aspetto personale. Ma cosa dire dei contenuti impersonali dell'inconscio che sono « i più grandi » nell'ambito della vita psichica? Presentano qualche cosa di corrispondente al « rimosso »?

B. Manifestazioni eccezionali dell'Inconscio e Rimozione.

(56) « On the psychology and Pathology of the so-called occult Phenomena » » P. 80.

(58) Ibid.
(58) Ibid., p. 79, 59.

(59) Ibid., p. 86.

(60) Ibid., p. 66-67.

Jung aveva cominciato molto presto a indagare sui contenuti che travalicano le possibilità della coscienza. Fin dal 1902 le sue ricerche su una medium soggetta a episodi di sonnambulismo, lo avevano portato a riconoscere la superiorità dei valori dell'inconscio vale a dire la capacità di manifestare « dette attività inconsce a carattere eccezionale » (56), « una ricettività dell'inconscio di gran lunga superiore a quella della coscienza » (57) e, insieme « gli sforzi per venire alla luce di una personalità futura » (58). In quel momento, Jung era rimasto sbalordito non solo da un certo tipo di prestazioni di genere eccezionale come nell'ipermnesia (59), le allucinazioni e le visioni, ma anche da prestazioni intellettuali particolarmente elevate sotto forma di storie fantastiche o di sogni (60).

«Finalmente nel corso di crisi di sonnambulismo si verificano dei fenomeni a carattere eccezionale che non possono spiegarsi con un'attività iperestetica a livello inconscio o con la concordanza delle associazioni ma che indicano a postulare da parte dell'inconscio un'attività intellettuale altamente sviluppata» (61).

Per di più Jung si era reso conto che l'inconscio disponeva di un deposito mnemico più ricco del rimosso freudiano, nonché di una maggiore autonomia nella combinazione dei ricordi. Come se l'inconscio, per così dire, premeditasse le nuove idee e combinazioni di idee (62).

« L'inconscio percepisce e associa autonomamente; il problema sta nel fatto che soltanto le associazioni che abbiano avuto accesso alla coscienza, possono dirsi conosciute e del resto molte di esse possono cadere in un oblio così totale da perdere tale carattere. È possibile dunque che il nostro inconscio contenga un immenso numero di complessi psichici la cui stranezza ci lascerebbe sbalorditi» (63).

L'esperienza, continuamente rinnovata, che taluni «Contenuti scompaiono dalla coscienza senza che vi sia la minima traccia di rimozione » (64) — il che pare indicare un potere di attrazione da parte dell'inconscio — sembra attribuire ancora una volta all'inconscio un valore particolarmente grande. Non meno impressionante il fenomeno della criptomnesia, vale a dire l'emergere di idee solo indirettamente riconoscibili come immagini mnemoniche.

La comprensione di queste attività della psiche a carattere eccezionale doveva ampliarsi in modo inaspettato a seguito delle ricerche sulle immagini arcaiche affioranti dagli strati profondi della psiche. Jung riuscì a intuire la natura dei recessi più profondi e nascosti dell'inconscio osservando le fantasie e i sistemi allucinatori di pazienti mentalmente disturbati. In loro Jung ebbe modo di sperimentare la qualità spontanea, il carattere orientato ed anche gli aspetti arcaici di alcune formazioni dell'inconscio. Studiando questo materiale riuscì anche a spiegarsi

(61) Ibid, p. B7.

(62) Cryptomnesia (1905) p. 99.

(63) Ibid.. p. 98.

(64) «Analytical Psychology and Education » (19 pp. 109-110.

(65) «On
psychic
Energy» (1928)
P. II, p.19.

gli aspetti strani e irriducibili del complesso «rimosso » che lo avevano dapprima colpito. In questi casi era proprio l'emergere di contenuti fantastici, fino ad allora completamente ignoti, che poteva portare all'individuo qualche cosa di nuovo. Particolarmente impressionante era il fatto che queste fantasie, malgrado il loro alto valore affettivo, avevano soltanto precari collegamenti con la coscienza, in modo tale che l'accesso alla psiche conscia doveva ancora stabilirsi. Jung ebbe modo di scoprire questo fenomeno soprattutto attraverso le « produzioni creative » (65) che egli concepiva come contenuti in apparenza strani che spontaneamente — spesso senza un legame dimostrabile con la coscienza — emergevano dai recessi profondi della psiche.

Da tali esperienze Jung apprese che alcune fantasie, per assurde che possano sembrare, non trovano spiegazione soltanto attraverso le motivazioni rimosse (e cioè personali) ma che, in ogni caso del genere, si poteva, con profitto, mettersi alla ricerca di fattori più profondi a carattere impersonale. Inoltre giunse a convincersi sempre di più che la qualità peculiare e la fascinazione caratteristica che tali contenuti esercitavano sulla coscienza, accanto alla completa mancanza di un'esperienza personale, potevano spiegarsi soltanto postulando l'esistenza di un qualcosa di più grande e impersonale, di un qualcosa capace di rendere conto di effetti così straordinari. Riferendosi chiaramente a Freud, Jung affermò l'esistenza di contenuti rimossi (così come li aveva definiti Freud) che, non essendo mai giunti alla coscienza, non potevano esser stati rimossi.

In realtà, la teoria della rimozione, tiene conto soltanto dei casi in cui un contenuto, di per sé capace di giungere alla coscienza, o viene rimosso in maniera del tutto cosciente e reso pertanto inconscio ovvero non è fin dall'inizio mai pervenuto alla coscienza. Non rende conto, invece, di quei casi il cui contenuto, dotato di alta intensità energetica è costituito da materiale inconscio di per sé non suscettibile di arrivare alla coscienza che dunque non ha la minima possibilità di accedervi, se non comun-

que, con estrema difficoltà. In questi casi, l'atteggiamento della coscienza, lungi dall'essere ostile al contenuto inconscio, sarebbe invece assai favorevole, come avviene per le produzioni creative che, come sappiamo, hanno quasi sempre origine nell'inconscio (66).

Da questo punto di vista la concezione freudiana dell'inconscio appariva a Jung troppo ristretta così da non poter rendere conto dei contenuti impersonali e, in particolare, dei contenuti creativi della psiche. Anche se Freud si era progressivamente allontanato dall'idea di far coincidere l'inconscio con il rimosso (che riteneva trascendesse l'inconscio), non riconobbe mai che il dominio dell'originaria-mente rimosso potesse essere creativo, né scoprì mai la profondità arcaica dell'inconscio. Alcuni hanno tentato di far coincidere la rimozione originaria con l'inconscio collettivo, ma il tentativo è fallito perché ci si trova ad impulsi dotati di tonalità affettiva, « ciechi », totalmente inaccessibili alla catexi o alla possibilità di aver accesso alla psiche conscia. In modo simile, la più tarda ipotesi di Freud di un patrimonio arcaico ereditario (67), cui egli dava il valore di motivi filogenetici legati al « ricordo delle esperienze vissute dai progenitori » (68) non può essere paragonato all'ipotesi junghiana dei contenuti impersonali dell'inconscio. Freud non fu mai disposto a riconoscere alla psiche inconscia un'attività creativa. Nei casi in cui ammetterlo doveva apparire ovvio, lo relegò sempre nella dimensione delle reminiscenze storiche legate alle esperienze ancestrali. Il riconoscimento dei contenuti impersonali propri dei livelli profondi della psiche, ebbe conseguenze importanti. Jung aveva così completato il concetto di dissociazione psichica, di cui aveva fatto uso fin dall'inizio, ma che ora vedeva come l'idea generale che abbracciava tutti i complessi relativamente inammissibili alla coscienza. Comprendevo, vale a dire, da un lato, le esperienze una volta coscienti e poi divenute incompatibili con l'io (il rimosso) e dall'altro, gli eventi non ancora penetrati nella co-

(66) Ibid.

(67) Freud, «Analysis terminable and Interminable» (1937) p. 240.

(68) « Moses and the Monotheism »: Three Essays on the Theory of Sexuality (1939) p. 100.

scienza o altrimenti, non suscettibili di essere percepiti. Nel 1946 Jung formulava con precisione la distinzione che aveva fatto molti anni prima:

«Tale dissociazione ha due aspetti distinti: nel primo caso si ha un contenuto originariamente conscio divenuto poi subliminale per essere stato rimosso, in quanto incompatibile con la coscienza; nell'altro caso il soggetto secondario consiste essenzialmente in un processo psichico mai pervenuto alla coscienza semplicemente perché la coscienza non ha la minima possibilità di appercipirlo. Vale a dire che l'Io non può accettarlo in quanto non può comprenderlo; di conseguenza rimane, in massima parte, a livello subliminale, benché, sotto il profilo energetico, avrebbe tutte le possibilità di varcare la soglia della coscienza. Deve la propria esistenza, non alla rimozione ma a processi subliminali, mai arrivati alla coscienza » (69).

(69) Jung «On the Nature Psyche» (1946) pp. 174-175

Malgrado tutte le sue esitazioni, obiezioni e riserve, Jung cercò sempre di rendere giustizia al concetto della rimozione. Non mancò mai di sottolineare che la teoria della rimozione di Freud era stata un tentativo importante di portare alla luce la realtà delle motivazioni inconscie e di mettere l'individuo di fronte alla falsità sottostante a molti dei suoi ideali. Ma Jung aveva cominciato a provare un sentimento di alienazione per il carattere riduttivo-negativo della teoria di Freud che spiegava tutto quanto vi o di significativo, ogni emozione, ogni creatività nei termini di una rimozione delle pulsioni istintuali. Il che diventa comprensibile non appena si consideri l'atteggiamento di Jung che attribuiva un valore, se non il più alto valore, agli aspetti numerosi e autonomi della psiche. Nonostante queste riserve, Jung continuò a vedere nella teoria della rimozione una magnifica realizzazione nel senso di una liberazione morale della morsa dell'epoca vittoriana, pur ammettendo che Freud era poi rimasto invischiato nella sua ricerca delle motivazioni immorali e delle cause infantili e sessuali degli ideali collettivi.

« Il merito storico di Freud..... [consiste] nel fatto..... che spezza i falsi idoli come un profeta del Vecchio Testamento e mette spietatamente a nudo quel che vi è di marcio nell'anima contemporanea » (70).

Freud era stato «un grande distruttore che [aveva spezzato] i vincoli del passato » (71) e aveva quindi aperto la via ad un futuro libero da illusioni e alla riscoperta di valori psichici autentici. Tuttavia raggiungere questa meta, richiedeva il superamento dell'interpretazione meramente sessuale della vita inconscia per accedere agli aspetti superiori della psiche — il passaggio da una prospettiva puramente soggettiva della psiche ad una concezione che ne abbracciasse le costituenti oggettive e collettive.

(70) « Sigmund Freud in his historical Setting » (1932) p. 36. (71) Ibid.

Trad. di PRISCILLA ARTOM

* Tratto da: From Freud to Jung. Putnam's Sons, New York 1974

Fantasia primaria e archetipo:

una proposta di lettura unitaria.

Fausto Possano, Napoli Paola

Russo Possano, Napoli

Freud ha sempre condotto la sua ricerca partendo dal dato osservabile, dal sintomo, nel tentativo di spiegare, ripercorrendo a ritroso le tappe più salienti delle esperienze individuali, le ragioni ultime delle nevrosi in particolare e lo sviluppo della personalità umana in generale. Spesso tuttavia egli ha dovuto chiamare in causa il concetto di « originarietà », di « primarietà », laddove le esperienze individuali emergenti dall'analisi non riuscivano a spiegare in maniera soddisfacente il *primum movens* da cui originano le strutture e i meccanismi psichici più elevati: così vediamo che egli postula un Io-Es indifferenziato, che è primitivo, dal quale avranno origine l'Io e l'Es propriamente detti; così ancora chiama in causa, per spiegare il meccanismo della rimozione, una rimozione primaria e un rimosso originario; così infine definisce primarie alcune importanti fantasie infantili.

In tal senso, Freud attribuisce il carattere di primarietà a situazioni che non derivano dalla serie di esperienze individuali che si stratificano nel corso

della vita, ma che invece rappresenterebbero l'origine prima delle prime attività psichiche.

Dalla lettura dei suoi scritti in materia, appare indubbio che, in ogni caso, non si tratta di una primitività legata soltanto a una sequenza cronologica, bensì di una primitività genetica: come l'Io-Es indifferenziato affonda le sue radici nel biologico, così le fantasie primarie sono schemi filogenetici innati, derivanti dalle esperienze della preistoria della famiglia umana, tramandati come « disposizione a rivi verli » (1).

Per Jung originarietà e primarietà sono chiare connotazioni che egli attribuisce agli archetipi. In quanto in qualche modo ereditati, gli archetipi sono inerenti alla vita psichica in genere e svolgono una funzione costante e universale fin dai primordi dell'umanità, tanto che Jung potrà dire di essi: « ... i modi in cui l'uomo si deve comportare sono espressi da un archetipo » (2).

Gli archetipi sono dunque all'origine della vita psichica: essi esprimono da un lato una sorta di specificità dell'uomo; al contempo l'uomo si individua come tale solo quando entra in rapporto con gli archetipi.

D'altronde, anche le fantasie primarie svolgono un ruolo fondamentale nella elaborazione che il bambino fa delle proprie esperienze.

Pertanto, su queste premesse, abbiamo voluto verificare l'esistenza di eventuali punti di contatto tra i concetti di fantasia primaria e di archetipo, allo scopo di procedere non tanto a dubbie assimilazioni, quanto a un confronto sullo stesso piano. Un'ulteriore legittimazione alla nostra ricerca ci viene da Jung, allorché afferma che il complesso di Edipo è un archetipo. « il primo e l'unico che Freud abbia scoperto » (3), e dallo stesso Freud quando egli fa rientrare nell'ambito degli schemi filogenetici innati anche il complesso di Edipo, con cui le fantasie primarie sono strettamente correlate: « Il complesso edipico (.....) è tra gli esempi di questi schemi di gran lunga il più noto » (4).

(1) S. Freud, Dalla storia di una nevrosi infantile (1914). In: Opere di S. Freud, VII. Boringhieri, Torino, 1975, p. 570.

L'articolo è stato scritto nel 1914. All'atto della pubblicazione nel 1918 Freud aggiunse due brani riportati, nella traduzione ital., tra parentesi graffe.

(2) C. G. Jung, Psicoanalisi o psicologia analitica? (1964). Newton Compton Italiana, Roma, 1974, p. 53.

(3) Ibidem, p. 43.

(4) S. Freud. Dalla storia di una nevrosi infantile, cit, p. 590.

Il concetto di fantasia primaria venne elaborato da Freud come spiegazione di alcuni dati che in maniera costante emergevano nel corso delle analisi condotte — quali l'osservazione del coito dei genitori, la minaccia di castrazione, la seduzione da parte di un adulto e altre — e che non potevano essere riferite in ogni caso a esperienze vissute realmente nell'infanzia (5). Freud quindi presuppose l'esistenza di una « riserva di fantasie inconse », patrimonio comune di tutti i nevrotici e presumibilmente di tutti gli esseri umani, da cui il bambino potesse attingere in caso di necessità (6).

(5) S. Freud, *Introduzione alla psicoanalisi (1915-17)*, lez. 23'. Boringhieri. Torino, 1969, p. 332 sgg.

(6) S. Freud, *Un caso di paranoia che si oppone alla teoria psicoanalitica della malattia (1915)*. Si trova in: *Nevrosi e Psicosi*. Newton Compton Italiana. Roma. 1970, p. 406 sgg.

(7) S. Freud. *Dalla storia di una nevrosi infantile*, cit. p. 590.

Come espresso negli scritti degli anni 1914-15. tale riserva rappresenta un patrimonio collettivo, innato, pre-individuale che, come le « categorie » filosofiche, è destinato a classificare le esperienze individuali (7).

Freud non sviluppa fino in fondo il discorso, tuttavia riconosce a questi schemi filogenetici qualcosa in più della semplice attività di classificazione delle impressioni derivanti dall'esperienza, quando afferma che la riserva di fantasie inconse permette al bambino di colmare le lacune della propria esperienza portando, al posto di essa, l'esperienza dei progenitori (8).

(8) *Ibidem*, p. 570.

È quindi in tal senso che va inteso il caso di necessità detto sopra: esso si verifica quando non vengono vissute, nel corso dell'infanzia, determinate esperienze evidentemente fondamentali. Freud infatti afferma che « laddove le esperienze individuali non si iscrivono in questo schema ereditario, esse vengono rimodellate in virtù di un processo dell'immaginazione..... » (9); e che « il bambino ricorre a queste esperienze filogenetiche nel caso in cui la sua esperienza personale non sia sufficiente » (10). I concetti fin qui espressi aprono il campo ad una serie di considerazioni di notevole importanza. Innanzitutto, Freud ha presupposto l'esistenza di un patrimonio inconscio, innato, collettivo, dotato di attività non solo nel senso di classificare le impressioni derivate dall'esperienza reale e di indirizzare il bambino a vivere determinate esperienze («dispo-

(9) *Ibidem*, p. 590.

(10) *Ibidem*, p. 570.

sizione a riviverle »), ma anche nel senso di offrirgli una serie di esperienze fisse (« riserva di fantasie ») comuni a tutti, sia pure fantastiche, che finiscono con l'essere vissute come reali.

In secondo luogo, viene implicitamente affermato che il bambino **deve** vivere certe determinate esperienze, o nella realtà, se ciò è possibile, o nella fantasia, se in tal senso la sua realtà personale è carente: lo sviluppo psichico individuale non potrebbe procedere senza l'elaborazione dei contenuti delle fantasie primarie. Gli schemi filogenetici sarebbero quindi depositari del compito di assicurare ad ognuno, in ogni caso, la possibilità di tale elaborazione. Le fantasie primarie esercitano pertanto un'attività necessaria per la strutturazione dell'Io: senza di esse, o meglio senza la funzione da esse assolta, presumibilmente non si potrebbe realizzare la situazione edipica, in cui tali fantasie svolgono un ruolo di grande importanza.

Ulteriori considerazioni vanno fatte circa i rapporti che intercorrono tra fantasie primarie e rimozione primaria. È noto che Freud postulò l'esistenza di una rimozione primaria (11, 12) come prima e indispensabile fase del processo di rimozione, senza la quale non può avvenire il vero e proprio meccanismo difensivo. Egli infatti affermò che la rimozione può avvenire soltanto se il contenuto da rimuovere viene contemporaneamente « spinto » dall'Io e « attratto » dall'inconscio. A prescindere dalla spiegazione che circa dieci anni dopo Freud darà in termini energetici (13) parlando di contro-cariche e contro-investimenti, la rimozione primaria si identificherebbe con l'esistenza nell'inconscio di « iscrizioni » (fissazioni) riguardanti le rappresentazioni che dovranno essere soggette a rimozione, iscrizione che non sarebbe soltanto puro e semplice « segnale », bensì forza attiva attraente.

Sarebbe quindi ipotizzabile nell'inconscio la contemporanea presenza degli elementi pulsionali, che seguono la via della coscienza, e di « fattori regolatori » l'emergenza delle pulsioni, i quali eserciterebbero da un lato una forza di attrazione su di esse e

(11) S. Freud, Osservazioni psicoanalitiche su un caso di paranoia (dementia paranoides) descritto autobiograficamente (1910).

In: Opere di S. Freud, VI. Boringhieri, Torino, 1974, p. 393 sgg.

(12) S. Freud, La rimozione (1915). Si trova in: C. L. Musatti, Freud. Boringhieri, Torino, 1967. p. 154

sgg.

(13) S. Freud. Inibizione. Sintomo, Angoscia (1925). Boringhieri, Torino, 1968, p. 97 sgg.

dall'altro darebbero in qualche modo all'lo il segnale per la messa in atto del meccanismo di rimozione.

Laplanche e Pontalis rilevano che « sebbene Freud stesso non abbia stabilito una relazione tra i fantasmi originari e l'ipotesi della rimozione originaria. non si può non notare che essi adempiono quasi la stessa funzione per quanto riguarda l'origine ultima dell'inconscio » (14).

(14) J. Laplanche. J.-B. Pontalis, Enciclopedia del-
psicoanalisi. Laterza, Mi,
1968, p. 232.

Ma forse, sia pure in minima parte, Freud tale relazione l'ha stabilita, quando ha riconosciuto agli uomini un « sapere istintivo » simile a quello che possiamo ritrovare negli animali: « Questo sapere istintivo (14 bis) costituirebbe il nucleo dell'inconscio. Esso sarebbe quell'attività mentale primitiva che viene detronizzata e sommersa, più tardi, dall'avvento della ragione umana, ma che tanto spesso, forse in tutti noi, conserva la forza di attrarre a sé processi psichici più elevati. La rimozione sarebbe il ritorno a questo stadio istintivo » (15).

(14 bis) Da notare che in
Questo caso Freud usa il
termine instinktiv e non il
termine triebhaft, che in
italiano è reso con pul-
sonale. Inoltre Freud chia-
risce che l'uomo entra in
contatto con la rappre-
sentazione dell'istinto e
non con l'istinto diretta-
mente.

(15) S. Freud, Dalla storia
di una nevrosi infantile cit.
p. 591.

Il rimosso originario potrebbe dunque, del tutto o in parte, identificarsi con la « riserva di fantasie » di cui parla Freud, ovvero entrambi potrebbero essere aspetti di una funzione inconscia unica, collettiva ed ereditata, destinata sia alla classificazione dei dati derivanti dalla esperienza, sia alla spinta a vivere determinate esperienze fisse, indispensabili alla strutturazione dell'lo.

Da quanto finora espresso, possiamo dire con larga approssimazione che Freud giunge a ipotizzare un patrimonio inconscio collettivo le cui caratteristiche essenziali permettono il tentativo di assimilarlo all'inconscio collettivo di Jung e ai suoi archetipi. Anche in Jung infatti troviamo dei contenuti collettivi, preindividuali, legati al patrimonio genetico ereditario, parzialmente autonomi, sicuramente dotati di forza attiva di attrazione.

(16) C. G. Jung, Rifles-
sioni teoriche
sull'essenza

Gli archetipi infatti, in una prima accezione, possono essere paragonati agli istinti e in effetti, in quanto « regolatori inconsci » (16), si comportano

come tali. Senonché essi appaiono poi, pur riposando su una base biologica, in rapporto più allo spirito che alla materia, cioè alle forme superiori del sentire umano, talché l'archetipo è forse più precisamente definibile come una funzione — non in senso junghiano —, una forma di pensiero, « categoria del pensiero simbolico » (17). Si tratta dunque di fattori mentali che permettono di ordinare il materiale rappresentativo tratto dall'esperienza individuale secondo certi schemi per così dire universali, del cui carattere primordiale possiamo ritrovare le tracce soprattutto nei miti, che sostanzialmente appaiono formati secondo alcuni mitologemi fondamentali, pur se nelle variazioni tra culture diverse. È significativo che in entrambi gli autori i concetti di fantasia primaria e di archetipo siano stati sviluppati a partire dall'osservazione di dati analoghi. Come si è detto, infatti, Freud si pose il problema delle fantasie primarie rilevando la presenza costante di esperienze fisse, emergenti dall'analisi, riferite al periodo infantile. Jung a sua volta partì dalla constatazione che esistono « forme mentali » (18) che non possono essere spiegate con i dati forniti dall'esperienza individuale e perciò neanche dall'inconscio personale; e dalla rilevazione che la costanza di certi prodotti dell'immaginazione in un soggetto e in un altro, di motivi mitologici in un popolo e in un altro, poteva essere spiegata solo parzialmente dalla conoscenza di questi prodotti e motivi attraverso meccanismi di trasmissione per migrazione e imitazione. Queste considerazioni lo portarono a ipotizzare l'inconscio collettivo, di cui gli archetipi sono le dominanti. « Dapprima egli parlò di «dominanti dell'inconscio collettivo », per mettere in risalto il significato determinante per la psiche di quei « punti nodali » di particolare carica energetica la cui totalità costituisce l'inconscio collettivo, e per sottolineare il loro carattere funzionale dominante » (19). Contemporaneamente egli usò il termine « immagine primordiale » per definire lo stesso concetto: «...si può concepire l'immagine primordiale come un precipitato mnemonico (.....) e con ciò una forma fonda-

della psiche (1954). Si trova in: *La dimensione psichica*. Boringhieri, Torino, 1972, p. 280.

(17) C. Baudouin, *L'oeuvre de Jung*. Payot, Paris, 1963. p. 186.

(18) C. G. Jung, *L'uomo e i suoi simboli* (1964). Casini, Firenze-Roma, 1967 p. 67.

(19) J. Jacobi, *Complesso Archetipo Simbolo*. Boringhieri, Torino, 1971, p. 39.

(20) C. G. Jung, *Tipi psicologici* (1921). Boringhieri, Torino, 1970, p. 453.

mentale tipica di una determinata esperienza psichica vissuta e che sempre si ripresenta (.....) essa è un'espressione psichica di una determinata disposizione anatomo-patologica » (20).

(21) *Ibidem*.

(22) S. Freud, *Mosè e il monoteismo* (1939). Si trova in: S. E., XXIII.

In queste definizioni si può vedere, come in Freud, il senso di un'esperienza psichica vissuta ai primordi e tramandata ereditariamente. Ma, rispetto a Freud, Jung aggiunge una correlazione tra l'immagine e un preciso substrato anatomo-patologico, una disposizione biologica che in rapporto all'esterno produce una determinata esperienza psichica : « Se si parte dal punto di vista che una determinata struttura anatomica sia nata dall'azione delle condizioni ambientali sulla materia vivente, allora l'immagine primordiale corrisponde nella sua costante e universale presenza, a un'azione esterna altrettanto costante e universale, la quale deve quindi possedere il carattere di una legge di natura » (21).

Riferendosi alla fantasia primaria, Freud le attribuisce il significato di un'eredità filogenetica, nel senso della trasmissione alle generazioni successive di un carattere acquisito in seguito a continue e intense stimolazioni dall'esterno. È un po' lo stesso concetto espresso in altra sede circa l'eredità della memoria arcaica (22). La genetica nega in realtà sia l'ipotesi junghiana che quella freudiana: nega cioè che un'esperienza, sia pure abbastanza ripetuta e ripetuta abbastanza spesso, come afferma Freud, possa essere trasmessa ereditariamente alle generazioni successive. Molto più attendibile sarebbe piuttosto l'ipotesi di una selezione naturale, se certe esperienze sono avvenute abbastanza spesso.

(23) C. G. Jung, *Psicoanalisi o psicologia analitica?*, cit, p. 58.

(24) C. G. Jung, *Anima e terra* (1927). Si trova in: *Il problema dell'inconscio*

Tuttavia, in scritti successivi. Jung non ha difficoltà ad esprimersi in termini di trasmissione ereditaria « sin dall'origine ». Lasciando da parte le ipotesi filogenetiche, egli parla degli archetipi come innati ed ereditati: «Siamo un modello, una struttura già prestabilita nel patrimonio genetico» (23); e altrove:

(gli archetipi) « si ereditano con la struttura cerebrale, anzi ne sono l'aspetto psichico » (24). Quel che piuttosto Jung tiene a sottolineare è ciò che si eredita; non si tratta cioè di «rappresentazioni ere-

ditate » (25) quanto di un certo modo di funzionamento mentale e quindi comportamentale: si eredita non già la struttura ma la funzione.

A prescindere in ogni caso dalla genesi e comunque descritti, « archetipo, imago, dominante sono varie denominazioni di quelle forme universali di pensiero (categorie) ereditarie, dotate di contenuto affettivo, che compongono e strutturano l'inconscio collettivo » (26).

Si tratterebbe così non di rappresentazioni ereditate, ne ancora di disposizioni a rivivere certe esperienze realmente vissute dai progenitori, ma di tendenze istintive, modelli di comportamento, « pattern of behaviour » su cui l'uomo iscrive i suoi processi psichici. « L'archetipo è la tendenza a formare singole rappresentazioni di uno stesso motivo che, pur nelle loro variazioni anche sensibili, continuano a derivare dal medesimo modello fondamentale » (27).

Questi contenuti assumono un ruolo centrale nella storia dell'umanità, in quanto presiedono alle esperienze più altamente qualificanti della vita psichica:

essi permettono ai singoli individui di ripercorrere certe tappe fondamentali della storia dell'umanità, consentendo nello stesso tempo la continuità della vita (28).

Come si è visto quindi i punti di contatto tra le fantasie primarie e gli archetipi sono notevoli: entrambi hanno un'origine preindividuale, da ricercarsi in un patrimonio filogenetico « comune a tutti gli esseri umani », che si trasmette ereditariamente; entrambi hanno una collocazione inconscia, sono dotati di «forza» ed esercitano un'attività indispensabile per la strutturazione dell'Io; entrambi rappresentano l'origine ultima dell'inconscio.

C'è da chiedersi tuttavia se l'esistenza di queste analogie giustifica il nostro tentativo di accostare dei concetti estrapolati dal loro contesto e soprattutto così differentemente sviluppati.

Se infatti nell'ambito della psicologia junghiana l'inconscio collettivo e gli archetipi occupano una po-

nella psicologia moderna. Einaudi, Torino, 1973. p. 125.

(25) C. G. Jung, L'uomo e i suoi simboli, cit., p. 67.

(26) M. Trevis, Nota in: C. G. Jung, Psicologia dell'inconscio (1943). Boringhieri, Torino, 1968, p. 115.

(27) C. G. Jung, L'uomo e i suoi simboli, cit., p. 67.

(28) C. G. Jung, Tipi Psicologici, cit., p. 456.

sizione realmente dominante, non si può certamente dire altrettanto per le fantasie primarie, secondo le formulazioni di Freud.

A nostro avviso, questo accostamento diviene legittimo soltanto intendendo fantasie primarie e archetipi in termini di funzione e non in termini di elementi strutturali: in questa visuale, nel rispetto delle loro differenze, possiamo concepirli come riferiti a un medesimo processo, sebbene elaborati secondo due tagli diversi da due autori diversi. Sarebbe infatti estremamente improprio e certamente scorretto pretendere di tradurre le formulazioni dell'uno autore in quelle dell'altro.

Che gli archetipi del resto siano da Jung descritti in maniera del tutto diversa rispetto alle fantasie primarie appare evidente anche da una lettura sommaria: basta infatti pensare a certe descrizioni che Jung fa con il suo linguaggio ricco e immaginoso di certi loro caratteri, per esempio della « numinosità ». Tale carattere, che ha a che fare se non con il « magico » almeno con lo « spirituale » (29), viene tra l'altro largamente evidenziato quando Jung spiega in base all'attività dell'archetipo concezioni religiose e filosofiche fino alle forme più elaborate del pensiero e del sentire umani. Questo aspetto di numinosità non trova nessuna rispondenza nelle descrizioni che Freud fa delle fantasie primarie e d'altra parte religione, filosofia, arte non interessano Freud se non come elaborazioni successive di un certo dato inconscio da parte della coscienza.

(29) C. Q. Jung.
Riflessioni teoriche
sull'essenza della psiche,
cit, p. 285.

Potrebbe così prendere corpo l'ipotesi di un dislivello qualitativo tra i fenomeni di cui si occupano i due autori e di un insanabile contrasto di sostanza. Ma questo contrasto si ridimensiona alla luce delle ben note differenze di impostazione metodologica, di formazione culturale, di visione antropologica che caratterizzano due tipi psicologici diversi. Ciò, se non autorizza dubbie identificazioni di concetti, sia pure analoghi, rende legittimo il tentativo di una lettura unitaria.

Si tratta pur sempre di fenomeni della psiche umana, ai quali Freud si avvicina procedendo secondo la

propria impostazione, riducendo cioè in fenomeni elementari anche le attività più complesse; Jung al contrario usa procedere per successive amplificazioni, dal più semplice al più complesso. Ad esempio, se Freud non si sofferma sulla descrizione delle reazioni emotive del bambino di fronte alla scena primaria o alla minaccia di castrazione, ciò non nega la pregnanza di significato di queste fantasie, che non immaginiamo molto dissimile, quanto a vissuto soggettivo, dalla numinosità esercitata dall'immagine archetipica.

Nella stessa ottica va inquadrato il fatto che in Freud il concetto di inconscio collettivo non compare, espresso come tale, se non nei termini che abbiamo visto.

Freud in realtà non elabora e non vuole elaborare alcun concetto che esca fuori dall'individuale: la sua ricerca arriva fino al limite massimo delle possibilità di analizzare i dati dell'esperienza individuale e, per precisa scelta, non si spinge oltre. Egli stesso infatti afferma che è doveroso esaminare rigorosamente tutti gli aspetti dell'inconscio individuale, prima di formulare ipotesi su ciò che possa essere precedente a esso (30).

Nondimeno, si deve notare che, seppure implicitamente, egli ha formulato delle ipotesi, lasciate poi a se stanti, su ciò che deve essere considerato preindividuale; ne si può negare l'importanza che in assoluto assumono fantasie e rimozione primarie: se non fossero stati elaborati questi concetti, la psicanalisi freudiana subirebbe certamente modifiche sostanziali per quanto concerne formulazioni apparentemente ben più fondamentali.

In ogni caso, la loro importanza non può certamente essere legata solo al fatto che Freud non li ha sviluppati a sufficienza, perché ciò, comunque, non dimostrerebbe necessariamente che egli li ritenesse di scarso rilievo.

Va piuttosto sottolineato che Freud scriveva di questi argomenti proprio nel periodo immediatamente successivo agli anni in cui era maturato ed esplosivo

(30) S. Freud. Dalla storia | di una nevrosi infantile, cit. p. 592.

il dissidio con Jung. Evidentemente questi avvenimenti non poterono che spingere i due autori ad accentuare le loro diversità piuttosto che a proseguire nella elaborazione comune dei contributi delle rispettive originalità.

Freud, Jung e la psicologia delle istanze*

Charles Baudouin

Nietzsche deplorava questa fretta che divora l'Occidente moderno (che da allora non ha fatto che crescere), quest'agitazione « così grande che la cultura superiore non ha più il tempo di maturare i suoi frutti » (1). Questa fretta, non lo si considera abbastanza, contamina la scienza stessa — e che dire della terapeutica! — dove le scoperte, le teorie, le mode (senza parlare degli arrivismi) si spingono e si cacciano — un chiodo caccia l'altro — così in fretta da far dimenticare quei dati d'ieri e d'avant'ieri che pur essendo perfettamente validi vengono respinti prima che si sia avuto il tempo di trarne lezioni e conseguenze. Jung, invece, la cui carriera scientifica copre un arco di sessant'anni, offre il confortante spettacolo di una ferma continuità, d'una marcia pacata prima che intrepida (2) dove ogni passo, ben posato, non si fissa se non in funzione del precedente.

Resta fedele agli insegnamenti della sua giovinezza, non senza trame sviluppi imprevisti che ne dimostrano la fecondità, ne mantengono l'attualità. Non è esatto dire che procede attraverso questo mezzo secolo; piuttosto, trascina questo mezzo secolo con sé, lo conduce e lo promuove.

(1) Nietzsche. *Umano, troppo umano*, I, 285. Abbiamo citato per intero e commentato questo aforisma in *La torce en nous*, 6^o edizione, p. 67.

(2) L'intrepidezza dell'intuitivo che abbiamo sempre trovato alla testa della sua ricerca, il che non è in contraddizione con la continuità di cui parliamo ora, ma ne è l'armoniosa controparte.

Una volta dicemmo che il metodo di Pierre Janet eccelle nel tracciare i contorni, quello di Freud nel riempirli. Ora, Jung ha continuato a riempire in maniera densa e concreta certi contorni tracciati da Janet (3). Quando parla con quest'ultimo di **abaissement du niveau mental** (in francese nel testo junghiano), fa rendere a questa nozione tutto quanto il suo significato (4). Avviene lo stesso con quegli altri « in francese nel testo » dei quali fa omaggio, come abbiamo già rilevato, ai suoi primi maestri:

così la **participation mystique** o le **représentations collectives** di Lévy-Brühl; così anche le **idées forces** di Fouillée, di cui oggi non si parla quasi più, e alle quali, nelle sue ultime opere, assicura un ritorno di vigore dichiarando che sono proprio queste che trova radicate più saldamente nell'inconscio quando parla di archetipi. Ricordiamo questa formula:

Il mito ha sempre formato il ponte tra la coscienza inerme (**hilflos**) e le **idées forces** (in francese nei testi junghiano) efficaci (**wirksamen**) dell'inconscio. (M. C., t. II, p. 306).

Abbiamo visto quanta fortuna ha fatto **all'ambivalenza** del suo « patron » Bleuler; abbiamo dimostrato la sua fedeltà al **pragmatismo** di William James, una fedeltà tale che forse questa dottrina, o questo modo di vedere, otterrà proprio in Jung la dimostrazione più tangibile della sua vitalità.

Qualcuno forse giudicherà — molto superficialmente — che questa sopravvivenza, in Jung, delle « idee 1900 » tradisce un modo di pensare antiquato e scaduto. Ciò sarebbe disconoscere la potente originalità di cui egli da prova maneggiando queste nozioni ricevute da altre mani. Jung è, giustamente, tanto sicuro di se stesso e della novità del suo apporto, da non cercare di sottolinearla, vuoi con l'invenzione di un linguaggio superfluo, vuoi con il rifiuto di provate concezioni anteriori. È evidente che la nozione di affioramento dei complessi aggiunge molto a quella di « abaissement du niveau mental », che la « participation mystique » presenta in Jung una tale portata, un senso così vasto, che i contorni di questa nozione perdono perfino il loro rigore, che l'« in-

(3) Alla fine del capitolo XI abbiamo mostrato come lo schema stabilito da Janet con tanta sicurezza e semplicità — la personalità vista come una conquista della sintesi sull'automatismo — verrà arricchito ed illustrato da Jung nell'esposizione del processo d'individuazione, questa marcia eroica di personalità parcellari in cammino verso il Sé.

(4) Si pensi al confronto che egli suggerisce tra l'abaissement du niveau mental e la « perdita dell'anima » dei primitivi.

conscio collettivo» va molto al di là delle «rappresentazioni collettive », che l'archetipo, se attinge alle « idées forces » il carattere energetico, arricchisce questo schema d'un significato imprevisto oltre che d'una sontuosa iconografia. Abbiamo sufficientemente dimostrato infine che l'« ambivalenza » di Bleuler, diventando bipolarità, viene promossa in Jung dal rango d'una particolarità psichiatrica a quello d'una legge fondamentale dello spirito.

Da questa marcia sicura, che intende continuare l'esplorazione attraverso sentieri già battuti, ma che, continuando, non cessa d'allargare, chiarire, scoprire, si riceve una doppia impressione di sicurezza e di potenza; si sa che si cammina con una valida guida.

La parte di Freud.

È chiaro che Freud occupa, tra i maestri di Jung, un posto preminente. Non è, come si dice troppo spesso, il **suo** maestro (sottintendendo con ciò che tutto quello che non è freudiano in Jung sarebbe « dissidenza » a partire da Freud, laddove spesso si tratta in realtà di un'eredità anteriore). Ma è, abbiamo detto, quello che l'ha segnato nella maniera più decisiva. Sarebbe molto strano che Jung si comportasse con questo maestro diversamente che con i precedenti. E dopotutto, checché se ne sia detto, non si comporta diversamente. Non rinnega; aggiunge. Certo, là dove aggiunge molto di suo, modifica le proporzioni e le prospettive. Ma niente è più semplicistico né, in definitiva, più falso, che opporre Jung a Freud, o di porre, come un'intimazione, l'alternativa: Freud o Jung. Ricorda troppo le dispute intestine del mondo psicanalitico del 1911-1913. Quando ci viene domandato: «Siete freudiano o junghiano? », per noi è la tipica domanda anacronistica. anzi, priva di senso. È come se ci venisse chiesto: « Siete per Newton o per Einstein? ». Al che si può dare una risposta sola: « Sono per la fisica ».

Non v'è motivo di mettere in discussione che il modo d'essere e di pensare, la Weltanschauung assai diversa che caratterizza sia Freud sia Jung, era sufficiente a rendere difficile un accordo durevole tra i due uomini. Appare chiaramente nei **Ricordi** di Jung. Ma ciò non toglie assolutamente che i due scienziati abbiano lavorato, ciascuno, ciascuno secondo la propria maniera, ad una stessa opera di scienza.

A parte qualche moto polemico che abbiamo colto al volo, abbiamo visto che Jung, ogni volta che riprende la questione pacatamente e con obiettività, ripete sempre che riconosce la fondatezza delle principali asserzioni freudiane, solo pensa che non sono esaustive. Specialmente nella prassi terapeutica, sottintende sempre la tappa freudiana come necessaria.

Tutto quel che gli si può legittimamente obiettare dal punto di vista freudiano è che forse, alla lunga, si contenta troppo di sottintenderla. Essa fa parte, l'abbiamo detto, delle cose che Jung ammette implicitamente, ma che hanno cessato d'interessarlo. E questo potrebbe far correre il rischio ad allievi, e ad allievi di allievi, di sottintendere sempre più, fino a mettere Freud tra parentesi, così che gli ultimi venuti sorvolerebbero nel corso della loro formazione la tappa freudiana, e mancherebbero allora di certe basi importanti, di cui il maestro ha parlato poco perché per lui andavano da sé. Questo è un pericolo contro il quale è necessario in effetti mettere in guardia.

La scuola junghiana può così peccare d'omissione nei riguardi di Freud; può «preterire»; ma non l'abbiamo mai vista opporsi (la scuola freudiana, dal canto suo, ignora troppa spesso, in modo puro e semplice, Jung, o lo disprezza). Personalmente abbiamo tenuto a sottoporci, per la nostra formazione, dopo un'analisi freudiana (qualche anno dopo), ad un'analisi junghiana. Non ci è mai capitato che la seconda contestasse o rimettesse in causa i risultati o le interpretazioni della prima; semmai li com-

pletava, li arricchiva; a volte ci è sembrato che si muovesse in un'altra dimensione.

La svolta degli anni 20 e l'Introduzione delle « istanze ».

Dobbiamo sottolineare che Jung per primo, spirito privo d'ogni settarismo, ci ha dato l'esempio di una continua ricerca di sintesi. Si ricorderà che la sua entrata in lizza nei dibattiti psicanalitici si presenta di primo acchito come un tentativo di conciliazione tra le teorie di Freud e di Adler; la sintesi che propone è alla base della sua concezione dei **Tipi psicologici**.

Si potrebbe pensare che fosse detta l'ultima parola (5). Ma ciò non sarebbe esatto. Il pensiero di Freud ha davanti a sé, in questo momento, ancora una lunga carriera da compiere. È proprio in questi anni, dal 1923, che entriamo in quella che è stata chiamata la seconda epoca della psicanalisi. Quest'epoca è caratterizzata dall'introduzione delle istanze: l'Es (6), l'Io, il Super-io.

(5) All'epoca degli incontri settimanali del gruppo viennese nel 1911, anche Stekel aveva dichiarato che non c'era contraddizione tra le teorie di Freud e di Adler; Freud replicò che, disgraziatamente, questo non era (precisamente il parere di Freud e di Adler. È spesso il destino dei conciliatori fare la parte di mastro Giacomo tra Arpagone e suo figlio: gli avversari non si riconciliano, ma ciò non prova che i conciliatori abbiano torto.

(6) Abbiamo già spiegato altrove la nostra resistenza ad accettare la traduzione di Es con ça. Oltre ad essere un po' ridicola, questa traduzione è inesatta perché il ça è determinativo, mentre l'Es è essenzialmente indefinito, avviluppante e vago. È meglio lasciare Es non tradotto.

Nella prima epoca era solo questione d'una molteplicità di tendenze, di pulsioni, e dei meccanismi di rimozione, di spostamento, ecc., che le modificavano. Il solo tentativo di mettere in ordine le tendenze viene dal loro riferimento agli stadi infantili successivi della libido: orale, anale, genitale — riferimento prezioso, ma base un po' debole per fondarvi tutto l'edificio di una personalità. Una volta dicemmo familiarmente che lo psichismo a quei tempi appariva un poco come una « palla di pulsioni » e quella matassa, o quel riccio, resisteva alla presa d'un intelletto alieno dal disordine. All'epoca di cui parliamo parve a Freud che fosse possibile, andando all'indietro, **strutturare** di più questa massa, vedervi apparire linee maestre, distinguervi raggruppamenti di forze dalle direzioni definite, sinergie, una gerarchia, forse, che avrebbe permesso d'organizzare questo dato. Così apparvero le istanze. È notevole che lo stesso problema si sia posto a

Jung nello stesso periodo, anche se in altri termini. Perché è allo stesso bisogno di strutturare una **materia prima** (7), di praticarvi delle discriminazioni, che risponde in lui l'introduzione di nozioni quali la **Persona, l'Anima, il Sé** — che d'ora in poi chiameremo **Istanze junghiane**. In effetti, egli precede anche un po' Freud, dal momento che un abbozzo di queste nozioni si trova già, come abbiamo visto, nei **Tipi psicologici** (8). È possibile che questo abbozzo abbia spinto Freud ad appropriarsi a sua volta del problema, ripensandolo alla sua maniera, e con quella altera originalità che non voleva dover niente a nessuno? È possibile. Ma non se ne faccia qui una vana questione di priorità: diciamo che l'idea era nell'aria, che era matura allo stato in cui si trovava a quel tempo la psicanalisi.

(7) Così nel testo (n.d.t).

(8) Libro terminato nel 1920 e pubblicato nel 1921.

Da allora, le due scuole hanno camminato ognuna per suo conto e ignorandosi veramente troppo. Il confronto che, presto o tardi s'imporrà, dovrà partire da questo punto di biforcazione, e il suo problema maggiore sarà scoprire come si pongono, l'uno in rapporto all'altro, questi due notevoli sforzi di strutturazione della psiche: da un lato le istanze freudiane, dall'altro i personaggi simbolici che segnano il processo d'individuazione junghiano. Sembra sulle prime che ci si muove in due mondi differenti, che si parlino due lingue che non hanno niente in comune. Tuttavia si tratta bene, sia qui che là, dell'esplorazione della personalità; qui e là, è ben l'io che è al centro del sistema, che si fa posto tra « partner » che sono, gli uni e gli altri, come diverse prove di stati della personalità.

Ecclettismo o sintesi?

I freudiani intransigenti parlano volentieri di « ecclettici » per indicare quelli che non sono esclusivisti o « ortodossi » come loro, cioè che intendono fare posto, a fianco di Freud, a quei grandi discepoli « dissidenti » che sono a loro volta diventati maestri, e al primo posto dei quali s'impone Jung. Questo

termine d'« eclettici » ha sempre sulla loro bocca l'accento d'una condiscendenza che presenta tutti i gradi, dalla gentilezza al disprezzo. Sembra soprattutto comportare, nel loro pensiero, un'accusa di gratuità. Alcuni rimproverano apertamente all'eclettico, come fosse una mancanza di serietà, l'elaborazione di un mosaico in cui si riconoscono pezzi presi (arbitrariamente è sempre sottinteso) a Freud, a Adler, a Jung, a Stekel, a Rank, ad altri ancora. Tanto varrebbe rimproverare a un corso di fisica il suo eclettismo e la sua disparità con il pretesto che i principi di Archimede vi vengono accostati a quelli di Pascal e alle unità che portano il nome di Ampère, di Watt e di Joule. La scienza non si costruisce altrimenti che pietra su pietra, e colui che intende mantenere un sistema monolitico si piazza per ciò stesso al di fuori d'essa. Si direbbe piuttosto un dogmatismo che denuncia delle eresie, una politica totalitaria che stigmatizza delle « deviazioni » (9).

(9) Il termine, dobbiamo dire ingenuamente?, è stato usato da Glover:

« L'esposizione dei principi freudiani, così com'è data in questo saggio, è tratta dagli scritti di Freud e da quelli dei suoi discepoli che ne hanno applicato i principi senza alcuna deviazione. L'autore pensa che il sistema kleiniano costituisca una deviazione dei principi e delle tecniche freudiane, e sottolinea come degna di interesse la combinazione di alcuni errori che si rilevano tanto in Rank che in Jung ».

Abbiamo già avuto occasione di spiegarci. Noi contestiamo, per quanto ci riguarda, il titolo d'« eclettismo », anche quando è applicato con gentilezza al nostro sforzo di sintesi. Perché non si tratta di niente di gratuito o d'arbitrario. Noi che apparteniamo alla generazione che succede a quella dei grandi pionieri, ci siamo trovati la loro opera davanti. Rico-noscerlo deriva dal « principio di realtà ». Noi dovevamo, studiandoli, sperimentandoli, costatare che tutti ci proponevano apporti validi di cui era opportuno tener conto. Ma sì, **esiste** anche Jung. « Non lo si supera più facilmente d'una montagna », come diceva Edward Carpenter di Walt Whitman. Certo, per chi in qualche modo ha combinato il proprio sistema senza di lui e si ritrova sconcertato da questa costatazione, è più facile fare come se non esistesse; basta la parola magica d'una negazione; fu sempre il punto debole dei dottrinari e dei fanatici d'ogni sponda, ricorrere a questo rito apotropaico. Ma è questo, a dire il vero, che manca di serietà. Quanto a noi, ci siamo sentiti davanti ai primi maestri, come un cartografo davanti ai primi esploratori del continente africano. Essi avevano, ognuno per

suo conto, costruito i propri tracciati che non sempre concordavano ma che erano frutto di esperienze vissute. A noi vedere come far **stare insieme** questi tracciati in modo da costruire la carta del continente

Confronto delle istanze freudiane e junghiane.

« Come possano stare insieme » è la domanda che si pone a proposito delle istanze freudiane e junghiane. Le ultime, quali la Persona, l'Ombra, il Se... si presentano sotto un aspetto più immaginoso e quasi come dei personaggi; ma, abbiamo detto, si tratta, nei due maestri, di due risposte ad una stessa domanda.

Dopo aver pensato superficialmente che queste risposte non hanno niente di comune, si può cadere nell'eccesso opposto, che sarebbe di credere che esse esprimono le stesse cose sotto nomi diversi. Un esame più attento ci porta ad una conclusione più equilibrata. Se si paragonano i due sistemi a dei tagli praticati attraverso la personalità umana, apparirà ben presto che il taglio freudiano: Super-io, Io, Es, può essere rappresentato come diretto dall'alto in basso, mentre il taglio junghiano: Persona, Io, Ombra, andrebbe piuttosto da avanti indietro, dalla facciata verso l'intimità. E tuttavia ci si accorge che i due tagli incontrano al passaggio, per così dire, gli stessi tessuti, anche se presentati da un'angolazione differente. Tentiamo di mostrare brevemente, in concreto, quello che conviene intendere con questo. E innanzitutto, non omettiamo d'osservare che secondo Freud, ed anche secondo le ricerche pazienti e precise di Piaget e dei suoi allievi, è inevitabile porre ad ogni passo la questione genetica: quella delle fasi successive dello sviluppo del bambino. Non sarebbe la genetica ad introdurre qui un principio abbastanza naturale di assestamento?

1. Persona e Super-io.

Il lettore coglierà senza difficoltà le relazioni esistenti tra la persona e il complesso che abbiamo

(10) Sebbene i genitori siano spesso con le loro consegne i portavoce del gruppo (« questo non si fa») ed il Super-io, perciò, presenti anch'esso un carattere collettivo.

(11) Attraverso questa distinzione si vengono a chiarire le discussioni che continuano a sorgere nei ranghi freudiani sulla questione di sapere se non bisogna avanzare sensibilmente la data del Super-io. Sì, certo, c'è una vita morale prima dei sei anni; ma deriva da fonti diverse dal Super-io; la persona è una di queste fonti, ma non la sola. Cf. il nostro saggio su Les sentiments de culpabilité (Action et Pensée, t. XXVIII. n. 3 e 4; XXIX. n. 1; Ginevra 1952-1953) (o il nostro articolo Culpabilité nel Dictionnaire de Spiritualité de l'Université de Louvain).

chiamato **spettacolare**; troverà che questa ha dei punti d'aggancio in una fase freudiana della libido infantile: la fase **fallica pregenitale**, dove si sviluppano gli atteggiamenti d'esibizione, dove si delinea il tema sul quale si produrranno tutte le variazioni della vanità.

D'altra parte, per quanto è sensibilità all'opinione pubblica, la persona diventa un'espressione della « dictature du **on** » (Heidegger), quindi una forma della costrizione sociale. Ha dei punti di contatto con il Super-io freudiano, tuttavia non coincide con esso. Tende ad ottenere il suffragio del **gruppo** come tale, cosa che induce al mimetismo, al conformismo. mentre il Super-io deriva dall'introiezione di consegne **personal!** che emanano dai genitori, dai primi educatori (10). Si trova qui una distinzione analoga a quella che incontrò, in etnografia, W. H. Rivers, tra i « gruppi sociali senza guida » e i « gruppi sociali diretti da una guida » (**leader**).

La distinzione si precisa se si fa riferimento alla fase freudiana alla quale abbiamo creduto di poter situare, poco fa, l'apparizione della **persona**: quella fase « **esibizionista** » che appare già verso il terzo anno, mentre Freud collega espressamente il Super-io ad una fase molto più tarda (11).

Questa non interverrebbe, secondo lui, prima dei cinque o sei anni; perché, a suo avviso, essa presuppone che la tappa edipica sia stata superata (« il Super-io è l'erede del complesso d'Edipo »). Forse presuppone soprattutto, aggiungeremmo noi, l'esistenza di un Io coerente, e questa non si constata prima dei tre-quattro anni. Il Super-io si pone pienamente solo in funzione di un Io; i drammi di coscienza saranno come un dialogo tra l'uno e l'altro.

2. Ombra e Es.

Se la Persona può essere, per certi aspetti, avvicinata al Super-io di Freud. allo stesso modo si può essere tentati in un primo momento di identificare

l'Ombra con l'Es (lo primitivo). Ma anche qui s'impongono delle discriminazioni.

Jung stesso ha caratterizzato nettamente l'Ombra come l'espressione dell'inconscio individuale, cioè, in breve, del rimosso. L'irruzione sorprendente, a volte spaventosa, nel mondo onirico del personaggio d'ombra può essere intesa come una manifestazione immaginosa e drammatica di quel che Freud chiama il « ritorno del rimosso ». Ora, il rimosso, sono appunto delle tendenze primitive o degli elementi associati a queste; ma la rimozione è già il risultato di un conflitto; non è l'Io primitivo allo stato naturale che viene rimosso, è l'Io primitivo che ha cozzato contro delle inibizioni (12).

Certe immagini, singolari quanto espressive, che Jung ha incontrato esplorando i testi alchimistici contaminati dalla cabala ebraica, gli hanno fornito incidentalmente un'altra espressione, ottimamente pittoresca, sia delle affinità tra le due istanze che della sfumatura che le separa. Esiste in effetti un « vecchio Adamo » che corrisponde all'« uomo vecchio » di San Paolo e che egli assimila **all'Ombra** dell'uomo attuale, o, se si vuole, all'« uomo primitivo»; ma questa riposa su **(ruht auf) l'uomo animale (Tier-mensch)** che è rappresentato dal simbolo più primitivo ancora, e poco estetico, dell'« Adamo munito di coda ». Insomma, al di sotto dell'Ombra, esiste un altro piano sul quale essa prende appoggio, che però affonda nella primitività animale, nell'istinto.

Così, mentre la Persona ci è apparsa più precoce del Super-io, l'Ombra ci sembra indicare, al contrario, un'evoluzione più tardiva dell'Es. L'Ombra, si potrebbe dire, è l'Es, l'Io primitivo, che dopo essere stato condannato, reclama la revisione del processo. Con ragione. Perché la rimozione ha agito senza discernimento; ha rigettato, con le tendenze reputate « cattive », elementi validi e perfino preziosi che vi si sono trovati associati.

Tra le componenti primitive dell'immagine d'Ombra, l'analisi freudiana riconoscerà facilmente dei tratti che sono propri del registro sadico-anale: non foss'altro che l'aspetto **aggressivo** preso a volte da

(12) Inibizioni che non derivano necessariamente dal Super-io in senso stretto, ma — più precocemente — dalla persona. Vengono respinti gli elementi incompatibili con l'immagine (fortemente tinta di Persona) che l'Io si fa di se stesso.

(13) La piccola Giara, 8 anni, che abbiamo presentato secondo la descrizione di Madeleine Thomas in *L'âme enfantine*, fornisce, per illustrare questo confronto, un esempio di scelta. Questa bambina, che detesta un fratellino di tre anni, e si lancia al suo indirizzo in un'orgia d'immagini aggressive e sconce, aggiunge che si muterà in negra, che vuole un marito sudicio, che gli getterà fango addosso (e mentre dice questo fa una macchia d'inchiostro sul disegno) ecc... La scarica sadico-anale è evidente; ma d'altra parte, il tema del negro, in questa piccola che « prende nettamente posizione dalla parte dei bambini terribili », ci condurrebbe subito a considerare, in linguaggio junghiano, una identificazione con l'ombra. Ecco un caso, tra molti altri, in cui la lettura sui due registri — freudiano e junghiano — apre a prospettive impreviste. Notiamo per inciso che se il trauma che è all'origine della storia è, come sembra, la nascita non ac-

questa immagine divenuta terribile; non fosse altro che il colore nero di cui è rivestita. Ma questi tratti non si riducono al sadico-anale, non più di quanto l'Ombra, sul piano ideologico, si riduca al « male ». Essa è più strutturata delle pulsioni primitive in favore delle quali rivendica. Se ci è consentito il paragone, diciamo che, come l'Ombra in senso proprio suppone un corpo, così l'Ombra in senso psicologico suppone un Io — al quale opporsi —; è un **alter ego**. Infatti abbiamo potuto notare, attraverso il materiale fornito dalle analisi infantili, che è intorno al quinto anno che l'Ombra comincia a portare i suoi giochi nello spettacolare: all'epoca eroica delle fobie infantili, degli incubi stereotipati e delle grandi paure notturne — che sono veramente, in tutti i sensi della parola, **paura dell'Ombra** (13).

3. Anima-Animus e Super-io.

L'Anima e l'Animus si possono localizzare senza troppe esitazioni in una regione vicina al **Super-io**. Perché hanno questo di comune con l'istanza freudiana, che derivano da un allargamento **dell'Imago** materna o paterna; ma è un allargamento che va in un altro senso. Dopotutto, padre e madre sono personaggi così importanti nel mondo del bambino, che non bisogna meravigliarsi di vederli assumere molti ruoli e irradiare da ogni parte.

Il clima è diverso: il Super-io ordina o difende, minaccia e castiga, si limita ad una funzione morale e per così dire giuridica. L'Anima e l'Animus seducono, attirano, meravigliano, spaventano; si muovono su una gamma che va dall'erotico alla mistica (14). Ma la distinzione non è assolutamente netta: all'occasione possono assumere anche una funzione morale. L'Animus (l'Animus areopago) emette sentenze e verdetti; l'Anima del **Prometeo** di Spitteler — il prototipo per eccellenza dell'Anima — appare a volte sotto i tratti della **strenghe Herrin**, della « severa padrona » che decreta una legge asce-

fica; in questi momenti l'interpretazione freudiana sarà in diritto di riconoscere nell'Animus un Super-io paterno, nell'Anima un Super-io materno. Ma, ancora una volta, l'interpretazione non sarà esaustiva.

4. Super-io e Sé.

Lo stesso Jung s'è posto — incidentalmente, è vero — la questione della relazione tra quello ch'egli definisce il Sé e il Super-io di Freud. È molto prezioso per noi avere quel testo di sua mano. Lo troviamo nello studio sulla messa, nelle pagine dedicate al « significato psicologico del sacrificio ».

Quando il Sé rimane inconscio, dice in sostanza, è proiettato. Può esserlo particolarmente sull'assoluto di un codice morale e allora appare identico al Super-io. È il caso quando il sacrificio puro e disinteressato (l'opposto del sacrificio propiziatore) si giustifica per un principio di morale: « **Non bisogna** dare per ricevere in cambio », allorché deriva da un movimento tutto spontaneo e gratuito dell'essere più intimo: il **Sé** (15).

Il Super-io, se abbiamo ben compreso, e tutti i moralismi che ne derivano, sarebbero allora come un Sé rifratto attraverso l'ambiente interposto dalla legge. Jung riconosce qui esplicitamente non solo l'esistenza dell'istanza freudiana ma la sua necessità:

Il Super-io è succedaneo, necessario e inevitabile per l'esperienza del Sé.

Il termine « succedaneo », però, fa risuonare una nota forse esageratamente peggiorativa. Non è più giusto dire che il Super-io appartiene ad una tappa necessaria d'un'evoluzione? Diventerebbe succedaneo solo quando s'arrestasse a questa tappa l'evoluzione che dovrebbe andare ancora più avanti, fino alla sintesi dove culmina l'autonomia della persona. Se ci si vuole attenere alla sobrietà del linguaggio freudiano, si dirà che il Sé può essere concepito come un Io divenuto autonomo, dopo l'integrazione

celiata del fratellino, questo choc si colloca proprio all'età di 5 anni.

(14) e (15) Sullo stesso tema infine, anche se in altri termini, cf. un suggestivo sviluppo in *Gestaltungen des Unbewussten*, p. 76. sostenuto da un testo del Corano e da una citazione di san Paolo.

(16) Nel suo saggio La coscienza da un punto di vista psicologico, Jung sostiene il carattere archetipico, e come dire innato, della coscienza morale. Più esattamente, essa risulta da una « collisione » con l'archetipo. Si distingue in questo modo, dice Jung, dal Super-io freudiano che è una « sopravvivenza patriarcale » e che « per definitionem » contiene solo elementi che appartengono all'ordine della convenzione e della tradizione. Tuttavia rileva che a dispetto della sua teoria esogena, Freud non può impedirsi di descrivere il Super-io in termini che evocano una « potenza demoniaca », la qual cosa è, da parte sua, atto d'osservazione fedele. Jung, in questo saggio, oppone la morale fatta di regole esteriori ricevute, all'etica, che è creazione autonoma dell'uomo totale. Autonoma, ma non certo arbitraria; perché — idea curiosa ed interessante — è il conflitto dei doveri che forza l'uomo a prendere posizione, lo costringe per così dire ad essere sé; la coscienza morale in senso pieno non esiste se non per l'appercezione degli opposti, quali esistono inevitabilmente a livello di archetipi. « L'ethos è un caso particolare di quel che noi abbiamo indicato come funzione trascendente ». Questo ci rimanderebbe ancora una volta a Spitteler e alla scena satirica in cui Epimeteo viene lasciato nei pasticci dalla « Coscienza » che nell'ora decisiva risponde,

del Super-io. Questa formula, teoricamente accettabile, d'altra parte non rende il clima, la « numinosità », del Sé descritto da Jung. Forse sarebbe meglio qui fare appello, a titolo di paragone, al linguaggio teologico e dire che il Sé sta al Super-io come il regno della grazia sta al regno della legge (16).

Un tentativo di mettere in ordine.

Il confronto precedente ci permette, crediamo, di **localizzare** meglio, le une in rapporto alle altre, le istanze freudiane e junghiane. Cominciamo a vederle svincolarsi le une dalle altre, secondo rapporti che hanno allo stesso tempo del **genetico** e del **dialettico**. Ecco, in breve, l'ordine che ci sembra imporsi:

- 1) Bisogna riservare, alla base dell'edificio, la zona toccata da Freud quando ha postulato « al di là del principio di **piacere** », un principio di **«ripetizione»**. Parliamo qui, per semplificare (e per ricordarci di Pascal), **dell'automa**. L'automatismo puro, fondato sull'attività riflessa, è la forma più rudimentale della vita psicologica; ma è una specie di scheletro necessario per sopportare gli altri tessuti.
- 2) Ci avviciniamo poi alle reazioni già molto più sfumate, anche se dure e penose, della vita istintiva, di quelle pulsioni che Freud riunisce sotto il nome di Es, e che sono governate, nella sua terminologia, dal « principio di piacere » (17).
- 3) Ben presto appare, retta da un principio di **adattamento** all'ambiente umano, la Persona descritta da Jung. Questa maschera, questo mimetismo, precede l'io reale. È, come abbiamo già detto una volta, una « prova di stato dell'io ». Si imita prima d'essere, ma infine, occorre essere.
- 4) Allora, è il momento dell'io in senso pieno; quello a cui gli psicanalisti hanno preso l'abitudine di assegnare le funzioni d'intelligenza e di sintesi. Principio di **realtà**, secondo Freud. Principio di **coerenza** sarebbe forse più comprensivo.

5) Ma gli elementi in contraddizione con l'immagine lusinghiera di se stesso voluta dalla persona, o incompatibili con la costruzione dell'Io, sono rimossi. Il rimosso si costituisce in minoranza d'opposizione. ed ecco **l'Ombra**. Allora è la guerra civile tra l'Io e l'Ombra (in termini freudiani, essenzialmente il conflitto per superare l'Edipo).

6) Il **Super-io**, ricalco dell'autorità parentale, s'impone al momento opportuno per sostenere l'Io nella lotta. Così, in una guerra civile, si vede un partito fare appello ad una potenza straniera per venire a capo dei fratelli nemici — col rischio di trovarsi, mani e piedi legati, in balia di questa potenza.

7) L'ombra, più o meno ridotta all'impotenza, passa alla clandestinità, fino a che, in un clima più sereno (e col favore dell'elaborazione mediatrice **dell'Anima e dell'Animus**), non verrà proclamata un'ampia amnistia e realizzata una vera sintesi sotto l'egida del **Sé** — coincidentia oppositorum — (18).

A titolo approssimativo, e diciamo anche puramente mnemo-tecnico — ma è abbastanza comodo — si può ritenere che le prime sei istanze emergano rispettivamente nel corso di ciascuno dei sei primi anni di vita. Quanto al Sé, è abbastanza arbitrario datarlo; perché è, da una parte, postulato come latente fin dall'origine (19); dall'altra parte, la sua realizzazione non è che un limite. Ma si può pensare che non potrebbe aver molto senso prima di quel che la tradizione (con la quale le ricerche di Piaget si trovano d'accordo) chiamava « l'età della ragione » (20).

Abbiamo così abbozzato, sullo stile di Freud, un tentativo di **genetica**, che ingloberebbe anche gli archetipi del « processo » junghiano e situerebbe la loro apparizione nell'infanzia secondo una cronologia. Questo punto di vista non ha trattenuto l'attenzione di Jung (21). Ma quando, nelle sue analisi di persone adulte, incontra gli archetipi dell'individuazione, egli li segnala, generalmente, nello stesso ordine in cui noi li abbiamo posti (22). Ciò corrisponderebbe al fatto che la sua analisi, in quel mo-

come una macchina guasta, contemporaneamente si e no.

(17) Abbiamo preso l'abitudine di indicare questa istanza in francese con il semplice termine di pri-mitif.

(18) D'altronde, non è tipico della dialettica che l'ultima parola non sia mai detta? Accade a Jung d'evocare al di là dell'Ombra dell'Io un Ombra del Sé che sarebbe il formidabile archetipo del male assoluto (il « sole nero che irradia la notte » di Hugo). Ci sono, nell'ultimo Jung, considerazioni assai vertiginose che senza dubbio non si è avuta la possibilità di elaborare sufficientemente.

(19) « Questo Sé estraneo che ci è essenziale, che costituisce il nostro plinto e che nel passato ha generato l'Io; ci è divenuto estraneo perché ce lo siamo alienato seguendo i modi di procedere della nostra coscienza ».

In un certo senso ci viene presentato come primario: « La coscienza non può mai empiricamente abbracciare la totalità; è almeno verosimile che nell'Io la totalità sia inconsciamente presente ».

Il Sé « era sempre pre-

sente », ma in uno stato di sonno come la immagine nella pietra, secondo l'espressione di Nietzsche. Abbiamo già avuto occasione (Découverte de la Personne, 7^a edizione, p. 168) di ricordare gli stupendi sviluppi che Han Ryner ha tratto da questo tema dell'immagine nella pietra, specialmente nei Voyages de Psychodore. Ma chi è lo scultore che libera l'immagine? Questo lavoro è quello dell'« anima » segreta di cui parla Han Ryner, come Spitteler e come Materlinck: «... la cortina di tenebre dietro la quale lavorava l'anima di Psychodore ». Cf. anche Fordham. New Developments. in Analytical Psychology, London 1958.

(20) Poco fa abbiamo citato, da Fordham, un tipico esempio di « centratura » della personalità in una bambina, attraverso una serie di disegni che arrivano ad un tentativo di mandala; si tratta di una bambina di 7 anni.

Il fatto che la Chiesa cattolica pone il limite minimo per la prima comunione proprio all'età di 7 anni è molto significativo. Perché la comunione, quando è vissuta nella « numinosità » desiderabile, corrisponde psicologicamente ad un incontro con il Sé.

(21) Ha trattenuto di più quella del suo allievo inglese Fordham. Cf. i suoi due capitoli Origin of the ego in childhood e Observations on self and ego in childhood in New Developments... op. cit.

In uno studio ampiamente illustrato sui mandala Jung, su un insieme di una cinquantina di mandala provenienti per la maggior parte da soggetti adulti, o a volte dalla letteratura, presenta tre

mento, non è orientata in maniera regressiva, ma segue piuttosto la linea stessa della vita; si direbbe allora che essa riprenda il movimento d'una genetica imperfettamente realizzata al fine di completarla, che ritorni sul passo: « Quid natura reliquit imperfectum ars perficit » (23).

Risposta ad alcune obiezioni.

Di questo nostro « riordino » abbiamo proposto un primo abbozzo — in verità molto insufficiente — in **De l'Instinct a l'esprit** (1950). Tale abbozzo è stato oggetto delle critiche di R. Hostie, nella sua coscienziosa opera **Du mythe a la religion** (1955) alla quale ci siamo spesso e utilmente riferiti nel corso del presente lavoro. Ancora una volta sentivamo la qualifica d'« eclettismo » — e non veniva, questa volta, da parte freudiana —. Veniva precisato che questo eclettismo era un « compromesso » mediante il quale noi cercavamo « di riconciliare Freud e Jung saldando pezzi staccati presi dai due sistemi » (Hostie p. 93). Hostie obiettava in particolare: « Non ci viene spiegato da nessuna parte perché e come le istanze di Freud possono essere assimilate senz'altro agli archetipi di Jung ». Ma quando più avanti si domanda perché soltanto un certo numero di archetipi sono riportati nella costruzione, non si può fare a meno di osservare che questa obiezione annulla in parte la precedente: perché mette sulla via d'una risposta alla prima domanda, e cioè che non assumiamo per l'appunto « senz'altro » le istanze agli archetipi, poiché l'avvicinamento concerne solamente un numero ristretto di questi, vale a dire quelli che, segnando le tappe del processo d'individuazione, costituiscono al punto massimo « seconde personalità », prove successive dell'alter **ego**, abbiamo detto familiarmente: i partners dell'Io.

Del resto, dopo d'allora abbiamo spiegato il nostro pensiero in lavori più approfonditi (24) di cui il « riordino » appena letto comporta un breve riepilogo. Precisiamo ancora una notazione che ha contribuito

a convincerci che le istanze freudiane e gli archetipi dell'individuazione potevano essere legittimamente non assimilati ma piuttosto confrontati sullo stesso piano. Anche noi in un primo momento eravamo stati colpiti da certe differenze che sembravano radicali: le istanze freudiane si presentavano come concezioni tutte intellettuali e astratte, mentre gli archetipi junghiani erano, come abbiamo sottolineato, delle **descrizioni** di un certo reale tutto immaginoso. Ma guardando più da vicino che cosa abbiamo visto? Abbiamo costatato che il **Super-io**, per limitarci a questo esempio, si presenta anch'esso, nel mondo onirico e mitico, sotto forma di simboli tipici, immagini e personaggi minacciosi e predominanti che, per la posizione stessa che sovente gli è propria nella scena immaginaria, sembrano andare incontro a quel prefisso **super** trovato dall'intelligenza teorica di Freud. Nella **nostra Psychanalyse de Victor Hugo** abbiamo raccolto qualche bellissimo esempio di questa iconografia: **l'Aquila dell'elmo**, le generazioni di antenati che, ne **I Burgravi**, disposte l'una dopo l'altra sui gradini dello scalone, dominano e condannano il banchetto dei loro indegni discendenti; l'occhio che, dall'alto del cielo, perseguita Caino... In altri termini, il Super-io si comportava come un vero archetipo; Freud, ancora una volta, aveva fatto più di quanto credesse: pensando di proporre solo una nozione, aveva toccato un essere dell'immaginario.

Dunque, il passo di **Wurzein des Bewusstseins** (1954) che citavamo sopra confermava clamorosamente che agli occhi dello stesso Jung l'istanza « Super-io » e l'archetipo « Sé » erano realtà di uguale natura e che il loro confronto era legittimo. Nessuno era più adatto ad incoraggiarci nel nostro tentativo.

R. Hostie, pur riconoscendo che la nostra costruzione può «rivelarsi utile nella pratica», stima tuttavia che questo « eclettismo... aggrava la confusione terminologica che fin dagli inizi imperversa nel campo della psicologia del profondo. Conserva in effetti termini che s'adattano a nozioni molto disparate senza alcun rispetto per il loro contenuto speci-

mandala di bambini; il primo è l'opera di una bambina di 7 anni; gli altri due sono stati prodotti da bambine di 11 anni.

'Fordham nei *New Developments...*, dopo il tipico esempio di mandala nella bambina di 7 anni (p. 147), espone anche il caso di un ragazzo di 8 anni, di tendenza schizoide (p. 144). Entrambi peraltro illustrano ai suoi occhi la formula junghiana del « Sé, prefigurazione inconscia dell'Io ».

(22) Benché sottolinei che quest'ordine non ha niente d'assoluto.

(23) È vero che Fordham si domanda, per inciso, se al contrario nell'infanzia l'ordine d'apparizione degli archetipi non sia l'ordine inverso di quello costatato nel « processo ». Noi non lo crediamo. Ma che la questione abbia potuto porsi deve essere per noi un invito alla prudenza in un campo ancora pieno di incognite. Non confondiamo tuttavia il Sé originale, che sarebbe uno stato di indifferenziazione primitiva e che Fordham pone arditamente all'inizio (vedendolo con Newman volentieri proiettato sulla madre o sulla simbiosi madre-bambino, p. 150), e il Sé che risulta da una estrema conquista sulla differenziazione.

(24) Y a-t-il une science de l'âme? (1957); Introduction à la psychologie des instances, in *Revue de Théologie et de Philosophie* (Losanna, 1961), I

fico » (p. 94). Abbiamo riflettuto su questa critica e, a conti fatti, non crediamo che sia giustificata; perché appunto non si tratta di nozioni « molto disparate » e, con le buone o con le cattive, il loro confronto s'impone.

Certo, le nozioni d'una scuola, avvicinate a quella dell'altra, e subendo per questo l'azione del loro campo di forze, saranno poco o tanto modificate. Se questo è perdere qualcosa del loro « contenuto specifico », è un accidente inerente all'operazione. Ogni nozione scientifica è chiamata, da progresso e confronto, a modificare il proprio contenuto specifico. È certo che, posti nella prospettiva sintetica che abbiamo concepito, sia gli archetipi junghiani, sia le nozioni freudiane, non si presentano più esattamente come in ognuno dei due sistemi presi isolatamente. Bisognava per questo ribattezzarli con un nome nuovo, inventato da noi? Ci sarebbe stato, forse di maggior gloria. Ma questo sì che sarebbe stato aumentare la confusione!

Psicologia gerarchica e valori.

Noi crediamo che Freud e Jung abbiano veramente contribuito, con materiali differenti e in linguaggi differenti, alla costruzione d'uno stesso edificio, che cominciamo a vedere delinearci e che tocca a noi abbracciare infine come un tutto. Si tratta d'una psicologia nuova, che noi chiameremo **psicologia delle istanze**.

Presenta il carattere notevole d'essere **gerarchica**, cioè di descrivere la psiche come costituita d'una serie di strutture sovrapposte che segnano le tappe d'una evoluzione.

Questi gradi appaiono per la prima volta in Freud con le fasi della libido. Le istanze freudiane completano e ampliano la costruzione. Il processo d'individuazione la perfeziona. Questo è l'argomento che interessa maggiormente Jung negli ultimi venti anni della sua carriera. Se nello stesso tempo egli esplora con sempre maggior passione il simbolismo

dell'alchimia, è perché crede di riconoscervi un'altra espressione di quel processo che è venuto scoprendo attraverso il cammino della sua esperienza clinica. Ora, la « grande opera » che persegue l'alchimia si pone come un'ascensione per gradi, **gradus** (25) che d'altra parte rinvia ad altri simili sistemi antichissimi — lo sciamanismo con la sua ascensione dell'albero, i sefirot della cabala, definiti anch'essi gradus. Tutto il pensiero e tutta la pratica alchimistica sono dominati da un **gradualismo** esplicito: «

(25) Cf. l'illustrazione della montagna degli adepti con i suoi sette gradi, in *Psicologia e Alchimia*.

Die gradatio ist eine alchemistische operatio ». L'alchimia descrive fin nei più minuti particolari, e con delle « corrispondenze » immaginose e colorite, le tappe che si succedono lungo l'operazione che essa dirige. Così si passa dall'oscura **nigredo** alla variopinta **cauda pavonis**, di là **all'albedo**, il cui candore è affine alla luna, poi alla **rubedo**, di cui la porpora viene assimilata al sole.

(26) La psicologia di Pierre Janet — ed anche quella di Ribot — erano già in questo senso esplicitamente gerarchiche.

Pur se partecipe di questa cangiante iconografia e di questa affascinante « esplorazione ai confini » enigmatici dell'alchimia, l'idea fondamentale risiede e si parte da una psicologia gerarchica. È vero, in un certo senso, una gerarchia è implicitamente data già nelle fasi della libido, ma lì riguarda un'evoluzione puramente biologica, come quella dei centri che si ripartiscono dal midollo all'encefalo (26). È chiaro che Jung, senza aver mai ripudiato il punto di partenza biologico della sua psicologia, ci ha a poco a poco portati in un clima tutto diverso dove la gerarchia diventa sempre più una ripartizione di valori. È opportuno ricordare qui che uno dei più illustri discepoli di Freud, Charles Odier, s'è trovato costretto, ad un dato momento, ad introdurre nell'edificio del suo maestro la nozione di **valore** al di sopra di quella di **funzione**. Egli si sforza di distinguere accuratamente i due piani, le « due fonti » (27). Jung, secondo il suo stile, distingue meno. Il valore, in lui, appare sempre più implicito nella funzione stessa. D'altronde, la « funzione sentimento », secondo la sua definizione, emette giudizi che toccano il valore; e così conviene far posto a quest'ultimo nella semplice « descrizione dell'oggetto » (28).

(27) Charles Odier, *Les deux sources, consciente et inconsciente, de la vie morale* (La Baconnière, Neuchâtel; 1943).

(28) Da *aber Bewertung*,

iSchätzung, usw., als Gefühlsfunktion für die Psychologie doch in Betracht fällt, so muss der Wert in Berücksichtigung gezogen werden. Das geschieht dadurch, dass er als Aus-sagen oder Urteil mit in die Beschreibung des Gegenstandes aufgenommen wird. Si trova in Mysterium Conjunctionis.

Se consideriamo in questa prospettiva il « processo d'individuazione », noi vediamo che, attraverso la ripartizione degli archetipi successivi che incontra, esso è come una **liberazione progressiva del Sé**, nella quale culmina, e alla quale si aggancia il più alto coefficiente di valore, il Sé, quella

personalità allargata (**umfänglichere**) che **si manifesta gradualmente (stufenweise)** nel corso dello sviluppo e prende l'io alle sue dipendenze.

Si dirà che introdurre così, accanto al giudizio di fatto, il giudizio di valore, significa mescolare indebitamente scienza e filosofia? Jung ci risponderà sempre, non si stancherà di risponderci, come diceva poco fa, che « il valore ha il suo posto nella semplice descrizione dell'oggetto » e che l'empirismo, o la fenomenologia, non ha il diritto d'escluderlo dal dato. Ci ripete che intende presentare esclusivamente dei fenomeni. Ma non può impedirci d'altra parte di considerare il Sé come un « concetto limite » assimilabile al noumeno di Kant (29).

Una filosofia implicita.

(29) Di questa implicazione come di questa liberazione, Jung trova dei simboli eloquenti lungo tutto il processo alchemico: un'anima, un valore, una presenza divina, è rinchiusa nella materia, e tutto il senso dell'« operazione » è di estrarla. di « salvarla ». Anche la « pietra » (lapis) che è l'oggetto finale di tutta la ricerca si presenta come deus absconditus in materia.

In effetti tocchiamo un limite, è inutile nasconderselo. Le considerazioni precedenti sui valori e sulla loro ripartizione ci riportano, per un'altra via, all'ambiguità e al disagio evocati a proposito delle « esplorazioni ai confini » e della collusione tra psicologia e religione.

(30) La psychologie de l'inconscient et l'esprit français. in K. P., p. 412.

« La psicologia di Jung contiene implicitamente una filosofia », scrive Yves Le Lay (30). E fa quest'osservazione a proposito del numero uno dei primi passi originali del pensiero di Jung — l'allargamento del concetto di libido, che avvicina quest'ultima allo slancio vitale di Bergson —. Ma quanto più giustificata ancora sarebbe questa osservazione dai lavori e dalle speculazioni del «secondo Jung»! Ciononostante il maestro continua a negare d'essere filosofo e soprattutto metafisico...

Intendiamoci. Certamente vi è in Jung una filosofia implicita. Ma essa presenta questo carattere particolare: non si tratta tanto dell'invenzione d'una filosofia personale, d'un sistema tra i sistemi, ma piuttosto della **scoperta** d'una filosofia implicitamente inscritta nell'inconscio collettivo. È la filosofia implicita da lui decifrata più che la **sua** filosofia implicita (31).

È l'argomento che abbiamo sviluppato in una comunicazione al primo Congresso internazionale di psicologia analitica (32).

Abbiamo potuto concludere, da un lato, che Jung è autorizzato a sostenere che la sua psicologia non è una filosofia camuffata, perché descrive in modo puro e semplice un vissuto umano. Ma, d'altra parte, una certa filosofia, espressa o no, fa parte di quel vissuto. È possibile sperare che le esplorazioni, proseguendo, permetteranno di mettere sempre meglio in risalto la fisionomia di questa filosofia implicita che prende forma nell'intimo dello spirito umano.

Qui tuttavia l'ambiguità ci spinge più avanti. Sarà sempre un po' dello stesso ordine di quella che noi chiamavamo in causa già a proposito della « participation mystique ». Questa filosofia spontanea è infatti un comportamento dello spirito umano; una cosa è costatarlo, ma dare la nostra adesione, sostenere vera questa filosofia, non è tutt'altra cosa? Ci si sottrae al dilemma con una posizione insieme biologica, in senso largo, e pragmatistica: ogni comportamento della specie, allo stesso titolo d'ogni organo, è un dispositivo d'adattamento inscritto nella sostanza vivente. Una filosofia che è un comportamento, e per così dire un organo dell'anima (**Organismus der Seele**, diceva Heyer), è necessariamente vera in quanto risposta adattata ad un dato costante. Così, il vecchio argomento apparentemente ozioso e logoro del **consensus gentium** riprenderebbe vigore e diventerebbe più profondo (33). L'essergli accaduto di ricorrere a questo « consenso universale » ha fatto passare Jung per « conservatore » e « reazionario»; ma ciò significa comprendere molto male

(31) E di cui si potrebbe trovare nel Vaso d'Oro di Hoffman una bella rappresentazione poetica: quei geroglifici tracciati dalla mano della natura stessa sulla « tavola di smeraldo », quella pergamena che non è altro che una foglia di palma e che il vecchio archivista da da copiare allo studente Anselmo. Idea, nota Aniela Jaffé, d'una rivelazione «avvolta nella natura» che ha molto impegnato i romantici tedeschi.

(32) De quelques couples : d'opposés ou d'une philosophie implicite, in Action et Pensée, t. XXXIV. n. 3-1 4, Ginevra, 1958.

(33) Cf. lo sviluppo «verità del sangue » Allontanarsene « conduce all'agitazione nevrotica che| conosciamo oggi... L'agitazione genera l'assurdità... » ecc.

in quale spirito vi ricorre. Egli non è più conservatore della natura stessa. « L'archetipo, dice, è la natura allo stato primitivo ».

La posizione di Jung, che postula sotto il nome d'archetipo una « natura umana », è una posizione inerte? Domandiamoci piuttosto se la conoscenza della filosofia implicita non permetterebbe di circoscrivere, con armi di cui non disponevano nè Kant nè Husserl. le « forme a priori » e i « prolegomeni » di ogni filosofia esplicitata e, al limite, di liberare la prospettiva d'una « filosofia come scienza ». quella stessa che ambiva Husserl. Così l'ambiguità sarebbe definitivamente rimossa. Da questo momento in poi, la predominanza di « coppie d'opposti » nelle esplorazioni sottolineerebbe, probabilmente, il carattere **dialettico** di ogni filosofia implicita. Ora, la dialettica non è né inerte né conservatrice. È un dialogo che va avanti.

Ecco in quale senso, strettamente limitato, e tuttavia ricco di promesse, è corretto assegnare un compito filosofico alla psicologia inaugurata da Jung.

Certo, si può sempre obiettare che non esiste un « dato costante ». C'è anche chi, ai giorni nostri, è tanto insofferente della stabilità da negare che esista una « natura umana ». anzi, una « natura » tout court. Questo concetto è denunciato come una « reificazione » altrimenti detto « astrazione realizzata ». È questa, a ben vedere, la conclusione estrema ed eccessiva a cui arrivava un movimento di pensiero che procede dalla scoperta dell'evoluzione.

Dopo aver riconosciuto la **natura evoluta**, si è finito per sottolineare il secondo termine a detrimento del primo che questo ne è stato interamente offuscato. La filosofia scolastica direbbe, e non senza ragione, che si arriva a parlare così di un accidente senza sostanza. È vero che un'altra filosofia negherà anche la sostanza. Ma questi dibattiti non portano lontano. Il vecchio Eraclito già sapeva che « tutto passa ». Anche Jung sa che tutto si trasforma e che quindi la filosofia implicita deve essere sempre riveduta. Ma d'altra parte egli conserva, con quella terrena

solidità che gli conosciamo, un fortissimo senso di quel che, dopotutto, resta, e la scoperta degli archetipi era proprio fatta per rafforzarlo in questo sentimento (34). Del resto, non bisogna pensare che cada in una qualunque mistica della natura reputata infallibile. Egli dichiara esplicitamente che il processo d'individuazione è **opus contra naturarum** (35).

Aggiunge — **ultima verba** — che:

Nei mondo delle apparenze, vale la legge del πανταρει, dell'universale passaggio, e sembra che tutto quel che o vero si trasformi, e che solo ciò che si trasforma rimanga vero. Tutto invecchia ed ha bisogno di metamorfosi e di rinnovamento.

(34) Cf. le nostre Remarques sur les Archétypes, negli Atti dell'XI Congresso delle Società di Filosofia di lingua francese, Aix-en-Provence, PUF, '61. Il tema del congresso era esattamente La natura u-mana.

(35) O almeno: homo additus naturae. Si pensi ancora una volta a quel motto, ch'egli predilige, dell'arte degli alchimisti:
« Quod natura reliquit imperfectum, ars perficit ».

Trascendere il dualismo.

Che non ci si sbagli. Si potrebbe credere in effetti che l'importanza che accorda alle coppie d'opposti, alla bipolarità dovrebbe condurre Jung ad una posizione radicalmente dualistica. Ciò significherebbe dimenticare la **dialettica degli opposti**, il loro mettersi costantemente in rapporto. Vedremo qui appresso che il pensiero di Jung, dopo aver stabilito il dualismo, tende, ovunque appaia, a trascenderlo. 1) Abbiamo già dimostrato che l'opposizione classica del **soggetto e dell'oggetto** perde in Jung molto del suo vigore; e questo ammorbidimento contraddistingue sia la sua pratica quotidiana che le sue speculazioni sulla religione, per es. la **Risposta a Giobbe**.

Rinviamo a questo proposito al pregnante lavoro di A. de Waelhens, **Phénoménologie et Psychanalyse**. L'autore vi dimostra in particolare che i filosofi e gli psicologi del periodo classico erano vittime d'un « ostinato pregiudizio » che li spingeva a « identificare il soggetto al soggetto **connaissant** ». Da allora, la conoscenza è stata concepita come uno sguardo posato su uno spettacolo, lo spettacolo di se stesso. Per Spinoza — filosofo classico — « la conoscenza libera ».

Abbiamo detto poco fa che in Jung la parte affidata

alla funzione sentimento ed ai giudizi di valore che ne derivano (36), modifica al situazione, che la sua psicologia è una psicologia impegnata (che « si compromette »).

(36) È forse il momento di comprendere meglio una terminologia di primo acchito choccante: alle due funzioni « irrazionali » (sensazione e intuizione), Jung oppone il pensiero e il sentimento, uniti sotto il termine di funzioni razionali. Non ci si può impedire di storcere il naso davanti a questo carattere « razionale » attribuito al « sentimento ». Certo, bisogna considerare che in tedesco il riferimento al latino ratio (che significa tanto rapporto quanto ragione) non ha le risonanze del francese rationnel. Tuttavia, questa terminologia ha una portata filosofica: resta vero che per Jung il sentimento è fonte di giudizi (giudizi di valore). Così per lui la distanza diminuisce tra il pensiero e... il resto; il ponte si forma tra l'occhio e lo spettacolo.

Abbiamo rilevato che Jung usa spesso il termine di **fenomenologia** per dire semplicemente **empirismo**. Ma un'autorità incontestata come A. de Waelhens non ha alcuna difficoltà ad ammettere che alla base di tutta quanta la psicanalisi c'è una vera e propria **intenzione fenomenologica**:

... Quando il fenomenologo ripete che la realtà e l'essere umano arrivano a se stessi l'una mediante l'altro e Cuna nell'altro, sostiene che solo esercitando (senza che gli sia permesso di non farlo) il suo rapporto con le cose l'uomo è se stesso, è un « sé »... Da mezzo secolo, tutte le scienze morali e particolarmente la filosofia (quella, almeno, di cui noi parliamo qui) fanno uno sforzo vigoroso al fine di distruggere il classico dualismo che dilania l'uomo in una coscienza puramente intellettuale e un organismo semplicemente animale, anzi semplicemente meccanico... Costatiamo che questa è la missione che s'è assegnata anche la psicanalisi. Indubbiamente l'ha formulata — almeno all'origine — servandosi d'un vocabolario poco adeguato, perché tratto da una situazione della scienza che essa intendeva per l'appunto superare.

Da questo punto di vista, è chiaro che da Freud a Jung l'« intenzione fenomenologica » s'è manifestata maggiormente e che il vocabolario, nel secondo, è divenuto in questo senso più « adeguato ». Resta però il fatto che anche in questo senso Jung « trascina il mezzo secolo con sé », che non rinnega le basi biologiche dei suoi inizi. Bisogna dolersene? Questo non è piuttosto un ormeggio che gli impedisce di staccarsi da terra e di correre il rischio di non essere più che « linguaggio »?

(37) « Bewältigung des Dualismus vom Physischen und Geistigen », dice Seifert, p. 173.

2) Questa prospettiva, che non oppone più il soggetto e l'oggetto secondo il modo classico, nello stesso tempo mette fortemente in questione il dualismo ontologico cartesiano che oppone **spirito e materia** (37).

L'« Anima » viene restaurata al suo posto: **Wirksamkeit der Seele** (38). Ma quest'anima è pensata

sempre come solidamente incarnata: **Organismus der Seele**. Quest'organismo dell'anima è solidale con l'organismo tout court, e non con il solo cervello, ma con l'organismo intero. Possiamo parlare di uno « psichismo spinale », quello stesso che nel mito appare rappresentato dal serpente. Qui ritroviamo la gerarchia, concezione che, molto più del dualismo tradizionale, è una forma che si presta a contenere tutta la psicosomatica dei nostri giorni. Non è certamente una concezione nuova; è piuttosto un ritorno a una tradizione di buon senso: « Sì, il mio corpo sono io stesso ». E viene in mente che Jung amava raccontare quella leggenda di stile paesano secondo la quale sant'Antonio non poteva essere veramente salvato se non lo era anche il suo porco, se non saliva al cielo con lui (Questo si chiama. in linguaggio più raffinato, la resurrezione della carne).

Gli archetipi sono stati pensati da Jung fin dall'inizio come trascendenti la coscienza. Rappresentati a questa con numerose immagini, rimangono in se stessi inconsci. Ma l'inconscio è puramente psichico? Quando Jung nelle sue osservazioni sulla sincronicità (tra fatto psichico e fisico senza relazione causale) crede di vedere questa dominata dagli archetipi, si domanda se questi ultimi non appartengano ad una trascendenza più radicale, dove si delineerebbe una specie di denominatore comune tra la materia e lo spirito. Tutto quel che Jung porta avanti in questo campo è certamente incompiuto, provvisorio, e a volte precario. È difficile prevedere attualmente dove porteranno queste inquietanti speculazioni su una sincronicità che verrebbe a dare il cambio ad una causalità deficiente. È certo che esse ci invitano a superare, in ultima analisi, l'opposizione dello spirito e della materia, come la dualità dello spazio e del tempo (39).

3) Un dualismo, però, che la prudenza di Jung sembra mantenere con ostinazione, è il dualismo kantiano del noumeno e del fenomeno. D'altronde, qui non si tratta più, come per Cartesio, d'un dualismo a livello dell'essere ma a livello della conoscenza.

(38) Laddove, dice simpaticamente, lo spirito moderno si degnava d'accordare all'anima, tuffai più, una realtà un poco meno consistente di quella d'una sostanza gassosa.

(39) Ed a raggiungere la regione dove — incoraggiato dal dialogo con il fisico Pauli — pensa che la fisica moderna e psicologia complessa potrebbero congiungersi.

E Jung lo professa da un punto di vista metodologico, così come gli è stato trasmesso da Flournoy, sotto forma del principio di «esclusione della trascendenza ». Ma è qui che il suo fare, cessa sempre più d'essere in accordo con il suo dire. Egli è superato dalla propria scoperta che tende giustamente a colmare l'abisso aperto dallo scabro pensiero kantiano (40). Jung vede il **Sé** come **noumeno**; **ma** questo noumeno, questo concetto limite, cessa d'essere radicalmente inaccessibile all'esperienza, poiché esiste una « fenomenologia propria del Sé » che non è altro che il « processo d'individuazione ». Anche qui, volenti o nolenti, passiamo da una visione dualista a una visione gradualista.

(40) Abbiamo sviluppato questo punto in *Découverte de la Personne* 2° edizione, p. 200.

Questa piuttosto precederebbe — come abbiamo indicato altrove (41) — concezioni filosofiche quali la «contingenza» di Boutroux, le « régions d'être » « émergeant » le une dalle altre, secondo Husserl, l'universo di Blondel, disposto per **gradus debitos**.

(41) In *De Hinstinct a l'esprit*, Conclusion, e in *Introduction a une Psychologie des instances*, op. cit..

Audacia e prudenza.

Nelle sue indagini sugli oggetti più eminenti della ricerca umana, Jung continua a dar prova dell'intrepidezza che è stata sempre e dovunque sua propria. La sua audacia è grande ed egli non teme, neanche qui, di comprometersi e di screditarsi agli occhi d'alcuni, d'« aggravare la sua posizione » (e lo sa bene e lo dice col suo solito umorismo) fornendo prove ai difensori dell'irrazionale, interessandosi alla parapsicologia, all'alchimia, alla gnosi, alla mistica — e di quell'interesse che non è da dilettante ma che « partecipa » (42). Il semplice fatto d'accordare una funzione così importante alla religione — a tutte le religioni (43) — non è per farlo ben vedere negli ambienti scienziati penetrati di positivismo. In verità, egli dispone al loro indirizzo di armi inquietanti, perché sono prese dal loro arsenale: così, fondandosi sulle scoperte dell'etnografia, su quell'esplorazione della mentalità primitiva in cui eccelle, egli si domanda se la fobia razionalista delle superstizioni, se la recente interpretazione materialista del

(42) Riguardo l'alchimia si può, a titolo di contrasto e come esempio d'un interesse dilettante e che non partecipa, paragonare ai lavori di Jung la graziosa fantasia che Anatole France ha tratto dagli stessi libri di magia: *La Rôtisserie de la Reine Pédauque*.

(43) Si pensi alla potente immagine di questa pista tracciata fin dall'origine,

mondo, non siano dei derivati di quella magia primitiva che mediante i suoi gesti apotropaici e protettivi esprime semplicemente « la paura degli spiriti ». Ecco che il pensiero razionalista e materialista, e la sua pretesa d'obiettività, vengono singolarmente relativizzati.

Ma, d'altra parte, Jung non rinuncia a questo relativismo di fondo quando abborda, senza timore per quanto lo riguarda, il mondo spirituale. Abbiamo parlato dell'insistenza con cui rifiuta di pronunciarsi sulla realtà ultima nascosta dalle « esperienze » attraverso le quali si muove con disinvoltura, le immagini « numinose » e affascinanti che ci invita a prendere — o a riprendere — sul serio. E qui sono i difensori della religione che corrono il rischio di apparire provocati.

All'inizio, l'esclusione della trascendenza (44) è per lui solo un principio di metodo che riserva il trascendente: questo, dice, non è di sua competenza. Il che sottintende che può essere di competenza di qualche altro, che può essere raggiunto da qualche altro approccio (quello del filosofo, del teologo). In seguito, il suo relativismo s'imbaldanzisce; lascia intendere che il campo metafisico nega la ragione umana come tale e che onestamente non possiamo dir niente (45). La parte riservata resta però sotto questa forma: « a meno che la fede non intervenga », la qual cosa riguarda la « grazia divina ». Ma qui è troppo chiaro che persiste l'ambiguità già da tempo rilevata. Perché infine, si opinerà facilmente — o forse troppo logicamente — delle due l'una: o lo scienziato è un credente, e mediante questa formula, alla quale aderisce pienamente, ci rida in blocco quel che ci ha sempre negato in dettaglio lungo il cammino della sua ricerca; o non crede, e allora la formula si svuota di buona parte del suo senso e rischia d'essere intesa come semplicemente scettica, o ironica, o diplomatica, o cortese. Jung, però, non dice di più. E il credente resta con la fame.

Denis Saurat (46) gli spiega che gli è stato dato più di quanto gli spettasse e considera un merito di

di questa « via sancta di cui tutte le religioni sono le pietre miliari ».

(44) principio che affermerà fino alla fine.

(45) « L'inaccessibile campo metafisico, sul quale, come ognuno sa (bekanntlich), non può essere enunciato assolutamente niente di dimostrabile ».

(46) Molto conosciuto specialmente per un notevole

favore su La religion de Victor Hugo.

(46b) Rôle historique et avenir des idées de Jung. Si trova in Le Disque Vert 1955.

Jung unire la prudenza ad altrettanta audacia. Richiamiamo l'attenzione su queste pagine profondamente meditate:

Da due o tre secoli c'è uno stato di lotta tra la religione e le scienze sperimentali. Questo stato di lotta arriva a un punto culminante nella psicologia di Freud che respinge deliberatamente la realtà di ogni idea religiosa, e la validità in sé di ogni esperienza religiosa. Jung ha risolto il problema e soppresso la dicotomia. Non ha certamente ristabilito la « religione » o provato la validità d'una qualunque concezione religiosa. Ha stabilito la validità del punto di vista religioso per il metodo scientifico, vale a dire l'osservazione clinica applicata allo studio dell'anima. Così ha realizzato il massimo della sintesi necessaria tra il sapere scientifico e la religione. Il valore speciale di questo ritorno alla religione in sé consiste in questo: in nessun momento e su nessun punto Jung vuole operare questo ritorno;

se ne difende costantemente, si protegge con tutta la sua intelligenza contro una forza che potrebbe venirgli sia dalla sua intelligenza, sia dai suoi desideri consci e inconsci... il valore scientifico di Jung dunque consiste innanzitutto nel suo distacco. Egli non ha voluto provare niente, ha sempre voluto scoprire, e lui stesso ha segnato, meglio di quanto potesse farlo un critico, i limiti delle sue possibilità di scoperta. Ha anche effettuato una rivalutazione generale delle idee religiose che si può considerare definitiva.

Rivalutazione è la parola giusta. Perché si tratta di valore e non di dottrina.

Fino alla fine (fino all'ultima pagina dei suoi **Ricordi**) Jung sosterrà l'impossibilità per la ragione umana di affermare qualcosa della realtà metafisica — qui si tratta principalmente dell'esistenza al di là della morte — ma si augura che l'uomo stia con l'orecchio teso alle suggestioni dell'inconscio su questa realtà (47). Sapendo che queste suggestioni appartengono all'ordine del mito e devono essere ritenute tali. Sarebbe fallace prenderle alla lettera ma privarsene vuoi dire impoverirsi:

(47) Nello stesso spirito, lo psicanalista francese René Allendy, l'ultima volta che lo vidi (era durante la guerra; aveva ottenuto un visto per la Svizzera in occasione del centenario di Paracelso), mi confidò la sua idea, o il suo sogno, di scrivere un giorno un libro su « Quel che l'inconscio sa della morte ». La morte venne prima ch'egli scrivesse il libro.

Là dove manca il mondo intermedio (**Zwischenweit**) della fantasia mitica, lo spirito corre il rischio di sclerotizzarsi nel dottrinarismo (**Von Erstarrung Im Doktrinarismus**).

Questo mondo intermedio, in cui è difficile ma prezioso conservare l'equilibrio, non lo conosciamo già dalle speculazioni su Giobbe? Non è, ancora una

volta, il mondo dell'esse **in anima?** (48) Riguardo il cristianesimo, Jung, ancora ambiguo, talvolta sottolinea il significato universale dell'archetipo del Cristo, identico **all'Anthropos** (49), l'uomo per eccellenza dell'alchimia e della gnosi; altre volte sembra considerare senza battere ciglio — specialmente in **Alon**, 1951 — che l'era cristiana potrebbe, dopo duemila anni, giungere alla fine.

D'altronde, più recentemente, in quel saggio **Presente e futuro**, che si può dire testamentario, egli si esprime così:

Sono persuaso che non è il cristianesimo ad essere sorpassato ma soltanto la concezione che se n'è avuta finora e l'interpretazione che se n'è data, interpretazione che, di fronte al mondo attuale, deve essere riveduta. Il simbolo cristiano è un'entità vivente che porta in sé i germi di nuovi sviluppi. Potrà nuovamente sbocciare alla sola condizione che gli uomini possano decidersi a riflettere di nuovo, e in modo più approfondito, su quelli che sono i presupposti cristiani.

Abbiamo sentito parlare Jung dell'« errore ingenuo dell'ateismo »; ma gli capita anche di dare una specie di adesione alla parola di Nietzsche sulla « morte di Dio ». Di quale Dio si tratta sia qua che là? Evidentemente non del Dio ontologico (perché queste due proposizioni sarebbero contraddittorie); ma sempre — ce l'ha ripetuto spesso — del Dio psicologico:

ai suoi occhi è un **fatto psicologico** innegabile che la nostra epoca vive in uno **stato** di « morte di Dio ». Ciò si accampa nel divenire umano ed è tutt' altra cosa d'una dichiarazione astratta di ateismo (50). Ma è nell'ordine dell'archetipo che il Dio morto resuscita — sebbene si faccia fatica a riconoscerlo sotto la sua nuova incarnazione. (Così i furbi, in Spitteler, non hanno saputo riconoscere il gioiello di Pandora). Anche se le forme religiose del passato dovessero essere definitivamente abbandonate in quanto superate, bisognerebbe stare attenti, come avverte un gustoso detto tedesco che Jung ama citare, a « non gettare il bambino con l'acqua del bagno ». Il bambino, è il **valore** immortale.

La religione è una relazione con il più alto e più forte valore.

(48) Queste osserva sulla funzione sempre va del mito fanno pensi alla « fonction tabulatrice H di Bergson. Ciò s'avvicina anche alla posizione di un pensatore che abbiamo già incontrato, Han Ryner, che è egli stesso — nella linea di Fiatone — un creatore di miti che sai quel che fa. Certo, è arrivato a questo punto per vie del tutto diverse dai quelle di Jung e seguendo il suo genio personale. (È vero che fu uno dei primi francesi attenti alla psicanalisi ed uno dei più appassionati osservatori del sogno).

Pratica il passo che apre i suoi Voyages de Psychodore: «HOI bussato alle porte del mistero ed ho sentito lo strano rumore di pieno che danno ». Non vuole affermare intellettualmente niente di quel che è al di là delle porte; ma sul rumore sentito sogna, e ne fa dei miti.

(49) Saurat, Le disquevert, p. 225. E d'altra parte Jung, M. C. t. I, p. H 236; M. C. t. II, p. 188.

(50) Nietzsche non è il solo nella seconda metà del XIX secolo (l'epoca positivista) a proclamare che « Dio è morto ». Sarebbe il caso di studiare da questa angolazione il pessimismo dei poeti parnassiani. Cf. in Melancholia d'Henri Cazalis (alias Jean Lahor). Lemerre, Parigi, 1878, Il poema I morti:

E Mosè socchiuse gli occhi, e nel nero, / Davanti a lui d'improvviso un angelo orribile a vedersi / Apparve, e Mosè senti l'angelo dire: / «Dio non è più, il niente è re del suo impero. / Sveglia dunque i tuoi morti che non hai potuto salvare. » / Tacì, gridò Mosè, e lasciò sognare! ».

È chiaro che queste formule esistenziali e dram-

matiche: « Dio non è più, Dio è morto » non sono equivalenti alla formula ontologica e freddamente logica: « Dio non è ». Restituiamo la parola a Jung:

« Nietzsche non era ateo, ma il suo Dio era morto ».

Sempre ambiguità, certo. Alcuni tuttavia penseranno, non senza ragione, che quando si è detto « valore » si è fatto, **volens nolens**, il passo metafisico. E Denis Saurat, dopo le righe che abbiamo letto, aggiunge subito:

Ma è legittimo domandarsi se le conseguenze delle scoperte di Jung non andranno più lontano di quanto Jung stesso dice. Ha senza alcun dubbio ragione a non avventurarsi più lontano poiché le sue tesi scientifiche sarebbero soggette a cauzione appena dessero l'impressione di testimoniare per una qualunque teologia. Egli dunque rende il più grande servizio possibile a tutte le teologie e, se si vuole, alla teologia in sé (ammesso che questa espressione corrisponda a qualche cosa), perché mette a loro disposizione un metodo di cui ogni pensatore potrà servirsi, senza che la validità delle tesi junghiana sia compromessa.

In realtà, Jung resta fedele alla massima incisa sulla porta della sua casa: **Vocatus atque non vocatus Deus aderit**. Rifiuta di scegliere tra **vocatus e non vocatus**. Ma questo raro equilibrio d'audacia e di prudenza è tutto suo, e non potrebbe servire di regola per quelli che verranno dopo di lui. Gli è bastato costruire un'arca disponibile per ogni futura avventura dello spirito umano, e per la negazione come per l'affermazione, ma che ad ogni modo salvaguarda i valori essenziali.

Ora si vede meglio in che senso è « conservatore ». Dicevamo: conservatore come la natura. Conviene piuttosto dire: conservatore come Noè? Conservare, in questo senso, è **preservare**: preservare i germi dell'avvenire. Niente sarebbe più ingiusto che accusarlo d'immobilismo. Anche qui realizza una **coincidentia oppositorum**.

Abbiamo parlato del disagio che deriverà, per gran parte dei lettori, da questa posizione intermedia dell'esse **in anima**. Il credente storcerà sempre il naso quando vedrà Jung scrivere Dio tra virgolette. Ciò tuttavia non vuoi dire che questo: « **l'esperienza che noi chiamiamo Dio** e sul suo trascendente la nostra scienza non può dire niente; ma questa stessa scienza deve riconoscere che è un'esperienza di prima importanza ». In breve, diremmo, a rischio di

dare l'impressione di giocare sulle parole, che **mettere Dio tra virgolette o precisamente quel che permette a Jung di non metterlo tra parentesi** — cosa a cui condurrebbe l'esclusione della trascendenza — intesa nel senso stretto del razionalismo agnostico o kantiano (51).

Ora, mettere tra parentesi, cosa praticata volentieri dal pensiero moderno dopo Kant, è una posizione instabile e precaria per lo spirito. Come abbiamo già scritto altrove, instaurata per una preoccupazione d'onestà intellettuale, essa finisce per mancare di franchezza. Anzi,

La rottura tra la fede e il sapere è un sintomo della dissociazione della coscienza che caratterizza il turbato stato mentale della nostra epoca. Tutto avviene come se due persone s'esprimessero su uno stesso dato, ciascuna con una prospettiva individuale e differente; o ancora come se una stessa persona descrivesse la propria esperienza mentre si trova in due stati d'animo differenti. Se sostituiamo la suddetta persona con la società moderna in generale, appare che quest'ultima soffre d'una dissociazione mentale, cioè d'una perturbazione nevrotica.

Da una parte, Jung vede bene che l'anima, prendendo coscienza di se stessa attraverso delle immagini, perviene ad una saggezza che è inscritta al fondo della sua propria struttura (52). Ma d'altra parte, per lui non si tratta assolutamente, com'è stato detto, d'accordare ai miti ed agli archetipi che li sottintendono, un credito senza riserva, un'obbedienza servile, come se fossero il condensato d'ogni saggezza. Si tratta ad ogni istante d'un **confronto — Auseinandersetzung** è una delle sue espressioni principali — tra questo inconscio millenario e la coscienza attuale. (**Auseinandersetzung** esprime più che confronto; vuoi dire propriamente: **spiegarsi con**). Un'altra delle sue espressioni più importanti è **Wandlung**: la trasformazione, la metamorfosi, una parola dove risuona l'eco dell'eterno « divenire ». del **Werden** dei filosofi germanici (53). La nave che governa è una potente e pesante imbarcazione, un Leviathan (54) che contiene nelle murate un immenso passato d'esperienza umana, più antica del-

(51) Egli stesso, nei suoi ultimi anni, espone in questi termini le sue ragioni a proposito delle virgolette:

« Scrivo " Dio " tra virgolette per indicare con ciò che intendo una rappresentazione antropomorfa, di cui la dinamica e la simbolica vengono trasmesse da quell'ambiente che è la psiche incosciente. Ma il fondamento di queste esperienze è sempre quel che la metafisica o la teologia umana chiamano Dio o gli Dei? Ecco quel che resterà oggetto d'un eterno punto interrogativo. Ma questa domanda in fondo è vana e comporta da se stessa la risposta, per la numinosità soggettivamente sconvolgente dell'avvenimento vissuto. Quel che un essere sente come ciò che esiste di più sicuro, di più immediato, porta con sé la sua evidenza ed ha solo da fare prove antropomorfe ».

(52) Cf. questa bella formulazione di Andre Bonnard su Socrate, che aiutava i suoi allievi « a dare alla luce quella saggezza che li abitava a loro insaputa » (La Civilisation grecque t. II, Guilde du Livre, Losanna, 1957).

(53) Gli piace seguire Paracelso quando questi espone la sua concezione della natura, rinnovata dall'antica, secondo la quale questa è « la metamorfosi

per eccellenza»: Die Natur enthält nicht nur einen Wandlungsprozess, sie ist die Wandlung selber » (Pa, p. 132). Al che si può agganciare questa conclusione tratta da Presente e Futuro: «Se l'apporto, il flusso della dinamica istintiva deve continuare a venire ad irrigare la nostra vita presente — cosa capitale perché si conservi la nostra esistenza — è tanto più necessario che elaboriamo e modifichiamo le forme archetipiche di cui possiamo disporre in rappresentazioni che corrispondono e s'armonizzano alle necessità dei tempi nuovi ».

(54) Leviathan, ci dice Jung, è, allo stesso titolo della balena, del lupo o del drago, un'immagine dell'inconscio.

l'uomo; è un mostro addormentato da cui salgono strani sogni; ma la prua è una punta fine che fiuta avidamente l'avvenire. E, attento ai sogni che salgono — che salgono di nuovo — ma con l'occhio fisso ad altri segni, il pilota veglia.

Trad. di PAOLA FRANCO

* Tratto da: L'oeuvre de Jung. Payot, Paris 1963.

Note sull'analisi dei sogni

La dimensione “soggettuale” del campo inconscio.

Cioncarlo Ventimiglia, Pisa

Desidero in queste brevi note mettere in luce, sotto forma di ipotesi di lavoro, alcune dimensioni del campo analitico (e in particolare una) che mi sembrano fondatamente rilevanti per intendere i rapporti tra l'opera di Freud e quella di Jung in tema di interpretazione dei sogni. Le conclusioni che trarrò da tale elaborazione mi serviranno in ultimo a proporre un possibile modo di intendere la problematica del sogno che poggi sulle categorie interpretative che avrò enucleato nel corso del lavoro.

È ben nota a tutti la speciale rilevanza attribuita sia da Freud che da Jung all'analisi del fenomeno onirico: la ragione di ciò è agevolmente collocata per entrambi nella circostanza particolare in cui il sogno trova la sua origine, vale a dire nel completo allentamento della vigilanza conscia che si verifica nello stato di sonno. Un tale massimo allentamento, si pensa, tende evidentemente a lasciare, più di qual-

siasi altro stato mentale della veglia, che i derivati inconsci emergano con minimi ostacoli al livello percettivo; per cui si può ben considerare il contenuto di tale emersione, il sogno, come « un frammento di attività psichica 'involontaria' » (1), ossia non sottoposto al controllo elaborativo cosciente, che, collocandosi a distanza tanto ravvicinata rispetto ai nuclei inconsci, può ricollegarsi più direttamente al loro senso. Ponendosi dal punto di vista del materiale che determina la composizione del sogno, dice Freud sinteticamente che « il sogno appare dunque come una reazione a tutto ciò che esiste contemporaneamente come attuale nella psiche addormentata » (2).

Forse sarebbe più esatto dire, a voler seguire l'ottica junghiana, che tale contenuto, il sogno, non è affatto un derivato di qualcosa di più nascosto che starebbe dietro di esso, e a cui solo inerirebbe il vero significato latente; ma piuttosto che la cosiddetta facciata o contenuto onirico manifesto altro non è che l'unica forma possibile di manifestazione dell'inconscio in quelle condizioni, un testo che a prima vista appare incomprensibile, e rispetto al quale non si tratta tanto di cercare di risalire a qualcosa che si nasconde intenzionalmente, quanto piuttosto di imparare semplicemente a leggere cosa intende dire l'inconscio intorno a certi contenuti (3). Tali affermazioni di Jung si appuntano polemicamente contro la netta svalutazione operata da Freud nei confronti del contenuto manifesto del sogno, la cui rilevanza sarebbe del tutto abolita dopo aver scoperto e sostituito ad esso i pensieri latenti. In realtà, sembra che Freud abbia veramente messo da parte, una volta puntata l'attenzione sul contenuto latente, quelli che sono i problemi posti dalla composizione peculiare di ogni sogno in quanto costruzione che si offre direttamente alla percezione. Quando Jung dice a proposito del sogno che « se rappresenta qualcosa sotto un aspetto negativo, non c'è motivo di ritenere che intenda invece qualcosa di positivo » (4), si riferisce evidentemente a quella che chiama la facciata del sogno. Lo stesso può

(1) C. G. Jung, L'essenza dei sogni, in *La dimensione psichica*. Boringhieri, Torino 1972, p. 47.

(2) S. Freud, L'interpretazione dei sogni. Boringhieri, Torino 1973, p.219.

(3) C. G. Jung, L'applicabilità pratica dell'analisi dei sogni, in *Realtà dell'anima*. Boringhieri, Torino 1970. p. 66.

(4) C. G. Jung, *Psicologia dell'inconscio*. Boringhieri, Torino 1968, p. 161.

dirsi quando egli afferma che nell'analisi dei sogni non è tanto importante ricercare i complessi che stanno alla base dei sogni (per arrivare a questi basta prendere una qualsiasi parola e fare associazioni libere), quanto piuttosto vedere come il sogno ha elaborato il complesso (5).

(5) C. G. Jung, *Psicologia analitica, Le conferenze alla Clinica Tavistock*. Mondadori, Milano 1975, pp. 78 e 80.

A me pare che l'accentuazione da parte di Freud dell'importanza dei contenuti latenti trovi un suo preciso bilanciamento (accompagnato da una certa, anche se non assoluta, svalutazione dei punti di vista l'uno dell'altro) nel ricorrente richiamo di Jung a una più attenta considerazione del contenuto manifesto: e non è certo questa l'unica volta che sarebbe possibile fare di tali accostamenti.

Del resto lo stesso Freud riconobbe in seguito di aver sottovalutato l'importanza per la formazione del sogno delle 'fantasie'. in quanto strutture altamente complesse del materiale latente utilizzate nell'elaborazione secondaria (6), quarto dei fattori che contribuiscono alla costruzione del contenuto manifesto:

(6) S. Freud, *L'interpretazione dei sogni*, cit, pp. 447-449 e 450 n.

se esiste « una completa analogia del sogno notturno col sogno a occhi aperti » (7), il fatto che una fantasia, corrispondente al sogno ad occhi aperti, possa far parte dei pensieri latenti (8) e insieme venir usato direttamente per erigere la facciata del sogno, non può non inficiare l'unilateralità dell'atteggiamento interpretativo centrato sul contenuto latente come prevalente ed essenzialmente in opposizione rispetto al contenuto manifesto. Dice ancora

(7) *Ibidem*, p. 450 n.

(8) Cfr. S. Freud, *Introduzione alla psicoanalisi*. Boringhieri, Torino 1969, p. 110, sulle relazioni tra contenuto manifesto e pensieri latenti.

Freud che « dopo aver fatto coincidere per tanto tempo il sogno con il suo contenuto manifesto, ci si deve ora guardare anche dallo scambiare il sogno con i suoi pensieri latenti » (9); e sempre a proposito di tale equivoco, che fa dimenticare che l'essenziale del sogno è solo il lavoro onirico, come mediatore tra i pensieri latenti e il contenuto manifesto, aggiunge che egli fa di tali richiami « in segno di apprezzamento per la famigerata 'tendenza prospettica' del sogno » (10). Senza voler allargare una discussione che per quanto mi riguarda potrebbe essere decisa solo sulla base delle conclusioni del presente scritto, faccio notare che quel certo rilievo

(9) S. Freud, *L'interpretazione dei sogni*, cit, p. 524 n. 2.

(10) *Ibidem*, p. 460 n. 3.

dato alla tendenza prospettica del sogno ad altro non corrisponde che all'insistenza di Jung su ciò che il sogno 'fa' dei complessi, piuttosto che sui complessi in sé.

D'altronde, ciò che il sogno presenta come facciata o contenuto manifesto non può essere interpretato nel senso che il sogno indirizzi ammonimenti, ordini, suggerimenti ed altre simili manifestazioni intenzionali antropomorfe. Secondo Jung, il sogno in sé non esprime contenuti del genere, « è semplicemente un contenuto che raffigura se stesso, un puro e semplice dato di natura..... Siamo noi e noi soltanto, se siamo perspicaci e sappiamo interpretare rettamente i segni della natura, che ne traiamo un ammonimento» (11). Più in generale, Jung afferma che il sogno costituisce « una spontanea autorappresentazione in forma simbolica dell'effettivo stato dell'inconscio» (12). Comunque, il sogno resta per Freud « la via regia verso la conoscenza dell'inconscio » (13), e per Jung l'analisi dell'inconscio attraverso i sogni rappresenta il momento ultimo e definitivo della delucidazione dei processi psichici, di importanza superiore sia al metodo associativo considerato in sé e all'analisi dei sintomi, che all'analisi anamnestica (14). L'analisi del sogno risulta essere quindi uno strumento essenziale per la comprensione dei contenuti inconsci, e ciò perché, come si è detto, la sua costituzione è collegata nella maniera più diretta, e relativamente meno mediata, ai processi inconsci più profondi.

(11) C. G. Jung, *Psicologia dell'inconscio*, cit., p. 161.

(12) C. G. Jung. *General Aspect of Dream Psychology*, in *Coli. Works*, voi. 8, p. 263 e C. G. Jung, *L'io e l'inconscio*. Boringhieri, Torino 1967. p. 34.

(13) S. Freud, *L'interpretazione dei sogni*, cit., p. 549.

(14) C. G. Jung. *Psicologia analitica ed educazione*, citato in J. Jacobi, *La psicologia di C. G. Jung*. Boringhieri, Torino 1973. p. 92.

Ma vediamo ora, aspetto ben più importante, quale sia la rilevanza funzionale attribuita rispettivamente da Freud e da Jung al sogno.

Afferma Freud che l'essenza del sogno è l'appagamento (mascherato) di un desiderio (rimosso) (15), formula ricorrente in tutta la sua opera, completata in seguito, per tener conto della particolarità del sogno nella nevrosi traumatica, dicendo che il sogno è un 'tentativo' di appagamento di desiderio (16).

(15) S. Freud, *L'interpretazione dei sogni*, cit, p. 162.

(16) S. Freud, *Introduzio—*

ne alla psicoanalisi, cit., p. 440.

Secondo Freud, non un qualsiasi impulso di desiderio preconscious o attuale trova necessariamente realizzazione allucinatoria nel sogno (del resto non solo desideri preconscious, ma anche impulsi psichici irrisolti di altro tipo, come preoccupazioni, problemi irrisolti, eccessi d'impressioni, ecc., possono prolungarsi come resti diurni nel sonno): essi possono suscitare il sogno soltanto se riescono a ricollegarsi a qualche desiderio inconscio affine. Tale desiderio inconscio, il solo cui possa correttamente applicarsi la formula del sogno come realizzazione allucinatoria di un desiderio, deve per di più essere un desiderio infantile dell'individuo che sogna (17).

(17) S. Freud, *L'interpretazione dei sogni*, cit, p. 500-503.

Ponendo questo assioma, che nel sogno si trovi sempre realizzato allucinatoriamente un desiderio inconscio, Freud mi sembra faccia dunque un'affermazione assoluta che vorrei qui definire di tipo ' unidirezionale ' (senza connettere a questo termine, almeno per ora, alcun giudizio critico). Intendo con ciò dire che la sua teoria del sogno, quanto al contenuto latente ultimo rintracciabile in esso, affermerebbe l'esistenza di un unico tipo di contenuto dinamico, il desiderio inconscio derivante dall'Es sede delle pulsioni (secondo la terminologia della seconda topica), in genere di natura erotica ed egoistica. in ultima analisi sempre appartenente all'infanzia. Ricordo per inciso che nel sistema teorico elaborato nella ' Interpretazione dei sogni ', « chiamiamo desiderio codesta corrente all'interno dell'apparato [psichico], che parte dal dispiacere e mira al piacere» (18). Parlando di unidirezionalità voglio quindi significare il fatto che il desiderio inconscio, fenomeno eminentemente direzionale che tende a portare a realizzazione gli impulsi nascenti dal substrato istintuale, verrebbe visto come unico fattore dinamico veramente essenziale nella determinazione del sogno. Per riassumere, allora, si può sintetizzare il pensiero di Freud al riguardo dicendo che la funzione del sogno è quella di preservare lo stato di sonno, di salvaguardare il desiderio di dormire (19): a tal fine il lavoro onirico risolve in adatte rappresentazioni allucinatorie i pensieri latenti (traduce o interpreta, cioè,

(18) *Ibidem*, p. 541.

(19) *Ibidem*, p. 516 seg.

una prima volta gli elementi preconsce e attuali che disturbano il sonno) (20), ma ciò avviene con l'aiuto di un desiderio inconscio, per il cui appagamento il contenuto del sogno viene quindi rimodellato, ovvero deformato tenendo conto compromissoriamente del sistema censorio (21).

Al posto di tale dinamismo funzionale, che ho definito di tipo unidirezionale (vedremo in seguito i tentativi da parte di Freud di completare tale spiegazione del fenomeno onirico), Jung propone una concezione del sogno come estrinsecazione del meccanismo generale di autoregolazione della psiche. Estendendo il principio biologico dell'autoregolazione, che presiede al funzionamento dell'organismo fisico vivente, anche al sistema psichico, egli afferma che lo spostamento e l'accentuazione dei contenuti nel campo totale conscio-inconscio sono determinati da processi di equilibramento o rettifica. Ciò corrisponde a considerare la psiche come un campo dinamico fornito di un punto, o meglio zona, di equilibrio tra contenuti energetici opposti, il quale equilibrio è mantenuto in modo tendenzialmente automatico, per un dinamismo operativo legato al sistema psichico stesso, e non a fattori puramente esterni.

Da tale meccanismo di autoregolazione del campo psicologico considerato nella sua totalità, e quindi applicabile anche al fenomeno onirico. Jung fa discendere, come risultato dell'operare di esso, il carattere di 'compensazione' che certi contenuti psichici vengono ad assumere rispetto ad altri, in modo tale che la loro sintesi o interazione riconduca continuamente alla zona di equilibrio sopradetta. Egli concepisce « l'attività dell'inconscio come bilanciamento dell'unilateralità dell'atteggiamento generale generata dalla funzione cosciente » (22). Il concetto di compensazione è cioè sempre strettamente correlato a quello di differenziazione: la funzione, l'atteggiamento o più genericamente il contenuto maggiormente differenziato, ossia sviluppato, nell'area della coscienza tende per un processo selettivo ad escludere tutto ciò che ad esso è estraneo. Ciò genera una certa unilateralià, più o meno accentuata, della coscienza che,

(20) Si veda, ad esempio, ciò che Freud dice circa gli stimoli sensoriali esterni che intervengono durante il sonno: la psiche o non se ne occupa, o li nega attraverso il sogno, oppure « ne cerca quella interpretazione che presenta la sensazione attuale come una componente parziale di una situazione desiderata e compatibile col sonno » (L'interpretazione dei sogni, cit., p. 224), come avviene tipicamente nei sogni di comodità.

(21) «Quindi un sogno non è mai semplicemente un proposito, un ammonimento, ma sempre un proposito, ecc., tradotto nella forma arcaica di e-spressione con l'ausilio di un desiderio inconscio, e trasformato per appagare questo desiderio (S. Freud. Introduzione alla psicoanalisi, cit, p. 203).

(22) C. G. Jung. Tipi psicologici. Boringhieri, Torino 1969, p. 430.

superando certi limiti, deve essere corretta attraverso l'opposta accentuazione sul piano inconscio dei contenuti compensatori.

(23) Ibidem, p. 431.

« L'inconscio... fornisce nei sogni tutti quei contenuti che sono costellati in rapporto alla situazione cosciente, ma che sono stati inibiti ad opera della selezione attuata dalla coscienza » (23). Il principio della compensazione riassume molto bene la visione teorica generale della psiche come 'insieme' di contenuti in continua interazione reciproca, il cui dinamismo è determinato dai mutamenti di valenza di ciascuno di essi o dei complessi di contenuti, che provocano un gioco di reazioni (nello stesso senso o in senso inverso) nei contenuti connessi. Dice ancora Jung: « Esistono... tre possibilità. Se l'atteggiamento della coscienza verso la situazione vitale è in larga misura unilaterale, il sogno si situa all'estremità opposta. Se la coscienza ha un atteggiamento relativamente vicino al 'punto medio', il sogno si accontenta di varianti. Ma se l'atteggiamento della coscienza è 'corretto' (adeguato), il sogno coincide con la tendenza della coscienza e quindi la sottolinea, senza perdere però la sua caratteristica autonomia » (24).

(24) C. G. Jung, L'essenza dei sogni, in *La dimensione psichica*, cit, p. 54.

In una teoria del sogno come quella di Jung, in cui è determinato solo l'aspetto funzionale e formale dei meccanismi psichici operanti, senza alcuna affermazione generale circa la qualità specifica dei contenuti, è evidente che non solo un contenuto sessuale potrebbe rivelarsi come compensatorio rispetto ad una accentuazione dell'ascetismo nella vita cosciente, ma potrebbe ben verificarsi il caso completamente opposto: a una sessualità vissuta nella vita vigile in maniera ossessivamente sfrenata, può corrispondere un sogno notturno che tenda a bilanciare quell'attività con contenuti di significato contrario che esprimono una limitazione del desiderio sessuale (ad esempio con sogni d'angoscia). « Se a qualcuno venisse in mente... di mettere il contenuto inconscio al posto di quello cosciente, il primo dovrebbe naturalmente rimuovere il secondo, e con ciò il contenuto dapprima cosciente torne-

rebbe a prodursi nell'inconscio in forma compensatoria »
(25).

Tutto ciò mi sembra possa permettermi allora di affermare che il sistema teorico di Jung presenta un modello esplicativo del fenomeno del sogno di tipo 'bidirezionale': il contenuto compensatorio che è responsabile in ultima analisi della costruzione onirica non è determinato sempre univocamente, ma può assumere, a seconda delle situazioni singole, un certo carattere qualitativo, così come il carattere opposto. La specificazione qualitativa dipende dallo stato del sistema della coscienza.

Nella sistemazione concettuale di Freud, il carattere generale inerente alle formazioni oniriche è quello di 'compromesso' tra il desiderio inconscio e la forza rimovente. Ciò vuoi dire che il contenuto manifesto è sempre il risultato della realizzazione allucinatoria del desiderio, ma deformata dall'intervento del sistema censorio. Sarebbe che mettendo in luce tale carattere di compromesso, Freud abbia in realtà costruito una teoria del sogno di tipo bidirezionale, secondo la terminologia che ho adottato. Le cose sembrano stare così solo finché non si mette in luce che la bidirezionalità propria della teoria di Jung implica sia la possibilità di accentuazione di un contenuto o del suo opposto, ma soprattutto che entrambi i poli direzionali facciano parte della categoria dei contenuti. Laddove nella sistemazione di Freud, se da una parte si afferma l'appagamento del desiderio inconscio (in genere sessuale, sempre infantile), quindi l'accentuazione di un contenuto, dall'altra la censura si manifesta con un carattere di genere esclusivamente formale e non di contenuto. La deformazione del sogno in cui si esplica la censura riguarda unicamente il modo espressivo del sogno, il 'come', non il 'cosa' del sogno. Spostamento e condensazione, tipici mezzi della censura, sono meccanismi formali, mentre ciò su cui operano tali meccanismi è il contenuto del sogno, ossia il desiderio che in esso trova appagamento in maniera appunto deformata.

Riassumendo quanto detto finora, si potrebbe quindi

(25) C. G. Jung, L'applicabilità pratica dell'analisi dei sogni, in *Realtà dell'anima*, cit, p. 70.

affermare in linea generale che la teoria dei sogni di Freud si differenzia da quella di Jung sotto questo importante aspetto, che la prima si avvale di un modello esplicativo unidirezionale, che pone il desiderio scaturente dall'Es come unico contenuto essenzialmente costitutivo del sogno, mentre la teoria di Jung ipotizza un sistema di tipo bidirezionale, in cui contenuti legati da rapporti di opposizione qualitativa possono trovare alternativamente accentuazione nel campo onirico, secondo un principio generale di compensazione per autoregolazione.

Com'è noto, la formulazione freudiana più matura del dinamismo libidico nel suo aspetto direzionale postula due tipi fondamentali di investimento, quello oggettuale e quello narcisistico. Il primo tipo di investimento libidico assume come termine di rapporto un oggetto del mondo esterno, una persona o una cosa « nella quale, o mediante la quale, la pulsione raggiunge la sua meta» (26), che consiste nella riduzione della tensione interna. La libido narcisistica si dirige invece sulla persona propria: essa ha come correlato finale l'oggetto costituito dall'Io, ossia l'immagine unitaria del proprio corpo. Per quanto riguarda la libido nella fase dell'autoerotismo, essa, essendo ricerca del piacere d'organo, non detiene propriamente un carattere di investimento direzionale: la libido si consuma sul posto, ossia la fonte della pulsione coincide con l'oggetto. Si può dire tuttavia che anche nel caso dell'autoerotismo esiste un aspetto oggettuale, sotto forma di rapporto con oggetti parziali fantasmatici (27).

In realtà, le posizioni teoriche di Freud riguardo ai problemi del narcisismo, primario e secondario, dell'autoerotismo, dell'Io, hanno subito tanti mutamenti col progredire della sua opera che è difficile stabilire in maniera univoca il significato e la portata di ciascun concetto, se non seguendone l'evoluzione nel tempo. Mi sembra tuttavia che la distinzione testé riportata si possa considerare valida in linea generale. D'altra parte, credo che proprio alcune ambiguità e la variabilità di tale concettua-

(26) S. Freud, Pulsioni e loro destini, in Freud. Antologia a cura di C. L. Musarti. Boringhieri, Torino 1959, p. 133.

(27) Si veda Laplanche e Pontalis, Enciclopedia della psicanalisi. Laterza, Bari 1968, p. 51.

lizzazione possano aiutare a far intravedere, specialmente in relazione alla problematica del narcisismo e dell'io, quei punti, appena accennati e poi non più sviluppati, che avrebbero potuto altrimenti condurre Freud a una visione più completa nella costruzione della teoria dell'inconscio.

Quello che mi interessa però mettere ora in evidenza è l'accento preponderante che Freud sembra aver posto sui processi oggettuali come costituenti essenziali della dinamica dell'inconscio, e quindi in particolare del campo onirico: voglio intendere cioè col termine ' oggettuale ' (senza discostarmi comunque dalla definizione corrente, ma solo mettendola in particolare evidenza) la specifica qualità direzionale che connota i desideri inconsci, sia che riguardino la rappresentazione di una cosa o persona del mondo esterno, sia che si appuntino invece sull'immagine del corpo proprio (28).

Che si tratti di oggettualità ' esterna ', oppure di oggettualità ' narcisistica ', vi è un elemento che è comune alle due categorie e che consiste nell'esistenza nel campo psichico di un dato, l'oggetto, con la funzione di attirare verso di sé le cariche energetiche dei desideri libidici al fine di abbassarne (o almeno mantenerne senza ulteriore crescita) il livello di tensione.

Ciò non vuoi dire naturalmente che i processi libidici possano avere, in quest'ordine di idee, una connotazione diversa da quella oggettuale: certamente è nella logica del pensiero che ogni moto energetico abbia un punto di arrivo, ossia un oggetto-meta a cui esso tenda per cause intrinseche (nella fattispecie, la risoluzione dello stato di tensione creato dall'afflusso degli stimoli). Tuffai più si può parlare di inoggettualità per certi processi pulsionali, quali quelli esclusivamente autoerotici: ma, come abbiamo visto, in questo caso sarebbe più esatto dire che la pulsione ha come correlato un oggetto parziale fantasmatico. Non è quindi sulla connaturale oggettualità delle pulsioni che vorrei porre l'accento, è evidente, quanto invece sul fatto che Freud sembra aver riconosciuto come costituenti basilari del cam-

(28) Un rilievo per molti versi analogo è espresso da R. A. Spitz quando dice che «tutte le volte in cui [Freud] si occuperà dell'oggetto libidico, lo farà dal punto di vista del soggetto. Parlerà di possesso dell'oggetto, di scelta e di scoperta dell'oggetto, mai di relazione oggettuale » (Il primo anno di vita del bambino, Giunti - Barbera, Firenze 1973, ? P- 5).

pò inconscio ' contenuti ' unicamente o prevalentemente oggettuali (non parlo quindi semplicemente in termini di pulsioni, che costituiscono solo una possibile specie di contenuti). Vedremo più avanti quale altro tipo di contenuti sarebbe possibile, o necessario, riconoscere.

(29) S. Freud. L'interpretazione dei sogni, cit, p.

« Il sogno è l'appagamento (mascherato) di un desiderio (represso, rimosso)» (29), questo è quanto ci comunica Freud nel 1899. E poi ancora nel 1932, con l'aggiunta di una piccola correzione, afferma che « il sogno è un tentativo di appagamento di desiderio » (30), al fine di

(30) S. Freud. Introduzione alla psicoanalisi, cit,

rendere più compiutamente conto anche dei sogni nelle nevrosi traumatiche e della riproduzione onirica di esperienze infantili connesse a impressioni dolorose, situazione per le quali già nel 1920 in 'Aldilà del principio di piacere' prospettava l'ipotesi che la funzione assolutamente primaria, e preliminare, del sogno fosse quella della ripetizione dei fatti traumatici per legarne l'eccitazione. Quello che ora cercherò di mettere in luce è l'analisi di alcuni tipi di sogni che, per quanto Freud si sforzi di farli rientrare nella categoria generale dell'appagamento di desiderio, nondimeno mi appaiono molto indicativi nella direzione del mio discorso.

I primi due generi di sogni di cui descriverò la dinamica sono quelli indicati come sogni d'angoscia e sogni di punizione, che Freud sembra riunire sotto la denominazione comprensiva di sogni di controdesiderio. Sia che il contenuto del sogno sia accompagnato dallo sviluppo di affetto d'angoscia, o che più semplicemente il contenuto rappresentativo manifesto presenti apertamente situazioni indesiderabili per il sognatore, pur se non accompagnate da sentimenti spiacevoli, ambedue pongono un grosso problema alla teoria del sogno come appagamento di desiderio. Freud ha affrontato tale difficoltà dicendo che il senso del sogno si può ricavare solo dalla scoperta del suo contenuto latente, e che la penosità del contenuto manifesto non può essere

addotta sic et simpliciter come argomento invalidante la sua teoria (31).

(31) S. Freud, L'interpretazione dei sogni, cit, p. 141.

Questo genere di spiegazione d'altra parte non sembra aver convinto del tutto neanche Freud, se nello stesso testo della ' Interpretazione dei sogni ' e in seguito trovò necessario allegare altri diversi modi di comprenderne il significato. Egli dice infatti che i sogni di controdesiderio sono spesso dovuti al desiderio del paziente che lui abbia torto in quanto portatore di tale teoria del sogno come appagamento di desiderio (32), oppure che i sogni penosi sono tali per imperfezione del lavoro onirico che non sia riuscito a portare completamente a termine il compito della trasformazione dei pensieri latenti in appagamento di un desiderio (33).

(32) Ibidem, p. 160.

Tuttavia, due sono le spiegazioni più radicali che egli adduce a proposito di questi sogni. La prima consiste nell'affermare che, essendo l'apparato psichico (secondo l'ancora rudimentale costrutto presentato nella ' Interpretazione dei sogni ') distinto in un'istanza cui fa capo il desiderio rimosso e un altro sistema che esercita la censura, è evidente che « i sogni penosi contengono effettivamente qualche cosa che è spiacevole per la seconda istanza, ma che contemporaneamente soddisfa un desiderio della prima » (34). E preciserà in seguito che « il sognatore può... essere paragonato, nel suo rapporto coi propri desideri onirici, soltanto alla somma di due persone, congiunte tuttavia fra loro da molti elementi comuni » (35).

(33) S. Freud, Introduzione alla psicoanalisi, cit, p. 195.

(34) S. Freud, L'interpretazione dei sogni, cit, p. 150.

(35) S. Freud, Introduzione alla psicoanalisi, cit, p. 196.

Tale spiegazione viene ribadita a più riprese, ma sembrerebbe passando gradualmente in modo quasi impercettibile dalla posizione per cui all'istanza rimovente farebbe capo una funzione di semplice attività di difesa (connotata in senso passivo) da parte dell'Io, fino ad affermare pienamente che ad essa faccia capo un vero e proprio desiderio superegoico di punizione (in senso attivo). Si passa dal riconoscere che nei sogni di punizione « si tratta sempre di un desiderio inconscio, che però dobbiamo attribuire non al materiale rimosso, bensì all'Io » (36), ovvero che « artefice del sogno diventa, non il de-

(36) S. Freud, L'interpretazione dei sogni, cit, p. 505.

(37) Ibidem, p. 506.

(38) Ibidem, p. 435 n. 1 del 1930. Si veda anche *ibidem*, p. 150 n. 2 del 1930, e il passo cui è apposta la nota.

(39) S. Freud, *Introduzione alla psicoanalisi*, cit., p. 439.

(40) S. Freud, *L'interpretazione dei sogni*, cit., pp. 161 e 434. S. Freud, *Introduzione alla psicoanalisi*, cit. p. 198.

siderio inconscio proveniente dal materiale rimosso (sistema Inc), ma il desiderio di punizione anche se inconscio (cioè preconscious) che reagisce a esso e appartiene all'lo » (37). fino a dire che « da quando l'analisi ha scomposto la persona in lo e Super-lo. è facile riconoscere in questi sogni di punizione appagamenti di desiderio del Super-io » (38), ossia che « anche i sogni di punizione sono appagamenti di desideri, non però di quelli delle spinte pulsionali, bensì di quelli dell'istanza critica, censoria e punitrice della vita psichica » (39), cioè di un'istanza che viene a costituirsi come un principio interiore dotato di una certa autonomia e attivo contro quelle spinte pulsionali.

Parallelamente alla distinzione di un'istanza, il Super-io, autonoma da quella dell'lo, sembra quindi procedere gradualmente l'attribuzione ad essa di una qualità di 'desideri' onirici sempre meno riconducibili a quelli pulsionali dell'Es.

Accanto a questo, l'altro tipo di spiegazione più radicale che Freud apporta nel tentativo di chiarire la dinamica dei sogni d'angoscia e di punizione, consiste nell'affermare che nella costituzione psichica dell'uomo esiste anche una tendenza masochistica, particolarmente forte in alcune persone, la cui soddisfazione potrebbe appunto essere addotta come fattore esplicativo dei sogni in questione (40). Questa concezione si differenzia chiaramente dalla precedente in quanto qui l'energia creatrice del sogno è ancora ricondotta direttamente a quella fonte primaria che è l'Es, affermazione certamente diversa dal dire che in tali sogni trova appagamento un desiderio qualitativamente specifico facente capo all'istanza del Super-io.

Vorrei per inciso far notare, dal momento che secondo Freud il Super-io si struttura geneticamente traendo la propria energia, prevalentemente di tipo aggressivo, da una differenziazione dalla matrice pulsionale originaria (le cui connotazioni ritroviamo direttamente nell'istanza dell'Es) e che quindi anche il desiderio superegoico che trova soddisfazione nei sogni suddetti sarebbe riducibile in ultima analisi a

desideri pulsionali, che qui sto cercando di analizzare le ripartizioni dell'energia psichica secondo un criterio essenzialmente strutturale, prescindendo quindi dal momento genetico-evolutivo che potrà essere oggetto di indagine in altro scritto.

Vorrei a questo punto esaminare una particolare categoria di sogni d'angoscia, cioè i sogni di inibizione in cui il sognatore prova un forte desiderio di muoversi, in genere per sfuggire a una situazione pericolosa o comunque penosa, senza però poter dar corso a tale impulso. Si tratta di sogni veramente interessanti, un genere di sogni tipici che si servono per i loro scopi rappresentativi di una sensazione corporea sempre disponibile durante lo stato di sonno, consistente nella condizione di disinvestimento dei centri che presiedono all'azione motoria. Per quanto riguarda il loro significato, Freud non ha dubbi: « La sensazione di movimento impedito rappresenta dunque un conflitto di volontà... il volere e il 'no' che gli si oppone » (41). Dunque il loro senso consiste nell'esprimere la contraddizione, il contrasto, il 'no'. Sappiamo tuttavia che una delle affermazioni più generali della teoria freudiana è quella che esclude la possibilità della rappresentazione della contraddizione a livello dei processi primari. « Il 'no' sembra non esistere per il sogno ». afferma Freud nella ' Interpretazione dei sogni ' (42), ossia gli opposti, allo stesso modo delle concordanze, vengono espressi nel sogno mediante condensazione in uno stesso contenuto manifesto. Ma se questa è la concezione generale, Freud stesso si premura di dirci che ci sono dei casi in cui essa non vale, e particolarmente nei sogni in cui è rappresentata l'inibizione motoria (43).

Possiamo quindi dire che i sogni di inibizione del movimento rappresentano uno di quei pochi casi che tolgono validità alla legge generale della irrepresentabilità della contraddizione nel sogno, prodotto psichico sottomesso quasi totalmente ai modi del processo primario.

Esaminando più attentamente il tema dei sogni d'ini-

(41) S. Freud, L'interpretazione dei sogni, cit. p. 313. Si veda anche ibidem. p. 234.

(42) Ibidem, p. 297. V. anche S. Freud, Introduzione alla psicoanalisi, cit., pp. 161 e 480.

(43) S. Freud, L'interpretazione dei sogni, cit. pp. 303 e 397. Gli altri casi della rappresentazione dell'assurdo e dell'inversione di relazione tra pensieri e contenuto non ci interessano qui.

(43 bis) Si veda infatti l'analisi dei sogni in S. Freud, L'interpretazione dei sogni, cit., p. 528.

bizione, possiamo notare che quando Freud parla del loro senso latente come espressione del 'no', del conflitto di volontà, non pare specificare cosa intenda dire esattamente con questa dizione. Sembrerebbe, in base a un esame complessivo della sua opera, che egli voglia qui intendere un conflitto tra due impulsi radicati ambedue direttamente nel substrato istintuale (43 bis). In mancanza di un'espressa chiarificazione (voluta, forse?), l'affermazione rimane ambigua e non permette di uscire dal dilemma fra due possibilità: che cioè la controvolontà sia riducibile a un altro impulso istintuale in contraddizione col primo; oppure, che essa significhi primariamente il volere di un 'altro', di un altro soggetto in quanto sorgente autonoma di intenzionalità contraddittoria. La tesi che vorrei a questo punto sostenere afferma la validità di questo secondo punto di vista.

Ciò che intenderei affermare è qualcosa che, seppur basato sull'esame dei passi citati di Freud, si pone tuttavia al di là delle sue indicazioni interpretative. Tutto ciò che ho riportato qui del pensiero di Freud mi sembra tendere in maniera implicita in una determinata direzione: intendo riferirmi sia alla problematica della censura e del Super-io in relazione ai sogni d'angoscia e di punizione, sia al significato dei sogni di inibizione. La mia affermazione consiste in questo: in alcuni punti della sua opera, e specialmente in quelli testé citati, Freud affronta, senza svilupparne a mio avviso tutte le implicazioni ulteriori, un ordine di dati psicologici che in realtà sembrano non più interpretabili facendo prevalente o unico riferimento al fattore esplicativo costituito dal desiderio inconscio connesso alla pulsionalità istintuale (corporea).

Il fattore che, in tale contesto di dati psichici, sembra invece rilevante per l'interpretazione del loro significato consiste a mio parere in una categoria concettuale che sinteticamente potrei definire come 'desiderio (inconscio) (44) dell'Altro' (45), desiderio facente capo a un'altra soggettività che si pone in opposizione al desiderio libidico. Secondo questo modo di vedere, tale 'altro desiderio' deterrebbe un

(44) Inconscio al soggetto del cui psichismo esaminiamo la dinamica.

(45) Uso Altro con la maiuscola sia per sottolineare

valore esplicativo di importanza primaria (in senso sia genetico che dinamico), irriducibile a qualcosa di subordinato rispetto al desiderio istintuale inconscio, ma di rilevanza del tutto pari ad esso (46).

Con ciò non intendo certo dire che il pensiero di Freud non abbia rilevato la sussistenza di questo fattore, almeno implicitamente. Le sue idee intorno alla censura, al Super-io, all'identificazione col genitore del sesso opposto come risolutiva del complesso edipico (per accennare solo a questi temi), testimoniano chiaramente che egli ne intuì la rilevanza, sempre più col progredire dell'opera. C'è però da dire che questi aspetti della vita psichica sembrano essere stati da Freud valutati essenzialmente in relazione alla psicologia della veglia, e comunque sempre secondo una prospettiva piuttosto statica, in cui non viene realmente preso in considerazione l'intrinseco contenuto dinamico che fa capo a ciò che indico come 'altro desiderio' (cioè 'desiderio dell'Altro'). In tema di interpretazione onirica mi sembra d'altra parte che le sue idee intorno ai fattori ultimi esprimendosi nella costruzione del sogno siano rimaste strettamente aderenti all'ipotesi che esso consista solo nella soddisfazione di un desiderio inconscio istintuale (corporeo). Per quanto riguarda l'istanza della censura, direi che nel primo scritto sull'interpretazione dei sogni essa si pone come aspetto esclusivamente formale della costruzione del sogno. Il Super-io, in seguito teorizzato come sistema autonomo e in opposizione alle esigenze pulsionali dell'Es, si costituirebbe d'altronde solo come condizione identificatoria (46 bis) del soggetto al 'desiderio dell'Altro', il quale non può allora apparire direttamente anche come contenuto nel campo onirico.

A sostegno indiziario della mia affermazione, vorrei ora accennare brevemente all'analisi di un sogno riportato nella 'Interpretazione dei sogni'. Si tratta del sogno della domestica (47), in cui Freud rimane inchiodato ai gradini, senza più riuscire a muoversi, nell'incontrare la domestica che gli viene incontro scendendo le scale. È un sogno di inibizione-

re il carattere di generalità (categoria generale dell'alterità che può concretarsi in diversi 'altri' particolari), sia soprattutto per significare la condizione di 'soggetto' di un desiderio, che si contrappone all'apprensione dell'altro come oggetto (in sostanza del desiderio inconscio appartenente all'Es). Mi riservo di trattare altrove le possibili connessioni e divergenze che il concetto di Altro da me usato in questo scritto presenta nei confronti del significato dei termini simile (Autre, o anche Grand Autre) in Lacan.

(46) Questa concezione riposa in ultima analisi, secondo il mio punto di vista, sulla struttura stessa del sistema istintuale, inteso secondo un modello bidirezionale nelle due dimensioni della spinta verso certi comportamenti, e dell'opposto fattore di autolimitazione dell'istinto stesso (dice Jung che « l'inconscio può non solo 'desiderare', ma anche sopprimere i propri desideri », in L'io e l'inconscio, cit., p. 75).

(46 bis) E quindi solo come struttura dell'apparato psichico.

(48) Ibidem, p. 235.

(49) 8. Freud, Introduzione alla psicoanalisi, cit., p. 493. Si veda anche S. Freud, Inibizione, sintomo e angoscia.

(50) S. Freud L* i nterp re- lazione dei sogni, cit, p. 313.

(51) S. Freud, Introduzione alla psicoanalisi, cit., p. 199. Si veda anche S. Freud. L'interpretazione dei sogni, cit., p. 435 n. 1 del 1930

esibizione, che Freud interpreta riferendolo al ricordo di una bambinaia che lo aveva allevato nella prima infanzia, usando anche parole di aspro rimprovero quando il bambino trascurava i canoni dell'educazione alla pulizia. Lo domestica del sogno sarebbe dunque « un'incarnazione della preistorica vecchia bambinaia » (48), quella bambinaia della quale Freud si chiede se mancasse della ' battuta pronta' (giocando sulla parola che potrebbe .significare sia battuta di spirito che battuta di mano, naturalmente da parte della balia). Secondo la mia ipotesi, il fattore essenziale nella costruzione di questo sogno sarebbe quell'incontro con la volontà della vecchia bambinaia, volontà in opposizione al desiderio infantile ribelle e incurante della pulizia, che il bambino Freud ha introiettato e fissato per sempre nell'inconscio, e che si ripropone ora come contenuto latente primario nella sua conflittualità con l'impulso a sporcare.

Non bisogna d'altro canto dimenticare che Freud è passato da una concezione dell'angoscia come risultante dalla trasformazione diretta della libido ad opera della rimozione, all'altra per cui l'angoscia può essere ricondotta, in ultima analisi, a una situazione esterna di pericolo (49). Se allora « là sensazione di inibizione della volontà è assai vicina all'angoscia » (50), sarebbe da ritenere per lo meno più compatibile con queste ultime vedute di Freud la mia affermazione che il ' conflitto di volontà ', base dei sogni di inibizione, sia da intendere come risalente al ' no ' (poi introiettato) verso la sua pulsionalità, che il bambino deve pur aver incontrato nel rapporto con l'altro durante il suo sviluppo.

La problematica del Super-io, come struttura intra-psichica in cui si manifesta quell' altra persona che esercita la censura punitiva nei sogni di punizione (Freud arriva a parlare a questo proposito di «desiderio dell'altra persona» (51)), si assimilerebbe naturalmente in ogni particolare, secondo il filo di idee che sto seguendo, alla problematica espressa dal ' conflitto di volontà ' (il volere e il

'no' che gli si oppone) inteso come senso latente dei sogni di inibizione.

Ma possiamo ora ad esaminare l'apporto specifico di Jung in relazione all'ordine di idee che cerco qui di esprimere.

Nel campo dell'interpretazione onirica, una delle più importanti formulazioni junghiane, che secondo me attende ancora una più piena valutazione ai fini della prassi analitica, è quella che distingue tra un'interpretazione con riferimento all'oggetto e una con riferimento al soggetto. Secondo la prima prospettiva si adotta un modello interpretativo per cui gli elementi del sogno vengono ricollegati a rappresentazioni, seppur modificate in una certa misura appercettivamente, di oggetti della realtà, presente o passata (52): tale procedimento esplicativo si adatta naturalmente assai bene ai tipi di personalità ad orientamento prevalentemente estroverso, secondo le definizioni caratterologiche poste da Jung. A questo si affianca, integrandolo, l'altro tipo di modello che fa riferimento ai contenuti soggettivi dell'individuo che sogna, « un modo di concepire i sogni o le fantasie secondo il quale le persone o le situazioni che vi compaiono vengono riferite a fattori soggettivi appartenenti completamente alla psiche della persona che sogna o fantastica » (53). Gli elementi del sogno interpretati in tal senso vanno quindi compresi come « descrizioni simboliche di complessi soggettivi del... paziente » (54), come rappresentazioni attraverso il meccanismo proiettivo di parti della psiche del soggetto (55).

Da parte sua, Freud mi sembra abbia fatto ben poco uso di tale modalità interpretativa, riservandogli solo qualche accenno, senza approfondirne la potenzialità esplicativa; vi è un passo della ' Interpretazione dei sogni ' (56) in cui si parla della possibilità di ritrovare l'Io, e i suoi attributi, nelle persone che appaiono nel contenuto onirico, vi compaia o meno l'Io direttamente. Come pure, in tema di simbolismo, vi si afferma che spesso il sogno rappresenta gli impulsi libidici attraverso figure di animali feroci (57).

422

(52) C. G. Jung. Tipi psicologici. cit., p. 475.

(53) Ibidem, p. 476

(54) C. G. Jung. Psicologia dell'inconscio, cit. p. 147.

(55) Naturalmente si potrebbe dire che anche il riferimento all'oggetto rientra nel riferimento al soggetto, venendo così a cadere la distinzione. Infatti un'immagine che significa un • oggetto reale può ben essere intesa come l'indicazione di un desiderio (fattore soggettivo) per quell'oggetto da parte del sognatore. Allora bisognerebbe più precisamente dire che il riferi-

mento al soggetto indica a mio parere contenuti psichici ta cui problematica conflittuale inconscia si situa non a livello dell'oggetto collegato al desiderio o in genere al fattore intenzionale, ma a quello dello stesso fattore intenzionale in sé. Ciò avviene generalmente in caso di proiezione all'esterno dei moti libidici come parti del Sé, piuttosto che di rimozione all'interno delle rappresentazioni dell'oggetto. Si veda a questo proposito l'interessante discussione condotta da Laplanche e Pontalis nella loro "Enciclopedia della psicanalisi" (Laterza, Bari 1968, pp. 430-431), sul duplice modo di intendere il meccanismo della proiezione in Freud. Secondo una prima accezione, « in un primo tempo il sentimento insopportabile... sarebbe rimosso nell'interno, nell'inconscio ...; in un secondo tempo, verrebbe proiettato nel mondo esterno: la proiezione è qui il modo in cui ritorna ciò che è rimosso nell'inconscio ». In un secondo senso, la proiezione può essere vista « come un processo di espulsione quasi reale: il soggetto getta fuori di sé ciò che non vuole e lo ritrova poi nel mondo esterno. Schematicamente, si potrebbe dire che qui la proiezione è definita non come un " non voler conoscere ", ma un " non voler essere " » (op. cit, p. 431).

(56) S. Freud, L' interpretazione dei sogni, cit, p. 301.

(57) Ibidem, p. 376.

(58) C. G. Jung, Tipi psicologici, cit., p. 475 seg..

(59) Ibidem, p. 473.

Tali brevi accenni rimangono tuttavia solo brani parziali di una più generale e comprensiva concezione, il modello interpretativo con riferimento al soggetto, dovendosi sostanzialmente concordare con Jung quando afferma che « l'interpretazione freudiana dei sogni si muove quasi esclusivamente sul piano del riferimento all'oggetto, in quanto i desideri espressi dal sogno vengono interpretati come relativi a oggetti reali » (58).

La necessità di interpretare certi elementi del sogno e delle fantasie attraverso un riferimento ai fattori soggettivi viene da Jung spiegata facendo ricorso ai concetti di proiezione e di imago. « La proiezione è... un processo di dissimilazione, in quanto un contenuto soggettivo viene estraniato dal soggetto e incorporato, per così dire, nell'oggetto... La proiezione si basa sull'identità arcaica di soggetto e oggetto » (59), identità inconscia che in origine sussiste prevalentemente tra la psiche del bambino e i genitori. La fusione tra il mondo del soggetto e il mondo esterno è uno stato esistente all'inizio della vita psichica dell'individuo, e tutti i contenuti, riguardanti se stesso o il mondo degli oggetti, che l'uomo riesce a recuperare ai fini dell'adattamento consapevole, derivano per successive differenziazioni da quella condizione primaria di indistinzione. Ora è proprio nel momento in cui si determina la necessità di scindere alcuni aspetti di tale identità con l'oggetto, che si può parlare propriamente di proiezione.

Strettamente correlativo a quello di proiezione, Jung mette in luce il significato del concetto di 'imago' che, dice, non deve essere inteso nel senso di una riproduzione a livello psichico dell'oggetto esterno tale e quale è nella realtà, ma piuttosto come un'immagine che solo in parte conserva le caratteristiche sensoriali dell'oggetto cui si riferisce, essendo per il resto effetto di costruzione dell'attività fantastica inconscia, responsabile soprattutto della formazione di quelle fantasie involontarie che sono i sogni. La fantasia inconscia di colui che ravviva un'imago dentro di sé è basata su tutti i pensieri, i sentimenti e i

ricordi, in una parola su tutti i contenuti puramente soggettivi, che in un dato momento sono attivati nella sua psiche. Per cui la rappresentazione dell'oggetto, cui si riferisce solo in parte a livello sensoriale l'immagine, viene ad essere così arricchita dal conferimento di connotazioni soggettive che non è più possibile voler spiegare l'immagine facendo riferimento alla sola percezione del mondo esterno: come d'altra parte non sarebbe neanche esatto volerla ridurre a dato scaturente esclusivamente dalla soggettività. Tale completamento di una forma immaginale con l'apporto di contenuti propri del soggetto che la percepisce, si verifica naturalmente in misura molto più intensa nei confronti del proprio simile, dell'oggetto umano, più che verso le cose inanimate. A questo proposito, si possono richiamare per inciso alcuni concetti paralleli messi in luce sia da L. Binswanger, il quale ha usato nelle sue analisi fenomenologiche il concetto di 'appresentazione' traendolo dalla filosofia di Husserl (l'appresentazione come caso particolare dell'appercezione, in quanto riferita alla presenza dell'altro essere umano) (60), sia da D. W. Winnicott, che parlando di 'oggetto soggettivo' ha enucleato una problematica che mi sembra per molti versi connessa a quella che sto qui trattando (61). Jung dunque, attraverso la modalità interpretativa che cerca di ritrovare nell'oggetto la rappresentazione di parti psichiche del soggetto, ha superato, senza sottovalutarne tuttavia l'importanza, la semplice e unilaterale concezione che tende a ricondurre tutti i contenuti inconsci reperibili nel campo onirico alla sola categoria dell'oggetto, inteso nella sua realtà di mezzo finale di soddisfacimento dei desideri pulsionali. Ma non c'è solo questo. A mio parere, l'ulteriore e veramente più importante apporto di Jung in tema di analisi dei sogni consisterebbe nell'aver individuato in certe particolari categorie psichiche non-personali (dell'inconscio collettivo), ossia nelle fondamentali immagini archetipiche di personalità (62), dei primari contenuti psichici inconsci, attivi a livello dei sogni e delle fantasie, che mettono un accento essenziale su ciò che non

(60) L. Binswanger, *Melancolia e mania*, Boringhieri, Torino 1971.

(61) D. W. Winnicott, *Gioco e realtà*, Armando, Roma 1974.

(62) Ai fini del mio discorso, vorrei qui distinguere le immagini archetipiche di personalità dagli archetipi

che fanno riferimento a situazioni o al fine dello sviluppo psichico, meglio definibili come archetipi della trasformazione (si veda C. G. Jung, *Gli archetipi dell'inconscio collettivo*, in *La dimensione psichica*, cit., p. 158) o archetipi processuali (v. anche C. G. Jung, *Psicologia dell'inconscio*, cit., p. 173). Più in generale dice Jung che « ogni complesso autonomo o relativamente autonomo ha la caratteristica di manifestarsi come personalità, ovvero "personificata" » (*L'io e l'inconscio*, cit., p. 114).

(63) C. G. Jung, *Tipi psicologici*, cit., pp. 418-420.

(64) C. G. Jung, *La struttura della psiche* (da " *Aión* "), in *La dimensione psichica*, cit., p. 170.

(65) *Ibidem*, p. 170 n. 4.

(66) C. G. Jung, *L'io e l'inconscio*, cit., p. 106.

(67) C. G. Jung, *Gli archetipi dell'inconscio collettivo*

può assolutamente ridursi all'oggettualità nella dinamica dell'inconscio.

Di tali imago di personalità, quella dell'Anima per l'uomo, e correlativamente dell'Animus per la donna, e quelle del Grande Padre e della Grande Madre mi sembrano le più significative. Jung descrive più volte in diversi saggi le complesse vicende psichiche che vengono messe in moto dal presentarsi nel campo onirico delle figure personificate dell'Anima e dell'Animus. Esse costituiscono per Jung dei fattori autonomi, delle alterità dotate degli attributi del sesso opposto a quello del soggetto in questione, che si pongono come il tramite del rapporto tra l'io e l'inconscio dell'individuo (63).

Come esiste un oggetto esterno, così esiste un soggetto interno, un soggetto inconscio che può rappresentare, a seconda del grado di differenziazione raggiunto nel processo analitico, o l'intero mondo interno inconscio, che è avvertito nel suo complesso come entità personificata, oppure una singola entità di tale mondo, che si presenta, nei sogni ad esempio, quale agente che opera per favorire il collegamento tra l'io e il resto dei contenuti inconsci. In quest'ultima modalità si riconoscerebbe più propriamente il manifestarsi delle figure archetipiche dell'Anima e dell'Animus.

L'Anima, dice Jung, è « la danzatrice che suscita illusioni » (64), « la filatrice [che] mette in moto » (65). « colei che deve essere obbedita » (66), suscitando un Eros passivo come quello di un bambino, che più che agire attivamente per cercare di soddisfare i suoi desideri d'amore vorrebbe che fosse il mondo circostante a preoccuparsi di lui, a prenderlo, a imporgli la felicità. Ma l'Anima non ha solo questo aspetto positivo, essa è anche ambigua e trascinando alla vita porta spesso al rischio, a volte alla rovina. Nel complesso potremmo dire che essa rappresenta quell'alterità inconscia personificata che suscita e immette nell'individuo il senso e il movimento della vita, ossia è l'archetipo della Vita (67) con tutte le sue contraddizioni.

L'Animus d'altro canto corrisponderebbe, nella psicologia femminile, al Logos paterno, cioè all'insieme delle opinioni tradizionali che esercita la sua influenza sulla donna dal lato della funzione del pensiero: si tratta di opinioni, più che di riflessioni, di pregiudizi che possono a volte dominare la donna in quanto cristallizzati e convalidati una volta *per sempre*, senza alcuna possibilità di introdurvi un senso dialettico, « supposizioni aprioristiche che pretendono di imporsi come verità assolute » (68). Anche qui si tratta di un fattore personificato dei cui giudizi e opinioni la donna che si identifichi ad esso si fa passiva interprete e strumento, o da cui altrimenti, in assenza di identificazione, si lascia dominare, come fonte del sapere da ammirare e servire ancillarmente. L'Animus appare anzi « non come una persona, ma come una pluralità... una specie di assemblea di padri e di altre autorità» le cui sentenze « sono principalmente parole e opinioni raccolte, forse inconsciamente, nell'infanzia» (69).

Come si è detto, ambedue, l'Anima e l'Animus, hanno la caratteristica di rivestire le qualità del sesso opposto rispetto a quello del soggetto. A mio parere, l'alterità di tali *imago* non è tanto radicata nel fatto che esse rappresentano anche le tendenze femminili rimosse dell'uomo, e quelle maschili della donna, quanto nel fatto (che è più importante per il mio discorso) che esse costituiscono i contenuti rappresentativi della persona dell'altro sesso in sé, al 'netto' di proiezioni di tendenze inconsce riappropriabili da parte del soggetto. Quand'anche la loro personificazione venga sciolta, raggiungendosi il culmine dello sviluppo psichico, ovvero il Sé, la cui attivazione si annette la numinosità propria sia dell'Anima e dell'Animus che degli altri archetipi, esse rimangono tuttavia come funzioni di relazione con l'altra parte della psiche, l'inconscio, e come tali direi che non sono mai riappropriabili personalmente dalla psiche individuale, conservando un carattere di alterità non riducibile a moti intenzionali della cui titolarità l'Io possa farsi carico. « Mentre i 'contenuti' dell'Animus e dell'Anima possono essere inte-

vo, in *La dimensione psichica*, cit, p. 152.

(68) C. G. Jung, *La struttura della psiche*, in *La dimensione psichica*, cit, p. 174.

(69) C. G. Jung, *L'Io e l'inconscio*, cit., p. 127.

grati, non possono esserlo essi stessi... Gli effetti dell'Animus e dell'Anima possono essere resi consci, ma l'Animus e l'Anima sono fattori trascendenti la coscienza» (70).

(70) C. G. Jung, La struttura della psiche, in La dimensione psichica, cit., p. 180.

Le altre due imago archetipiche che vorrei prendere in considerazione sono denominate da Jung Grande Padre e Grande Madre, ma a questi due termini si ricollegano parecchie altre figure archetipiche che costituiscono varianti o caratterizzazioni ambivalenti, opposte, di quelle tipiche. Tali sono, per citarne qualcuna, il Mago, la Strega, il Vecchio Saggio, la Madre Ctonia. Nel processo di trasformazione psichica, a un certo punto l'accento di numinosità si sposta verso altri archetipi di personalità. Dalla ricca e vitale contraddittorietà ispirata dalla presenza dell'Anima sorge gradualmente la percezione dell'immanenza di un ordine nascosto: allora «per la prima volta ci è data la possibilità di sperimentare un archetipo che si era tenuto prima nascosto nell'assurdità piena di significato dell'Anima. È l'archetipo del Significato» (71). Nei sogni l'apparizione della figura del Vecchio Saggio si riferisce appunto alla nuova apprensione del senso latente nel caos dell'esperienza vitale, al primo presentarsi della

(71) C. G. Jung, Gli archetipi dell'inconscio collettivo, in La dimensione psichica, cit., p. 152.

possibilità della sintesi degli opposti sotto forma di un sapere che un altro ha, il Vecchio, il Saggio. Un sapere dell'ordine dello spirito la cui integrazione nella psiche del soggetto (o meglio, nella vita dell'Anima) darà luogo alla nascita del Sé, del Bambino generato dall'unione degli opposti.

Il Vecchio Saggio tuttavia ha la sua contropartita negativa nella personalità inquietante e minacciosa del Demone, dal potere di influire magicamente in senso distruttivo sull'individuo (71 bis). Si tratta di un essere dotato di qualità occulte, il cui potere di fascinazione induce spesso il soggetto a identificarsi ad esso per carpirne la sostanza magica, il mana, le forze e cognizioni straordinarie che egli possiede (72).

(71 bis) C. G. Jung, Psicologia dell'inconscio, cit., pp. 147-156.

Naturalmente, mutatis mutandis, analoghe considerazioni potrebbero farsi per la figura della Grande Madre nella psicologia della donna, con la sua

(72) C. G. Jung, L'io e l'inconscio, cit., pp. 149-152. La distinzione tra la negatività dell'Ombra e quella del Demone è a volte problematica nell'analisi dei-

doppia caratterizzazione di Strega e Alma Mater, anch'essa dotata di un potere e di un fascino avvertiti come assolutamente superiori rispetto al soggetto. « Rendere coscienti i contenuti che costituiscono l'archetipo della personalità mana », dice Jung, « significa per l'uomo liberarsi per la seconda volta e veramente dal padre, per la donna dalla madre, e sentire quindi per la prima volta la propria individualità » (73).

Cercando di riprendere il filo del mio pensiero, vorrei far notare la connotazione di sempre maggiore autonomia psicologica che Jung sembra riconoscere alla serie di archetipi di personalità che, a partire dalla problematica dell'Ombra, appaiono nel processo analitico come Anima e Animus, fino al Grande Padre e alla Grande Madre (74).

L'Ombra, intesa come la parte oscura e rifiutata della psiche personale e quindi almeno in linea di principio riappropriabile da parte dell'Io, appare come alterità personificata solo in certi casi, quando quei contenuti personali rimossi sono proiettati su un'altra figura umana, in genere dello stesso sesso del soggetto. Ma direi che sono le figure dell'Anima e dell'Animus che detengono una loro autonomia essenziale, in quanto imago archetipiche distinte dal campo dell'Io e non certo riducibili attraverso l'analisi al contesto dei contenuti soggettivi personali: o per lo meno la riappropriabilità da parte dell'Io si limiterebbe solamente a uno dei tre elementi che, secondo Jung, costituiscono le fonti di tali imago (75), e cioè alla femminilità propria del maschio e alla mascolinità insita nella donna. Le caratteristiche del sesso opposto radicate in ciascun essere umano sono infatti, almeno a livello psicologico, recuperabili all'Io; non direi che lo sia invece l'alterità dell'imago della donna che si costituisce nell'uomo dalla sua esperienza personale, come pure la corrispondente imago dell'uomo per la donna, e tanto meno le imago collettive maschile e femminile (76).

Come si è detto, lungo la via della trasformazione psichica nel processo analitico, le due figure del

la fenomenologia onirica, ma il criterio differenziale va ricercato secondo Jung nella connotazione di numinosità fascinosa del Demone: « quanto più predomina la nota magica, tanto più può essere separato dall'Ombra » (Psicologia dell'inconscio, cit., p. 156).

(73) C. G. Jung, L'Io e l'inconscio, cit, p. 159.

(74) «Già la figura dell' Ombra appartiene al regno dei fantasmi incorporei, per non parlare dell'Anima e dell'Animus che non sembrano apparire altro che come proiezioni sul nostro prossimo. Infine il Sé è del tutto sottratto alla portata personale... » (C. G. Jung, La struttura della psiche, in La dimensione psichica, cit, p. 191).

(75) C. G. Jung, L'Io e l'inconscio, cit, pp. 104-107.

(76) Si veda C. G. Jung, La struttura della psiche, in La dimensione psichica, cit, p. 181 n. 9.

(77) C. G. Jung, L'io e l'inconscio, cit., p. 146.

l'Anima e dell'Animus sono destinate a diventare, perdendo la loro personificazione, le funzioni di relazione tra la coscienza e l'inconscio (77): tuttavia l'essenziale alterità delle due imago intese come archetipi non-personali verrebbe conservata nell'inconscio (rimanendo esse pronte a riattivarsi pienamente se le condizioni psichiche lo richiedessero) e non potrebbe mai essere ridotta ai contenuti dell'io personale. Infatti, dice Jung che l'invasione o identificazione patologica con la figura ancor più potente in senso magico del Mago e del Demone, ha luogo proprio quando la coscienza dell'uomo non accetta di riconoscersi limitata e non abbandona l'idea di un onnipotente controllo sull'altro polo della vita psichica, sul mondo dell'inconscio. « Il 'mago' poté prendere possesso dell'io solo perché l'io sognò di una vittoria sull'Anima » (78).

(78) Ibidem, p. 152.

Un carattere di alterità più evidente mi sembra possa poi riconoscersi alle altre due figure del Grande Padre e della Grande Madre (il Grande Altro — secondo la mia terminologia — nel suo duplice aspetto maschile e femminile), la cui non-personalità di ordine magico impedirebbe che il soggetto possa mai pensare di annettersi direttamente all'io il loro mana, il loro potere, pur venendo esse a rappresentare i massimi principi ordinatori della vita psichica dell'individuo. Ad essa appartiene, a mio parere, la fonte e l'ispirazione primaria della Vita che spinge all'essere contro la Morte; ma da esse deriva anche il senso originario della Morte, del 'No', immagine archetipica del 'no' di Freud che si oppone alla vitalità istintuale (si veda quanto detto precedentemente a proposito del significato dei sogni di inibizione). Solo la sintesi del senso che ciascuna di queste due figure esprime (pur nell'ambiguità del loro doppio aspetto positivo e negativo) porta infine alla nascita del Sé, « il cercato 'centro' della personalità, quell'indescrivibile qualcosa tra i contra-ri » (79) che risulta dall'unione a livello psichico degli opposti. Ma quest'ultimo è tema che esula dal presente scritto.
Penso che Jung attraverso l'accento posto su questi

(79) Ibidem, p. 153.

particolari archetipi di personalità, che egli considera come immagini-guida la cui evoluzione determina ampiamente la tematica dei sogni nel processo analitico, si sia posto nella condizione di evidenziare in modo pregnante quella categoria generale di contenuti inconsci che è costituita dai contenuti di alterità soggettiva.

Sia le figure personificate dell'Anima e dell'Animus. che quelle del Vecchio Saggio, della Madre Ctonia e delle loro varianti, esprimono a mio parere un unico senso che le accomuni, cioè quello di rappresentare a livello della scena onirica l'azione esercitata sulla soggettività di colui che sogna da parte delle imago di alterità soggettiva più significative e più costantemente reperibili nella vita psichica dell'individuo.

Volendo ora prendere brevemente in considerazione la problematica postaci da Jung con la sua concezione generale degli archetipi, si possono fare queste osservazioni, utili ai fini del tema qui trattato. Gli archetipi, entità psicologiche dotate di una loro propria autonomia (80), al cui incontro la psiche individuale avverte un senso di numinosità da essi emanante, sono da Jung considerati come fattori non-personali che vengono a compensare, secondo il principio di autoregolazione, l'insieme dei fattori personali, ossia direi in ultima analisi l'istintualità. « Archetipo e istinto formano i massimi opposti pensabili » (81), e dato che « l'archetipo rappresenta l'elemento proprio dello spirito » (82). si può generalizzare dicendo che « i processi psichici appaiono equilibri energetici tra spirito e istinto » (83). L'archetipo si porrebbe quindi come l'altro polo opposto rispetto all'istintualità, ossia « l'archetipo è un principio formale della forza istintuale » (84). Tutto ciò mi sembra che stia agevolmente in correlazione con l'ipotesi della bidirezionalità del modello esplicativo del sogno elaborato da Jung.

Per quanto riguarda il nostro tema specifico, « accade spesso », dice Jung, « che l'archetipo appaia in forma di ' spirito ' in sogni o in raffigurazioni della fantasia » (85). Ciò penso voglia dire che quanto più

(80) L'esperienza dell'archetipo « è una specie di esperienza primordiale del non-lo psichico, di un'opposizione inferiore che sfida al confronto » (C. G. Jung, *Psicologia dell'inconscio*, cit., p. 132).

(81) C. G. Jung, *Riflessioni teoriche sull'essenza della psiche*, in *La dimensione psichica*, cit, p. 286.

(82) *Ibidem*, p. 286.

(83) *Ibidem*, p. 287.

(84) *Ibidem*, p. 293.

(85) *Ibidem*, p. 285.

l'accento psichico si sposta verso il campo istintuale, senza che contemporaneamente siano state integrate alla coscienza le parti della psiche in opposizione rispetto ad esso, tanto più, si accentua la comparsa sulla scena onirica e fantasmatica di personificazioni dell'archetipo o la sua proiezione:

« quanto più limitato è il campo di coscienza di un uomo, tanto più i contenuti psichici (le ' imago ') appaiono come se sussistessero al di fuori o come spiriti o come potenze magiche proiettate su viventi » (86). Nell'inconscio collettivo ipotizzato da Jung come campo degli archetipi (i quali « compaiono per lo più in forma di proiezioni... riferite a persone dell'ambiente circostante » (87)). « io vi sono l'oggetto di tutti i soggetti, nel più pieno rovesciamento della mia coscienza abituale, dove io sono sempre soggetto che ' ha ' oggetti » (88).

(86) C. G. Jung, L'io e l'inconscio, cit., p. 103. Ciò avviene soprattutto, a mio parere, prima che sia avviato il processo obbiettivamente dialettico dello sviluppo psicologico, ossia prima che si concretizzino in modo prevalente gli archetipi processuali o della trasformazione; fino a quel momento infatti (senza naturalmente voler dare un senso strettamente cronologico a tale distinzione, ma solo logico) mi sembra che prevalga l'animazione di archetipi di personalità.

(87) C. G. Jung, Psicologia dell'inconscio, cit., p. 154.

(88) C. G. Jung. Gli archetipi dell'inconscio collettivo, in La dimensione psichica, cit., p. 139 seg..

(89) Ibidem, p. 157.

In particolare, nel fare l'esperienza psichica dell'archetipo del Vecchio Saggio (figura positiva del Grande Padre). « l'uomo moderno fa esperienza del primigenio modo di pensare come un'attività autonoma di cui egli è l'oggetto » (89). Ai primordi della vita psichica, infatti, dice Jung. « il pensiero era oggetto di percezione interna, non era pensato, ma sentito, come fenomeno in certo qual modo veduto o udito. Il pensiero era essenzialmente rivelazione; non era inventato, ma imposto, o convincente per la sua diretta realtà. Il pensare precede la primitiva coscienza dell'io, che ne è piuttosto l'oggetto che il soggetto. Ma neanche noi abbiamo ancora raggiunto la più alta vetta della coscienza; abbiamo anche noi un pensiero preesistente di cui non ci rendiamo conto finché ci appoggiamo su simboli tradizionali, o, per esprimerci col linguaggio dei sogni, finché il padre o il re non sia morto » (90).

Per Jung è proprio la mancata distinzione dagli archetipi, cioè dalla psiche collettiva, che coincide con quello stato di ' identità inconscia ' cui abbiamo già fatto riferimento prima, quello stato psichico che mi sembra comporti soprattutto la proiezione delle imago di personalità, cadendone quindi vittime inconsapevoli. Al processo di liberazione dall'influenza

(90) Ibidem, p. 153.

degli archetipi egli ha dato il nome di 'individuazione',
ossia di differenziazione dalla « psiche collettiva storica »
(91): « l'individuazione coincide con l'evoluzione della
coscienza dall'originario stato di identità » (92).
L'identificazione con gli archetipi della psiche collettiva
genera infatti pericolosi fenomeni di possessione (93) nei
casi più gravi, o più in generale una costrizione a
comportarsi non secondo la propria individualità profonda,
ma secondo immagini e idee generali (94). In genere, in
questa condizione di indifferenziazione i contenuti
archetipici sono destinati ad essere proiettati sui nostri
simili;

tuttavia è possibile anche un fenomeno di introiezione,
ossia di indebita attribuzione direttamente all'io di tali
imago. « Nel caso della proiezione il paziente oscilla tra
l'esaltazione morbosa del medico e un disprezzo pieno di
rancore nei suoi confronti. Nel caso dell'introiezione cade
in un'auto-deificazione ridicola o nel dilaniamento morale di
se stesso... In tal modo egli trasforma l'altra persona o se
stesso in Dio o in demonio » (95). La via per liberarsi dal
loro potere è allora quel processo di individuazione il cui
scopo Jung ha additato nella realizzazione del Sé, ovvero
della sintesi degli opposti.

Per riassumere a mo' di sintesi finale quanto detto sinora,
si possono fare le seguenti considerazioni. Mentre Freud
sembra aver fatto prevalente riferimento agli aspetti
oggettuali della dinamica dell'inconscio per spiegare il
senso del fenomeno onirico, da parte sua Jung avrebbe
messo in particolare evidenza, allo stesso fine di
spiegazione, l'intervento determinante delle figure
archetipiche di personalità nella serie di sogni in cui si
esprime il processo analitico verso l'individuazione, mentre
la stessa concezione generale degli archetipi metterebbe
l'accento sull'essenziale carattere di alterità spirituale di
cui essi sono connotati.

A mio avviso, ciò che dicevo prima sulla necessità di
integrare la categoria del 'desiderio (inconscio) dell'Altro'
nel sistema interpretativo freudiano, si lega strettamente
all'importanza che Jung annette

(91) C. G. Jung, *Psicologia dell'inconscio*, cit., p. 152.

(92) C. G. Jung, *Tipi psicologici*, cit., p. 464.

(93) Si veda C. G. Jung., *Gli archetipi dell'inconscio collettivo*, in *La dimensione psichica*, cit., p. 159.

(94) C. G. Jung, *L'io e l'inconscio*, cit., p. 147.

(95) C. G. Jung, *Psicologia dell'inconscio*, cit., p. 121.

alle imago archetipiche di personalità. In ambedue i casi, ciò che verrebbe messo in luce è il valore determinante per la dinamica psichica individuale dell'alterità soggettiva, dell'Altro in quanto soggettività distinta dalla propria e fonte di un suo peculiare campo intenzionale.

Per indicare unitariamente questo insieme di contenuti particolari, vorrei quindi proporre di designare come 'soggettuale' tale dimensione della dinamica inconscia, che sarebbe necessario distinguere dall'insieme dei processi 'oggettuali' cui Freud soprattutto ha dedicato la maggior parte della sua opera.

Il termine 'soggettualità' deve essere naturalmente ben distinto da ciò che si intende comunemente con quello di 'soggettività' (ossia: ciò che ha attinenza col proprio mondo interiore). Dato un soggetto, se da una parte esso si pone in relazione con un mondo di oggetti da investire in ultima analisi secondo le spinte istintuali, dall'altra la totalità del suo esistere è determinata parimenti da un insieme di fattori connotato come alterità soggettiva esterna al proprio mondo interno. Con 'soggettualità' intendo appunto significare questo campo di intenzionalità dell'Altro, l'alterità soggettiva che può opporsi alla soggettività propria.

Uno degli aspetti più rilevanti della 'soggettualità' è costituito a mio avviso dall'insieme delle fantasie inconscie dell'altra persona nella misura e nella modalità in cui vengono percepite (a volte solo intuite appresentativamente) e immesse nel metabolismo psichico del soggetto, come pure dai giudizi di attribuzione (specie se riferiti all'lo) espressi verbalmente dall'altra persona e interiorizzati a livello inconscio. Ciò che è veramente essenziale, tuttavia, consiste nell'attività rielaborativa inconscia di questi introietti da parte del soggetto, e quindi soprattutto nelle sue proprie fantasie inconscie concernenti l'Altro.

Se ho detto che gli apporti più specifici da una parte di Freud, dall'altra di Jung, in tema di interpretazione dei sogni sono consistiti rispettivamente nell'ana-

lisi delle dimensioni 'oggettuale' e 'soggettuale' del campo inconscio, non bisogna tuttavia dimenticare i contributi teorici di ciascuno riguardanti la dimensione meno estensivamente indagata. A questo proposito, come già si è detto, non si può non considerare tutto ciò che Freud ha scritto in tema di proiezione, identificazione, Super-io e narcisismo. Tirate le somme sul confronto delle due teorie, vorrei infine fare un'ipotesi che tenti di spiegare il meccanismo di costruzione del sogno utilizzando le due categorie di dati psicologici che ho messo in evidenza.

Si è evidenziato come Freud si sia a mio parere trovato, via via che procedeva la sua opera, nella necessità di rivedere le modalità di intervento nella formazione del sogno dei contenuti dinamici che si connettono all'istanza superegoica. per una spiegazione più completa del senso del sogno. Ho potuto ricondurre ciò all'esigenza di utilizzare come categoria interpretativa primaria della dinamica inconscia quella del 'desiderio (inconscio) dell'Altro', ossia più in generale dell' 'intenzionalità dell'Altro'. Jung da parte sua con la concezione del dinamismo psichico come determinato dall'interazione di un Insieme di contenuti energetici legati da rapporti di opposizione, ha posto l'accento sull'opportunità di considerare la psiche, nel sogno come nella veglia, secondo un modello ad autoregolazione.

L'ipotesi che vorrei allora enunciare consiste nel considerare in via generale la costruzione del sogno come risultato mediativo dell'interazione dialettica tra i contenuti oggettuali e quelli soggettuali attivati in un dato momento nella psiche. Al di là cioè del solo significato di appagamento di un desiderio inconscio. come afferma la concezione di Freud, il sogno mi sembra possa essere appreso più comprensivamente come il risultato contingente della ricerca dell'equilibrio del sistema psichico nel conflitto tra il desiderio istintuale e l'intenzionalità dell'Altro (96), ambedue considerati come contenuti primariamente attivi a livello della scena onirica. Rimando ad un prossimo scritto l'elaborazione dettagliata di questa

(96) Parlando di "Altro", indico quindi il campo psichico unitario dei contenuti soggettuali inconsci.

ipotesi. Mi basta averla qui enunciata nel contesto di un'esposizione che concerne i presupposti concettuali su cui essa si basa.

Desidero in ultimo fare una precisazione di ordine generale. Mi rendo ben conto che la brevità dello scritto in relazione alla complessità del materiale trattato, potrà non soddisfare del tutto le esigenze metodologiche del lettore. Per questo vorrei ancora una volta affermare, come ho già detto all'inizio, che si tratta di ' ipotesi di lavoro ' più che di idee esposte in via definitiva, e inoltre che il mio discorso è stato finalizzato prevalentemente a circoscrivere e nominare con termini unitari degli ordini di dati psicologici che, nella loro problematicità, hanno colpito in modo particolare il mio interesse. Data questa impostazione, potranno allora risultare evidenti i limiti intrinseci, quanto ad accuratezza esplicativa sul piano teorico, di questo lavoro, che vuole porsi allora anzitutto come occasione di stimolo alla riflessione creativa. Solo l'approfondimento ulteriore potrà portare a soddisfare le pur legittime esigenze di completezza e sistematicità che ogni teorizzazione, che voglia dirsi realmente tale, comporta.

La dimensione sociale in Freud e Jung

Antonio Vitolo Napoli

Nel corso dell'ultimo decennio si è diffuso un consumo di massa della psicologia e della psicoanalisi: in ciò si può cogliere, da un lato, un orientamento deliberato da parte dei gruppi egemoni nelle società capitalistiche favorevoli alla divulgazione d'un pensiero che parla soprattutto delle catene interne dell'uomo e, in quanto tale, può agire come raffinata ideologia di controllo della devianza, dall'altro un incremento della volontà di liberazione di gruppi e di individui, che scoprono o riscoprono la loro soggettività e tentano di riappropriarsi della loro vita personale inconscia e degli strumenti culturali atti ad interpretarla. L'identità di Jung e Freud ne è uscita per lo più deformata, oltre i limiti della rielaborazione fecondamente 'falsificante' con cui si rivive e si riutilizza il sapere che ci precede. Una sorta di distorsione divarica i due, spingendo Freud a 'sinistra', Jung a 'destra', in conformità ad un approccio approssimativo tanto quanto quello affermatesi soprattutto dopo la pubblicazione in Italia del carteggio (1), tendente a dissolvere dissensi ideologici precisi per proporre una superficiale unificazione. Non vorrei sminuire la portata del rapporto intersoggettivo. ne attenuare la realtà drammatica

(1) Lettere tra Freud e Jung.
Boringhieri, Torino, 1974.

d'una separazione che ebbe origini inconsce insormontabili o, almeno, radicali, ma ribadire l'utilità d'una rilettura di alcune pagine dalle quali emerge il loro giudizio sul ruolo dell'individuo e della società.

Si tratta d'un lavoro marginale, che s'interseca solo sporadicamente con le linee direttrici della teoria freudiana e junghiana, incentrata sull'individuo, ma non inutile se si tien conto della frattura che si è venuta a creare nella psicologia del profondo tra psiche individuale e fattori sociali.

Ne Freud, ne Jung hanno teorizzato una concezione dell'organizzazione sociale contemporanea, ma ambedue hanno espresso con una continuità che non può essere sottovalutata, opinioni e valutazioni sulla società, che risultano intrecciate agli assunti specifici della psicologia del profondo. In questi excursus affiora la comune tentazione ad epochizzare il soggetto storico concreto, determinato dalle relazioni sociali e dall'organizzazione del lavoro. Porre in evidenza questo limite ed interrogarsi su di esso può significare nello stesso tempo riflettere sul rapporto tra Freud e Jung e sulla parzialità (non incol-mabile) della psicologia del profondo. Ratificare o prostrarre la rimozione del sociale, peraltro, è una carenza non tanto di Freud e Jung, quanto dei loro successori. Si pensi, ad es., ad Elliott Jaques, che qualche anno fa, faceva scaturire i conflitti fra sindacalisti e padroni in una fabbrica esclusivamente dai fantasmi proiettivi risolvibili in una composizione compromissoria della lotta di classe, o all'autorevole biografia di Jung, M. von Franz, che nel giudicare gli scontri tra gli studenti rivoluzionari del '68 e le forze dell'ordine, si poneva con un pizzico di orrore umanitaristico dalla parte dei flics. L'imprescindibilità degli aspetti politico-sociali è però penetrata vivamente nella pratica di molti analisti dell'una e dell'altra parte, come si può vedere dai contributi di Benedetti, Carotenuto, Lo Cascio e Trevi (2), che sono anche i più aperti ed innovatori rispetto all'insegnamento di Jung. A ciò fa riscontro, nelle sintesi espositive, una chiara tendenza a scindere il legame

(2) Di M. Trevi si veda soprattutto l'articolo « Simbolo, progetto, utopia» il « Rivista di psicologia analitica», 1974. n. 1, p.

68; di G. Benedetti, l'articolo « Psicologia e società moderna » nella medesima rivista, 1974, n. 1, p. 39; di A. Lo Cascio l'articolo « L'altra ipocondria » in « Rivista di psicologia analitica », 1976, n. 1, p. 51; di A. Carotenuto l'articolo « Psicopatologia dell'analista » in « Rivista di psicologia analitica », 1972, n. 2, p. 418.

(3) L. Frey-Rohn, « Von Freud zu Jung », Rascher Verlag, Frauenfeld und Stuttgart, 1969.

(4) T. Wolff, « Die kulturelle Bedeutung der komplexen Psychologie ». Springer Verlag, 1935.

(5) E. Fachinelli, « A proposito di Jung », pref. a E. Glover, « Freud o

tra indagine della psiche e realtà sociale. È questo il caso, a mio parere, delle opere della von Franz e, soprattutto, della Frey-Rohn (3), che nella sua fondamentale trattazione, presenta Jung come post-freudiano, aggravando la linea dicotomica dello storico saggio della Wolff (4).

In campo freudiano un punto di vista fecondo è certamente quello di E. Fachinelli, realmente aperto ai fatti del nostro tempo, e volto alla configurazione, per brevi, illuminanti saggi, d'un'articolata visione storica della psicoanalisi. Mi sembra perciò utile riportare qui un brano della sua prefazione al libro di Glover ' Freud o Jung? '. Fachinelli ritiene Diderot e Hegel i soli veri predecessori di Freud e definisce Jung « uno psicologo dell'inconscio prefreudiano, nella linea, von Hartmann, Schopenhauer », destituendo la forza della ' querelle ' gloveriana. « Il problema — egli scrive — è più generale. Di fronte all'emergere del simbolo nel sogno e nella nevrosi, Freud esita, si corregge, tendenzialmente limita — come si vede chiaramente nelle successive edizioni della ' Interpretazione dei sogni ' — perché non dispone di strumenti interpretativi adeguati. Per contro, Jung sembra immergersi completamente nel nuovo regno, e dall'interno di esso esige la nostra partecipazione. Egli ci parla miticamente del mito, trasforma se stesso e la sua opera in mito (...). La funzione del simbolismo che nella sua origine, nel suo sviluppo, nel suo uso straordinariamente ramificato — e sempre attuale — non può prescindere da una situazione di soggetti continuamente affrontati, rimanda, per Jung, alla gerarchia degli archetipi numinosi della psiche. Elementi, questi, di un inconscio ' collettivo ': è certo, ma nel senso, peculiare a Jung, di collettivo come struttura individuale, già data in partenza e uguale per tutti. La falsa opposizione individuo-società, che Freud supera, (...) dall'interno del suo lavoro, è in Jung semplicemente elusa. Si veda, dunque, in questa difficoltà l'asserzione della povertà essenziale, negativa, da cui si dovrà partire per raccogliere l'eredità junghiana » (5). Da parte junghiana, Trevi in un articolo recente afferma: « Ove

si vogliono cogliere le autentiche implicazioni sociali della speculazione di Jung non converrà inseguire il debole fantasma del sociale — che — inevitabilmente presente nella sua pagina — non è mai direttamente afferrabile se non come correlato dialettico dell'individuale, ma converrà invece scendere nel vivo della sua concezione antropologica, in quell'antropologia filosofica che egli presuppone (e dimostra) come sostrato inevitabile di ogni ipotesi psicologica. L'unica vera critica di Jung a Freud — l'unica critica che si approfondisce nel tempo e che si dimostra fruttuosa per una prospettiva storicistica della psicoanalisi — è quella basata sull'inconsapevolezza di Freud circa l'antropologia filosofica che la sua dottrina presuppone. E non si tratta

— si badi — di una critica ad una particolare antropologia valida quanto qualsiasi altra, ma della critica relativa al fatto di non avere assunto deliberatamente questa antropologia: punto di partenza tra punti di partenza, ipotesi di base tra altre ipotesi di base » (6).

Il confronto tra le opinioni dei due analisti apre interessanti vie di sviluppo. Occorre anzitutto chiedersi se Jung abbia eluso la ' falsa opposizione ' individuo-società, che Freud avrebbe superato e se si può convalidare l'esiguità e la secondarietà del sociale in Jung come elemento conseguente della sua teoria dell'inconscio. In verità sia Freud sia Jung hanno aperto le porte della psiche inconscia e prospettato in modo potenzialmente antiborghese la pericolosità dell'autoinganno e della sofferenza nevrotica e psicotica, ma hanno anche attribuito al soggetto umano e storico cui hanno fatto riferimento i tratti del loro tempo e della loro visione della società nell'epoca del decollo del capitalismo industriale. E lo studio della psiche inconscia nelle sue molteplici ramificazioni (7) non può esser disgiunto dalla conoscenza della Weltanschauung dell'autore.

Agli inizi dell'attività di Jung presso il Burghözli risale il primo caso interessante ai fini della nostra ottica; esso è oggetto d'un articolo, intitolato ' Un

Jung? », Sugar, Milano, 1967, ora in E. Fachinelli, « Il bambino dalle uova d'oro », Feltrinelli, Milano, 1974. p. 71.

(6) M. Trevi, art. cit. op. cit, p. 71.

(7) Si veda il lavoro di L. Ceppa, Per una teoria delle relazioni oggettuali, in «Aut-Aut». 1975, n. 48, p. 107.

(8) C. G. Jung, Studi psichiatrici, Boringhieri. Torino, 1970.

caso di stupore isterico in una detenuta in carcere preventivo', pubblicato nel 1902 nel 'Journal für Psychologie und Neurologie' di Lipsia, voi. I, pp. 110-122 (8). La storia anamnestica della paziente parla da sé: povera, lavoratrice in fabbrica a soli 14 anni, a 17 aveva iniziato una relazione con un uomo, dal quale aveva avuto un figlio illegittimo un anno dopo, un secondo dieci anni dopo, viveva a carico del suo uomo ed abitava in un albergo, dal quale partì senza pagare il conto. Arrestata perché sospettata di furto, fu interrogata (non risulta se sola o in presenza d'un avvocato); all'apertura della cella il giorno seguente, si mostrò rigida, cominciò a gridare contro l'insergente, accusandola di averle sottratto del denaro, sostenne di essere stata picchiata al capo; al medico distrettuale rivelò 'eccitazione' e 'smarrimento', così che ne venne disposto il ricovero nel Burghölzli. Bleuler affida il caso a Jung, che compie gli accertamenti psicofisici e svolge un colloquio nel quale le risposte della donna risultano disorientate al punto da evocare il sintomo definito da Ganser 'risposta senza senso' e le valutazioni cliniche di Raecke sullo stupore dei detenuti. Jung individua con lucidità il carattere specifico della situazione della paziente, attribuendo alla 'solitudine dell'isolamento' l'intensa reazione della donna, preoccupata per la figlia in stato di avanzata gravidanza, diagnostica il disturbo isterico come circoscrivibile alla sfera della coscienza, ma pone in secondo piano, addirittura tra parentesi, il fatto che l'accusa di furto si rivelò in seguito falsa (9).

(9) C. G. Jung, op. cit., pp. 147 e sg.

(10) C. G. Jung, op. cit., p. 119 e sg.

Agli stessi anni appartiene lo studio sullo 'Squilibrio affettivo maniaco' pubblicato nella 'Allgemeine Zeitschrift für Psychiatrie und psychisch-geschichtliche Medizin' (Berlino), voi. 61, 15-39 (10), che presenta una maggiore ampiezza teorica. Jung, com'è possibile notare anche dalle considerazioni autobio-grafiche contenute in 'Ricordi, sogni e riflessioni' si oppone, con cautela comprensibile, alla teoria di van Deventer, che designava come 'inferiorità sanguigna', gli stati maniacali ritenuti cronici, e, rifa-

cenciosi a Wernicke, contesta la nosografia positivistica. « La disposizione puramente occasionale all'euforia, la produttività mentale, i conflitti con l'ordine stabilito non bastano per giustificare la diagnosi d'una mania cronica » egli scrive con certezza. Tra i casi esaminati emerge quello d'una paziente infermiera, che, a giudizio di Jung risultava interessante « apparentemente soprattutto per la sua instabilità sociale ». Studentessa brava, ma non passiva — aveva lasciato la scuola per andare a cucire dalla sorella. Poi era stata apprendista, dama di compagnia, guardarobiera, persona di servizio, bambinaia, custode in una clinica per epilettici, infine infermiera. Il sintomo somatico più evidente era stata un'ulcera gastrica, da cui era guarita. Consumava dolci ogni misura, faceva l'amore anche con sconosciuti, « con pubblico scandalo ». Nella presentazione di questo caso — ci dice Jung — ho intenzionalmente dato una cronaca completa dei mutamenti della sua posizione sociale al fine di mettere in evidenza la straordinaria instabilità e inquietudine della paziente. Nel periodo di undici anni essa ha cambiato trentadue volte occupazione e nella gran maggioranza dei casi solo perché ne era disgustata. E conclude: « Il reperto — lieve fuga delle idee, loquacità, prevalente stato euforico, labilità, distraibilità, erotismo — conferma la diagnosi di squilibrio affettivo maniacale e spiega il costume di vita discontinuo e moralmente deficiente ». Un giudizio, questo, che attenua manifestamente l'incidenza dei fattori sociali sulla psicopatologia individuale. Non è lecito, certo, pretendere che Jung conoscesse il rapporto tra domanda e offerta nel mercato di lavoro, ma solo cogliere una dimensione implicitamente individualistica, che è anche motivata culturalmente col concetto schopenaueriano « operar! sequitur esse ». L'essere è, qui, per Jung, in antitesi con la cultura media tradizionale, soprattutto il complesso dell'affettività, ma a tale prospettiva innovatrice corrisponde l'enucleazione delle determinanti sociali. Dopo questo stadio dell'attività istituzionale di Jung

in cui è già presente l'attenzione ai 'fenomeni cosiddetti occulti', entità irrazionale che la coscienza ipertrofica voleva esorcizzare, acquista progressivamente autonomia concettuale la nozione di inconscio collettivo, che sottende ai 'Symbole und Wandlungen der Libido', in quanto trama viva delle fantasie di Miss Ann Miller, viene fissata nell'elaborazione sistematica dei 'Tipi', passa infine a costituire una polarità dialettica del processo d'individuazione ne 'L'io e l'inconscio'. Jung è ormai lontano da Freud ben più che nel 1912 e formula così la sua visione antropologica: « Ci approssimeremo molto alla verità immaginando che la nostra psiche cosciente e personale poggi sul largo fondamento d'una disposizione mentale ereditaria e generale, che come tale è inconscia e che la nostra psiche personale stia alla psiche collettiva press'a poco come l'individuo alla società» (11).

(11) C. G. Jung, «L'io e l'inconscio», Boringhieri, Torino, 1967, p. 53.

È, questo, un momento saliente, nel quale è dato intuire non solo l'ascendenza della nozione di psiche collettiva di Durkheim, come nota M. Trevi nella prefazione a 'L'io e l'inconscio', ma la disposizione 'in nuce' spiritualistica con cui Jung si colloca dinanzi alla sociologia e all'antropologia coeve. Preme qui ricordare, inoltre, la distinzione che Jung opera tra 'Gemeinschaft' e 'Gesellschaft'. Quanto più vasta è la comunità, e quanto più la somma dei fattori collettivi, caratteristica di ogni comunità, viene aiutata a danno del fattore individuale, da pregiudizi conservatori, tanto più l'individuo è annullato moralmente e intellettualmente e inaridita l'unica fonte di progresso morale e spirituale della società» (12). Egli pronuncia qui precisi giudizi di valore, indisgiungibili dalla teoria della differenziazione dell'individuo. Solo se si ha consapevolezza di tale dato storico e psicologico, si può intendere il successivo sviluppo del suo pensiero.

(12) C. G. Jung, op. cit., p. 59.

L'accantonamento della dimensione individuale « comincia dalla scuola, continua nell'università e domina dovunque lo stato metta la sua mano » (13). L'organizzazione sociale e statale poggia, agli occhi di Jung, esclusivamente sull'istinto d'imitazione.

(13) C. G. Jung, op. cit., p. 60.

Perché e da dove una così netta separazione dalla realtà sociale? Quell'intonazione innegabilmente moralistica assume forse maggiore chiarezza alla luce del confronto condotto, oltre che con le altre pagine de ' L'io e l'inconscio ', con il giudizio retrospettivo sugli anni della formazione culturale e universitaria, contenuto nei ' Ricordi ' (14). Jung descrive il suo accostarsi a Nietzsche: Come per il Faust di Goethe si trattò d'un'esperienza terribile. Zarathustra era il Faust di Nietzsche, il suo n. 2, e il mio n. 2 ora corrispondeva a Zarathustra (...) Nietzsche aveva parlato ingenuamente di questo &PPIQTOV, di questa cosa da non nominare, come se fosse una cosa comune, mentre io avevo capito in tempo che con esso si avevano brutte esperienze. (...) senza timori ne sospetti aveva aperto il suo n. 2 ad un mondo che di cose del genere non sapeva e non capiva nulla. Era stato sollecitato dalla puerile speranza di trovare uomini capaci di condividere le sue stasi e di intendere la sua «trasmutazione di tutti i valori»: ma aveva trovato filistei bene educati, e — in modo tragicomico — ne faceva parte egli stesso. Come gli altri, anch'egli non aveva capito se stesso quand'era precipitato nell'ineffabile mistero, e aveva voluto cantarne le lodi a un volgo ottuso disertato da tutti gli dei » (15).

L'ammirazione di Jung per i pensatori exlege, geniali oppositori della massificazione, s'intreccia evidentemente con la convinzione che, quali che siano le opinioni della collettività, esse non possano non essere conservatrici, anche quando si manifestino come progressive. Questa modalità interpretativa è alla radice della Weltanschauung junghiana e, in particolare, della teoria dell'individuazione. Pure, se il rispetto dell'energia psichica onirica, l'adesione alla veridicità della realtà dell'inconscio c'inducono concordare con la concezione demistificante di Jung e ad accettare anche l'illusorietà di tutto ciò che non provenga dall'intrasoggettività, non è esagerato supporre che Jung non sfugga alla condizione decadente dell'intellettuale borghese fin de siècle, che nei primi decenni del '900 reagisce con il ripiega-

(14) C. G. Jung, « Ricordi, sogni, riflessioni ». Il Saggiatore, Milano, 1965.

(15) C. G. Jung. op. cit, i p. 128. ;

mento inferiore alla disgregazione sociale che segue all'intensificarsi dello scontro di classe, al sorgere del Nazionalsocialismo e al fallimento delle esperienze socialiste europee.

Coerentemente con l'assunto di base, la personalità cosciente è, per Jung, un segmento più o meno arbitrario della psiche collettiva. La Persona risulta, in definitiva, una maschera derivante del ' compromesso ' fra l'individuo e la società su « ciò che uno appare ». In quanto tale essa è il portato del conflitto tra fattori culturali e sociali, che richiedono a qualunque costo l'inserimento e l'adattamento dell'individuo in un contesto comunitario e la disposizione individuale allo sviluppo delle potenzialità libidiche. « La società — afferma Jung — per la propria sicurezza esige che faccia buone scarpe solo il calzolaio che non sia anche poeta », sintetizzando così con icastico realismo la gerarchizzazione e la rigidità dei ruoli. Egli non possiede a questo riguardo un atteggiamento unilaterale: la Persona è sì, infatti, una sovrastruttura da erodere e trasformare (a meno che l'identificazione oggettivamente regressiva della Persona non sancisca l'adattamento dell'individuo ad un gradino inferiore, ma capace di preservare l'equilibrio psichico), ma trova il suo pendant nell'Anima e nell'Animus, appartenenti al nucleo psichico autonomo (complesso) che condensa la disponibilità dell'uomo e della donna, rispettivamente, a raccogliersi unilateralmente nel mondo interiore. Il rischio dell'adesione inconscia a quest'archetipo è stigmatizzato con nettezza, allorché Jung mette in guardia dalla tendenza a rendere il mondo un divertente e fantastico campo di giuoco.

In questa fase del pensiero junghiano è stato sempre più identificato un limite consistente precipuamente nell'atteggiamento antifemminile di Jung.

Benché si tratti d'un tema tangenziale alla nostra ricognizione, è necessario tuttavia ricordare che esso esiste certamente, ma è da vagliarsi come secondario e dipendente rispetto alla rimozione del sociale. Per il resto è opportuno sottolineare, senza alcuna volontà apologetica, la denuncia junghiana

dell'infantilismo dell'uomo nel rapporto con la donna e con i figli e della pericolosità dell'archetipo della Grande Madre, i cui esiti sociali sono stati analizzati in profondo da Ernst Bernhard in un saggio ispirato alla continuità dialettica con l'opera del predecessore (16).

La formulazione dei concetti archetipici di Anima, Animus. Ombra, Persona contraddistingue la stagione della riflessione junghiana più matura ed aperta alla considerazione della realtà sociale. Non si può dire altrettanto, a mio parere, per quanto concerne i pronunciamenti storico-culturali degli anni '20, compresi ne

' Il problema dell'inconscio nella psicologia moderna' (17). Sul finire del decennio Jung ribadisce il distacco da Freud. critica l'inter-pretazione prevalentemente sessualistica, anche sul piano della storia del pensiero: Goethe, Napoleone, S. Francesco non potrebbero, egli sostiene, essere interpretati solo come emblemi del complesso materno, della protesta virile, della rimozione sessuale. Jung si dirige contro il ' materialismo razionalistico ' che trascurerebbe ' la bellezza, la grandezza, la santità, il significato del dolore ', attinge una posizione tra spiritualistica e fenomenologica nei riguardi della realtà esterna: «... il mondo ci è comprensibile solo come immagine psichica in noi, e quando l'immagine muta non è sempre facile capire se è mutato il mondo, o noi, o tutti e due» (18).

Ma c'è un passo interessante, in cui il giudizio sulla società è esplicitamente amaro: « (L'uomo moderno) ha visto quale prosperità possono portare al mondo la scienza, la tecnica, e l'organizzazione, ma ha anche visto quali catastrofi esse hanno causato. Egli ha constatato come i governi bene intenzionati hanno talmente tutelato la pace, secondo il principio ' si vis pacem, para bellum ' che l'Europa ne è stata quasi distrutta. Quanto poi alle idealità, ne la Chiesa cristiana, ne la fraternità umana, ne il socialismo internazionale, ne la solidarietà degli interessi economici hanno resistito alla prova del fuoco della realtà. Per di più. appena dieci anni dopo la guerra, noi ritroviamo lo stesso ottimismo, le stesse organizzazio-

(16) E. Bernhard, Il complesso della Grande Madre. Problemi e possibilità della Psicologia analitica in Italia, in Mitobiografia, Adelphi, Milano, 1969. p. 168.

(17) C. G. Jung, Il problema dell'inconscio nella psicologia moderna, Einaudi, Torino, 1959.

(18) C. G. Jung, op. cit, p. 211.

(19) C. G. Jung, op. cit, p. 279.

ni, le stesse aspirazioni politiche, le stesse frasi, le stesse espressioni, che preparano a lunga scadenza altre catastrofi inevitabili » (19).

Ci troviamo anche in questo caso dinanzi ad un intreccio sorprendente di ripulsa condivisibile per il bellicismo mascherato e l'ipocrisia delle democrazie parlamentari, di ancoraggio alle verità sovrastrutturali quali le scienze e il presunto ordine pacificamente concorrenziale dell'economia libera, di certezza cupa dell'immutabilità dell'assetto sociale che produce lotte mortali. È sorprendente, comunque, che questa condanna indistinta e senza scampo pronunciata da una prospettiva estranea alla dinamica delle classi, sia contigua alla sua citazione dell'oppressione colonialistica perpetuata dal Cristianesimo nei confronti dei popoli primitivi.

Nel libro basilare per la storia del concetto di transfert e per la pratica terapeutica. ' La psicologia del transfert' — composto tra il 1936 e il 1943 —, fondato sul parallelismo tra il processo d'individuazione e la trasformazione della natura insita nel simbolismo alchemico, le costanti messe in rilievo finora nel pensiero di Jung sembrano confermate. L'opera, che presenta una complessa stratificazione culturale, vuoi essere, da un lato, una ricostruzione del rapporto intersoggettivo, dall'altro una ricapitolazione dell'antagonismo uomo-natura e del faticoso affermarsi dell'esogamia sull'endogamia. In questa cornice ogniqualvolta si riferisce alle modalità del processo d'individuazione, Jung sottolinea la necessità di correlare all'integrazione soggettiva dei contenuti inconsci un processo di relazione oggettivo altrettanto essenziale, così come mette in guardia dall'esagerazione d'una spiritualità affettata — il ri-trarsi nel mondo soggettivo — non meno che dalla sottomissione alle tendenze ancestrali collettive.

Quando, invece, egli passa ad esprimere la sua visione della società a lui contemporanea, prevalgono sia la svalutazione dell'assetto sociale, sia la condanna aspra per i paesi socialisti. (Occorre a questo

punto ricordare che dopo la II guerra mondiale si registra un graduale, ma perspicuo anticomunismo. In questo quadro a differenza di Freud, che pur nella decisa opposizione all'URSS lasciava trapelare una certa ammirazione per la coesione della società staliniana, Jung approfondisce di anno in anno la sua avversione, senza operare le necessario distinzioni tra stalinismo e modelli alternativi del marxismo internazionale. Il che non sorprende certo se si considera la formazione culturale d'uno psicologo del profondo mitteleuropeo, ma denota, nel caso specifico di Jung una precisa scelta, se si pensi alla sua vasta cultura sul pensiero e sulla realtà dell'Oriente).

Nel saggio storico-culturale dell'ultima fase del pensiero di Jung è possibile registrare ulteriori, definitivi cambiamenti. In « Presente e futuro », del 1956 (20), domina ormai una salda difesa del potere statale centralizzato, a partire dalla quale Jung manifesta una dura riprovazione per le * minoranze sovversive che tengono pronte le fiaccole incendiarie ' e che sarebbero bilanciate dalla sanità e ' dal discernimento critico di una certa parte della popolazione ', la cui entità deriverebbe dai ' temperamenti nazionali ', dall' ' educazione pubblica ' e dall'influsso di certi fattori disturbatori di natura politica ed economica '. A questo distacco alla Ortega y Gasset dalla massificazione si congiunge, però, una difesa dello Stato di diritto, quale male minore, unico argine contro il ritorno alla ' tirannide dottrinale e autoritaria' o all'oligarchia. È, questo, un elemento nuovo. non molto lontano da alcune vantazioni di Freud. Non si tratta, a ben guardare, d'un approdo stabile, ma solo d'una parziale novità, perché lo Stato è sempre una polarità sbiadita che opprime l'individuo unico, irriducibile ad unità statistica, in definitiva inconoscibile. D'altra parte l'antropologia junghiana si propone di comprendere l'individuo e, a tale scopo, deve considerarlo come 'un'unità' confrontabile con altre unità. «... se voglio comprendere l'individuo, debbo essere in grado di mettere da parte ogni conoscenza scientifica dell'uomo medio

(20) In C. G. Jung, *Realtà dell'anima*, Boringhieri, Torino. 1959, p. 164.

- (21) C. G. Jung, op. cit., p. 168. e di rinunciare a tutte le teorie, per poter porre i problemi in modo nuovo e senza pregiudizi » (21). Da questa prospettiva affine anche nella terminologia al pensiero di W. Dilthey. Jung affronta i grandi temi sociali del tempo, il consumismo, il livellamento, lo sfruttamento della forza lavoro. C'è, ad es., una pagina significativa sulla condizione dell'operaio :« Egli sconta la sua quota di partecipazione alla fabbrica con la perdita della sua proprietà personale, scambia la propria libertà di movimento con l'incatenamento al luogo di lavoro. perde tutti i mezzi per migliorare la sua situazione. se non vuole farsi sfruttare da un estenuante lavoro a cottimo e se per caso avanza pretese spirituali di qualsiasi genere, gli vengono allora instillati e imposti dogmi politici, se necessario con l'aggiunta di qualche nozione tecnica. Per la verità un tetto sulla testa e il foraggio quotidiano del bestiame produttivo non sono piccola cosa, se anche le pure e semplici necessità vitali possono ancora essere recise da un giorno all'altro» (22). Una consapevolezza, come si vede, acuta, ma in certo modo equivoca. perché Jung parla in questo caso delle società socialiste dell'Europa orientale.
- (22) C. G. Jung, op. cit., p. 184. Una simile confusione in chi, peraltro, doveva ben conoscere la condizione degli immigrati stranieri, è spiegabile solo con la teoria antropologica che riconduce lo scontro delle classi sia a proiezione incontrollata — « dichiarare il capitalismo da una parte e il comunismo dall'altra come incarnazioni del demonio è addirittura diventato un dovere politico e sociale, facendo un'altra volta concentrare lo sguardo su un fatto esterno e distraendolo dall'interiorità dell'individuo » (23) —, sia all'attrito fra l'istinto di apprendimento e gli altri istinti. « Il distacco dalla sua natura istintiva porta l'uomo civile a un conflitto fra coscienza e inconscio, spirito e natura, sapere e fede. e quindi a una scissione del suo essere, che diventa patologica nel momento in cui la coscienza non è più in grado di trascurare ed opprimere la natura istintiva. L'accumularsi di individui entrati in tale stato critico da vita al movimento di massa che as-
- (23) C. G. Jung, op. cit., p. 197.

serisce di essere difensore degli oppressi. Seguendo la predominante tendenza cosciente per cui si cerca la fonte di tutti i mali all'esterno, sorge l'esigenza di trasformazioni esterne politico-sociali, da cui ci si aspetta senza vero senso critico che sappiano risolvere anche il problema, molto più profondo, dell'alienazione della personalità. Ne viene che tutte le volte che quest'esigenza è adempiuta, nascono situazioni politico-sociali che ripetono, seppur in forma diversa, le medesime miserie, ma dopo aver perduto quei valori spirituali e morali che trasformano un mero inciviltamento in cultura. In casi simili si parte da un semplice rivolgimento: ciò che era in basso sale alla superficie, e ciò che era in ombra viene alla luce, e poiché i nuovi venuti sono sempre turbolenti e anarchici, la libertà degli oppressi ' liberati ' deve essere draconianamente limitata. Con ciò si è cacciato Satana con Belzebù. Ne può essere diversamente, poiché la radice del male non è stata intaccata, ed è soltanto venuta alla luce la posizione antagonista » (24).

Questa pagina esemplarmente chiara, ben più importante di altre in cui si taccia, ad es., di manicheismo il comunismo e lo si considera causa del nazionalsocialismo, compendia la visione della natura e della storia di Jung. Qui la dialettica del processo d'individuazione si scontra in maniera insanabile con l'ipostatizzazione spiritualistica della società. Lo zurighese affianca alla sua matrice diltheiana, su cui ritorneremo, un idealismo antimaterialistico che compromette la progettualità dell'individuo di cui, pure, egli è, a livello della simbolica della psiche inconscia, convinto assertore. Jung si attesta così nel solco d'una tradizione europea dominante nel corso della prima metà del '900 in modo schiacciante. a cui, tuttavia, il materialismo d'un pensatore appartenente non al campo delle scienze naturali. ma a quello della letteratura dava una risposta riguardante il tema dei mutamenti sociali, colmando inconsapevolmente l'aporia spiritualistica di Jung. In uno degli aforismi di ' Me-ti, il libro delle svolte ', il libro sapienziale cinese (25) di Brecht, c'è il se-

(24) C. G. Jung, op. cit. p. 205.

(25) B. Brecht. Me-ti, Il libro delle svolte, Einaudi, Torino, 1970.

guente dialogo immaginario tra sé e Korsch sul problema della 'Liberazione e libertà': « Ka-osh chiese a Me-ti: Il grande rivolgimento non è esso forse ingenerato dalla sete di libertà? Me-ti assenti: Ka-osh continuò: Come si possono spiegare le lamentele per cui dopo il rivolgimento coloro che l'hanno compiuto godono meno libertà di prima? Me-ti rispose:

Prima del rivolgimento essi lottavano volontariamente. Nessuno poteva costringerli alla lotta, né al tipo di lotta. La loro vittoria fu in realtà resa difficile dallo scarso potere che potevano esercitare contro se stessi. Dopo la vittoria questo potere era dato, né era meno necessario, poiché ora si dovevano conculcare gli sconfitti. Ka-osh disse: Capisco: così le loro libertà scomparvero quando scomparvero anche le loro libertà borghesi. Me-ti rispose: La mèta del grande rivolgimento era la liberazione dallo sfruttamento. La libertà di sfruttare fu soppressa dal rivolgimento, e al contempo anche la libertà di lasciarsi sfruttare. Quest'ultima libertà si era manifestata in varie forme che non si lasciavano sempre e facilmente riconoscere come una siffatta pura libertà di essere sfruttati. Ka-osh chiese: Dunque tu non scorgi più alcun compito per la sete di libertà? Questa non significa più per te che è necessaria una liberazione? Me-ti rispose: Necessaria è la libertà dalla penuria. Questa è la mèta. Essa rende necessarie molte imprese di liberazione e ha sempre bisogno di sete di libertà » (26).

È questa la necessaria integrazione della lacuna junghiana, la cui incontestabile evidenza non riguarda, come s'è detto tanto il giudizio strettamente politico — Jung, d'altronde, condanna giustamente l'oppressione che aveva determinato i moti polacchi del '56 — quanto la sovrapposizione della natura alla storia. Alla radice di questa unilateralità stanno ragioni culturali che finora sono state forse scarsamente considerate.

Il pensiero di Jung non è soltanto l'elaborazione individuale d'un uomo, né solo la storia dell'autorealizzazione d'un inconscio, ma è inevitabilmente at-

(26) B. Brecht. op. cit, p. 142.

traversato dalle linee di svolgimento della cultura del tardo '800 e dell'inizio del '900.

È ormai opinione consolidata che l'influsso dei primi assertori della realtà dell'inconscio, Carus, von Hartmann, Janet sia stato non meno rilevante di quello di Goethe e di Nietzsche, che Jung sentiva congeniali. Ma il quadro culturale non sarebbe completo, se si omettesse il riferimento allo storicismo tedesco contemporaneo e alla filosofia dei valori. Naturalmente non si vuole, in tal modo, delimitare dal punto di vista filosofico l'orizzonte teorico e la prospettiva peculiarmente psicologica di Jung ma ristabilire i nessi evidenti nelle opere del maestro e nelle esposizioni descrittive, in particolare nel saggio di Toni Wolff ' Die kulturelle Bedeutung der komplexen Psychologie ' (27). Vogliamo soffermarci anzitutto su un dato cronologico: la sostanziale contiguità che lega la ' Einleitung in die Geisteswissenschaften ' di Dilthey (1883), i cui esiti si trovano nei saggi compresi tra il 1905 e il 1911 e soprattutto in « Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften » (1910), che, come si sa, rappresenta l'elaborazione definitiva del pensiero di Dilthey, e l'opera di Rickert « Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung » (Eine logische Einführung in die historischen Wissenschaften), la cui stesura prima risale agli anni 1896-1902 (l'opera ebbe, però, ben cinque edizioni fino alla quinta nel 1929, a cui si richiama T. Wolff).

(27) T. Wolff. op. cit.

Il filo che unisce Dilthey, Rickert e Jung non è continuo: Jung, come si deduce, ad es., dal capitolo dei ' Simboli ' intitolato ' Le due forme del pensare ' e, soprattutto, dai ' Tipi psicologici ', si rifa non solo alla filosofia tedesca postilluministica, ma a Nietzsche e a James, cogliendo quindi dal Decadentismo e dal Pragmatismo ciò che è utile e conforme alla configurazione del suo modello di indagine della psiche. Rickert, invece, in ' Die Philosophie des Lebens ' attacca Nietzsche, Dilthey, Simmel, Spengler, James e Bergson, alcuni, dunque, dei nodi costitutivi dell'asse teorico junghiano, opponendo in modo semplicistico, come nota P. Rossi, il maggiore studioso dello sto-

(28) P. Rossi, *Lo storicismo contemporaneo*. Einaudi. Torino, 1956.

ricismo tedesco contemporaneo (28), al ' piano immediato dell'intuizione, il riferimento a un mondo dei valori dotato di una realtà trascendente, da penetrare nella connessione necessaria che congiunge sistematicamente le sfere dei valori '. Ma esiste una matrice comune: all'antipositivismo di Jung, fa riscontro la distinzione operata dalla filosofia dei valori tra scienze nomotetiche e scienze idiografiche, nel tentativo di stabilire l'indipendenza delle Geisteswissenschaften dalle Naturwissenschaften.

(29) T. Wolff. op. cit, p. 16-17.

Se prendiamo in esame l'opera, notiamo anzitutto che la filosofia dei valori non viene assunta come referente ' ipso facto '. Nella premessa metodologica (29). anzi, la Wolff rivendica l'autonomia della realtà della psiche, desumendo la definizione delle due nozioni rispettivamente dall' ' Allgemeine Grundlegung der Philosophie di Rickert e da «The Nature of the physical world » di Eddington, collegandosi, dunque alla fisica coeva (30). Ma è a Rickert che essa volge il patrimonio teorico della psicologia analitica; una volta affermata l'indipendenza e la specificità dei contenuti della scienza della psiche inconscia, infatti, la Wolff affronta la questione metodologica, riprendendo come base di partenza la distinzione rickertiana tra metodo generalizzante e metodo individualizzante. Il primo tende a « aus allgemeine Elementen allgemeine Begriffe bilden und, wenn möglich, unbedingt allgemeine Urteile (über die Wirklichkeit fällen, d.h. Begriffe von Naturgesetzen, deren logisches Wesen es einschliesst, dass sie nichts von dem enthalten. was sich nur an diesem oder jenem einmaligen individuellen Vorgang findet » (p. 17), cioè ad «elaborare da elementi generali concetti generali e, se possibile, giudizi assolutamente generali sulla realtà, cioè scoprire concetti di leggi naturali, la cui essenza logica implica che essi non contengano nulla che si trovi in questo o quel processo unicamente individuale » (la traduzione, come la successiva, è mia). In antitesi, le ' Kulturwissenschaften ' (31) vogliono « die Wirklichkeit, die niemals allgemein, sondern stets individuell ist, in ihrer Individualität darstellen, und

(30) Su Eddington cfr. L. Geymonat, *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, Garzanti, Torino, 1972, pp. 450-451 e passim.

(31) Cfr. P. Rossi, op. cit., p. 149 e sg.

sobaid diese in Betracht kommt, muss der naturwissenschaftliche Begriff versagen weil seine Bedeutung gerade darauf beruht, dass das Individuelle durch ihn als ' unwesentlich ' ausgedehnt wird », cioè le scienze storiche vogliono « descrivere la realtà che non è mai generale, ma sempre individuale, nella sua individualità, e appena questa giunge ad essere considerata, il concetto delle scienze naturali deve venir meno, poiché la sua importanza risiede proprio nel fatto che in esso l'individuale viene eliminato come "inessenziale" ».

L'individuo si pone, così, in Rickert, come per la Wolff e Jung, come essere irripetibile, portatore d'una singolarità, che attende di essere compresa e storicizzata nel suo divenire, nel suo incessante contrasto con il mondo della natura sottoposto a connessioni causali (32). È interessante, inoltre, osservare che la Wolff riprende da Rickert anche la nozione di cultura, che il filosofo riteneva irriducibile ai ' Lebenswerte ' (valori vitali) e ai valori della ' bloße Zivilisation ', derivanti dall'acquisizione pura e semplice dei mezzi tecnici di trasformazione della natura, e che identificava, al contrario, nei valori propriamente inerenti alla cultura (Eigenwerte), che in Rickert, a ben guardare, alla stessa maniera che in Windelband e ben più che in Dilthey, si collocano in una realtà trascendente, la sfera del ' Sinn ', che fa appunto da mediatrice tra la realtà e i valori.

L'edificio teorico di Rickert trapassa, dunque, in quello junghiano della Wolff, con un'unica variazione saliente, che riguarda la peculiarità della psicologia analitica, la nozione di psiche, che la Wolff non poteva assumere dalla dimensione conscia in cui era stata circoscritta dall'idealismo storicistico.

L'essenza psichica (psychisches Wesen), avverte la Wolff, che insieme al valore determina il giudizio sui processi culturali — « Werte nur von psychischen Wesen gewertet werden » — è non la psiche, ma il soggetto psicologico, che include, cioè, sia il complesso dell'Io, sia la psiche inconscia. È di derivazione rickertiana, infine anche la formulazione wolffiana della nozione d'individualità e di momento

(32) T. Wolff. op. cit., p. 17. È interessante considerare le osservazioni della Wolff sull'adozione del metodo generalizzante e sul metodo individualizzante nell'analisi dei sogni, su cui v. anche C. G. Jung, L'applicabilità pratica dei sogni, in Realtà dell'anima, Boringhieri, Torino, 1970, p. 55. Per le opere di Rickert citate dalla Wolff si veda P. Rossi, Lo storicismo, contemporaneo, op. cit.

psicologico individuale come valori, che vengono, come s'è detto, sottratti alla pertinenza filosofica ed inquadrati nell'area della psiche, ' l'essenza più reale di tutte '.

L'asse Rickert-Wolff si rivela oltre che perspicuo, utile alla comprensione dell'orizzonte culturale junghiano. Nel primo trentennio del '900, cioè, si delinea una prospettiva comune nello studio dell'individuo, al di là della pur fondamentale discriminante costituita dal riconoscimento dell'attività dell'inconscio quale sorgente inesauribile di energia che assume la veste del simbolo per trasformarsi da realtà naturalmente priva in sé di valori — wertfrei — in autonoma forma dotata di senso — Sinnbild —.

Se all'attenzione iniziale di Jung per l'intensità dell'affettività (culminata nell'ipotesi del complesso a tonalità affettiva) si univa la consapevolezza di valicare la parzialità dell'illuminismo kantiano, nel volgere degli anni '20 prende forza il bisogno di orientare l'istanza antipositivistica verso un nucleo di valori « a priori », che può definirsi neo-kantiano.

In tale processo il riferimento della scuola junghiana a Dilthey è, tuttavia, secondario: Dilthey aveva, infatti, tentato di allargare la ragione kantiana, per comprendere l'uomo come concreto essere storico, « la cui esistenza si realizza solo nella comunità », ed aveva inteso il « lavorare d'una generazione per la successiva, il concretarsi dell'individuo in rapporti sociali per cui egli lavora » come « l'essenza, ' il movimento ', ' lo scopo ' della storia », palesando l'esigenza di pervenire alla conoscenza delle forze che governavano la società, da un lato, la necessità di non pretermettere l'Erlebnis, dall'altro. L'antitesi windelbandiana tra scienze nomotetiche (generalizzanti) e scienze idiografiche (individualizzanti) riproponeva in modo più drammatico la volontà di elaborare, nell'ambito gnoseologico, una conoscenza della storicità umana e consegnava a Rickert il compito di articolarne la validità logica. Il quadro culturale da cui Rickert muoveva era fortemente affine alla concezione junghiana dell'individuo e della so-

cietà: la connessione storica abbraccia in esso la totalità degli individui, esprimendo un ' qualcosa di nuovo ' irriducibile sia agli altri individui, sia alla determinazione causale. L'intreccio di causalità e teleologia che faceva sentire la sua presenza dallo sfondo dell'antitesi metodologica veniva parzialmente risolto nel postulato della validità assoluta dei valori, di fronte al quale lo sforzo degli individui perdeva ogni possibilità di incidenza. Questa ontologizzazione della storia, per dirla con P. Rossi, apriva la strada ad una nuova metafisica dell'uomo e della storia insieme.

Essa trapassava nel campo della teoria junghiana della psiche, come dimostra la Wolff. Per Jung infatti, la storia è soprattutto concrezione proiettiva e illusoria, di fronte alla quale l'uomo gioca il suo rischio e scopre la sua valenza di autoconoscenza e liberazione solo a partire da una prassi negatrice dei valori collettivi.

A merito inalienabile dello zurighese sta, d'altra parte, pur nell'ambito dell'essenziazione dell'essere umano dalla storia, l'insistente riferimento alla realtà simbolica. Questa può tuttora agire, sul piano epistemologico, pur nella sua cornice spiritualistica, come fattore maieutico nei confronti di ogni ideologia o scienza che voglia affermare la propria razionalità progressiva.

Il pensiero freudiano sui rapporti tra individuo e società abbraccia, come si sa, un corpus più ampio di quello junghiano; esso è stato oggetto di saggi specifici, tra cui vanno ricordati quelli di Johnston e Roazen (33), ma anche di letture marxiste, ispirate ad una visione realistica (Fromm) o libertaria (Marcuse) (34). Se è lecito schematizzare, la teoria freudiana della società presenta due prerogative, che approfondiscono ambedue il solco che divide Freud da Jung: la radicale opposizione alla religione, formulata organicamente ne « L'avvenire d'un'illusione » e l'antipsiritualismo che attraversa l'intera opera dell'austriaco, in un'oscillazione continua tra biologismo e vitalismo. L'accusa junghiana, raccolta dalla

(33) Johnston, Freud and political thought, The Citadel Press, New York, 1965. P. Roazen, Freud: società e politica, Boringhieri, Torino, 1973.

(34) Di E. Fromm, si vedano le opere editate da Mondadori e Comunità e l'utile sintesi «La crisi della psicoanalisi » nel volume omonimo, Mondadori. Milano, I ed. 1971. Di Marcuse v. soprattutto

« Eros e civiltà », Einaudi, Torino, 1966, con due prefazioni di G. Jervis.

(35) La lettera, del 26 novembre 1927, è in Freud, « Psicoanalisi e fede, carteggio col pastore Pfister, 1909-1930 », Boringhieri, Torino, 1970. p. 116.

(36) Idem. p. 132. La lettera è del 7 febbraio 1930.

Wolff e più recentemente dalla von Franz, verte sulla costituzione positivista, sul carattere implicito dell'antropologia freudiana. Ma l'adozione d'un metro di confronto autenticamente relativistico e dialettico insieme, quale del resto Jung ha sempre tentato di seguire, vorrebbe che si tenesse conto di alcune testimonianze di Freud che mi sembra siano state finora sottovalutate. È opportuno a questo proposito ricordare la lettera con la quale Freud rispondeva alle obiezioni del pastore su 'L'avvenire d'un'illusione' (35): « Diamo per ammesso che le idee esposte nel mio saggio non rappresentino una parte integrante dell'edificio dottrinale analitico. Esse rispecchiano il mio atteggiamento personale; esso coincide con quello di molti che analisti non sono o non lo sono ancora, e certo non è condiviso da molti bravi analisti. Se io ho tratto dall'analisi certi argomenti, anzi a ben vedere un solo argomento, ciò non dovrebbe impedire a nessuno di impiegare la metodologia imparziale dell'analisi al servizio dell'opinione opposta ». Essa va, a mio parere, necessariamente accostata all'altra lettera a Pfister, scritta dopo 'Il disagio della civiltà'. « Se dubito — scriveva Freud — che l'umanità sia destinata a progredire mediante la civiltà, verso una maggiore perfezione, se vedo nella sua vita una lotta continua tra Eros e pulsione di morte il cui esito mi sembra di non poter definire, non credo con ciò di avere espresso alcuna delle mie personali disposizioni costituzionali o delle mie disposizioni affettive acquisite (...). La pulsione di morte non è affatto un bisogno del cuore per me; essa sembra soltanto un'ipotesi irrefutabile per ragioni sia biologiche che psicologiche. Da qui deriva il resto » (36).

Naturalmente l'applicazione della tipologia psicologica di Jung scoraggerebbe ogni convalida delle affermazioni freudiane, ma, come s'è detto, pare prudente assumere l'imprescindibile immanenza alla storia del pensiero freudiano, questa tendenza alla delineazione d'un'antropologia, che sembra dover essere misurata su un terreno più ampio, quello epi-stemologico e quello storico. Del secondo tenteremo

di cogliere alcuni tratti sulla base di una antologizzazione quale quella che abbiamo effettuato per il pensiero di Jung.

Il primo documento della Weltanschauung freudiana è 'La morale sessuale civile e il nervosismo moderno', risalente al 1908, posteriore di tre anni ai 'Tre saggi sulla teoria della sessualità' (37). La critica che Freud muove qui alla repressione sessuale vigente è fortemente antiborghese e progressista, in particolare per quanto concerne la condizione della donna, la cui 'indubbia inferiorità intellettuale' è, in contrasto con la tesi della 'debilità mentale fisiologica' di Moebius imputata all' 'inibizione di pensare necessaria per la repressione sessuale'. Con questo lucido intento puntualizzante, contrassegnato peraltro da una borghese capacità di ratifica del reale, coesiste, tuttavia, una nozione di individuo antitetica a quella di massa. Nel porre in luce gli effetti negativi dell'astinenza sessuale, infatti, Freud scrive: « In generale, io non ho avuto l'impressione che l'astinenza sessuale giovi a formare uomini d'azione energici e indipendenti o pensatori originali, né audaci liberatori e riformatori, bensì ch'essa formi molto più frequentemente dei codardi perbene, che più tardi sprofondano nella grande massa; la quale suole seguire con riluttanza l'incitamento che proviene da forti individualità » (38). Viene così posto con chiarezza un elemento che rimarrà costante in tutta la speculazione freudiana, il contrasto fra l'individualità eminente — anche se non ingenuamente eroica — e l'informe insieme di esseri incapaci di far altro che modellarsi sulla traccia del capo.

Ne 'La delusione della guerra', del 1915, — esente dal paternalismo dello scritto del '32 ad Einstein sullo stesso tema — il viennese entra nel vivo d'un problema storico urgente e rivela senza schemi difensivi la sua incertezza. Egli distingue il nucleo storico dalle cause antropologiche del fenomeno; non sa, quindi, spiegarsi l'incrinatura della 'grande comunione di interessi realizzata dai traffici e dalla produzione', il che è un'implicita accettazione per

(37) Per i « Tre saggi sulla teoria della sessualità » v. Freud, Opere, Boringhieri, Torino, voi. VI.

(38) S. Freud. La morale sessuale civile e il nervosismo moderno », ne « Il disagio della civiltà », Boringhieri, Torino, 1971.

postulato dello stato di cose esistente ed una generalizzazione degli interessi delle classi sociali sullo sfondo della lotta tra passioni e motivazioni razionali degli individui. D'altra parte è possibile notare, la certezza, non lontana dalla visione junghiana, che gli Stati monopolizzano. ' come il sale e i tabacchi ' le pulsioni primitive tendenti a concretizzarsi in atti socialmente ingiusti. Con quest'atteggiamento risalente in modo oscuro in parte a Hobbes, in parte a Mandeville, Freud esprime così una critica contraddittoria all'organizzazione della società, perché allo smascheramento della falsa moralità del pacifismo abbina la fiducia nella plasticità delle pulsioni aggressive, che in tempi più tranquilli ' potrebbero tornare ad ' ingentilirsi ', il che comporta, com'è stato osservato da Roazen, una sorta di acquiescenza alla guerra a lui contemporanea, intesa come esplosione di vitalità primitiva a cui gli uomini non hanno ancora rinunciato. In seguito Freud ritratta, anche in seguito agli orrori del nazismo, questa valutazione per adottare una fiducia neo-illuministica nell'educabilità di classi dirigenti non soggiacenti alla tempesta delle pulsioni e coscienti portatrici della necessaria angoscia sociale che scaturisce dall'introiezione del divieto primario postulato già in 'Totem e tabù '.

(39) S. Freud, op. cit., p. 165.

(40) L. H. Morgan, *La società antica*, I ed. 1877, I ed. it. Feltrinelli, 1970 e F. Engeis, *L'origine della famiglia*, I ed. 1884, IV ed. it., Editori Riuniti, Roma 1972.

(41) G. Le Bon, *Psychologie des foules*, Paris

La bipolarità massa-capo è l'asse costitutivo del saggio specificamente diretto al rapporto tra psicologia individuale e sociale, il noto ' *Psicologia delle masse e analisi dell'Io* ' (39), del quale vorrei cogliere in questa sede alcuni elementi che non ritengo secondari: la persistenza, anzitutto, del riferimento ad elementi relativi alla ' preistoria '. su cui è superfluo ritornare, poiché si tratta d'un tema già storicizzato, anche se non è inutile ribadire l'assoluta estraneità di Freud e della cultura europea alle ricerche di Morgan e di Engeis (40); i giudizi, in secondo luogo, sugli eventi contemporanei, sui quali vorrei rapidamente soffermarmi. Nel citare le opere di Sighele e Le Bon (41), in sede di premessa teorica, Freud scrive: « È innegabile che le caratteristiche delle

masse rivoluzionarie, in particolare di quelle della grande Rivoluzione francese, hanno influito sulle loro descrizioni. Le affermazioni contrarie scaturiscono dalla considerazione di quelle masse o associazioni stabili entro cui gli uomini trascorrono la loro vita e che si incarnano nelle istituzioni della società. Le masse del primo tipo stanno a quelle del secondo come i marosi brevi, ma altissimi stanno alle lunghe ondate del mare grosso » (42). È, questo, forse un passo decisivo, che distingue con un suggestivo paragone naturale, la scelta scientifica e ideologica di Freud, che colloca tutta la sua analisi nel quadro della storia istituzionale, depurando, come si può comprendere soprattutto dall'analisi sull'esercito, lo svolgimento della storia umana dall'irruzione dei processi rivoluzionari e controrivoluzionari.

1895, ultima ed. it, Longanesi, Milano, 1970.

(42) S. Freud, *Psicologia delle masse e analisi dell'io*, op. cit, p. 79.

L'aderenza di Freud alla realtà gli consente, comunque, di esprimersi in modo inequivocabile, pure su questi frammenti di storia. Riguardo alla rivoluzione sovietica, peraltro, egli è diviso tra una certa ammirazione per la coesione sociale che da essa è derivata ed un atteggiamento che definirei junghiano, secondo il quale essa può segnare il rinascere del legame collettivo religioso, preludio ad una nuova intolleranza per i diversi (i borghesi perseguitati). Ma un dato fondamentale della riflessione freudiana è costituito dalle sue considerazioni sul capo: « I singoli componenti la massa — scrive Freud — erano soggetti a legami, allora come lo sono oggi, ma il padre dell'orda primigenia era libero. Anche nella solitudine i suoi atti intellettuali erano liberi e autonomi, la sua volontà non aveva bisogno di venir convalidata da quella degli altri. Supponiamo pertanto con coerenza che il suo lo fosse scarsamente stimolato libidicamente, che non amasse alcuno all'infuori di sé e che amasse gli altri nella sola misura in cui servivano ai suoi bisogni. Il suo lo non cedeva agli oggetti nulla di superfluo (43).

(43) Idem, pp. 121.

A questa narcisistica personalità originaria corrisponde quale esito estremo dello sviluppo della ci-

viltà umana l'individuo nevrotico, che, nella massa non può se non identificarsi nell'io degli altri individui o nell'ideale dell'io del capo. Egli è costretto a «sostituire per sé le grandi formazioni collettive, da cui è escluso, tramite le proprie formazioni di sintomi. Egli si crea il proprio mondo fantastico, la propria religione, il proprio sistema delirante e reitera in tal modo le istituzioni dell'umanità in una forma contorta che attesta chiaramente il contributo preponderante degli impulsi sessuali diretti » (44).

(44) Idem, pp. 140-141.

Conformemente alla concezione dell'origine esterna all'uomo di ogni realtà psichica, Freud giunge qui a rappresentare il dramma dell'uomo contemporaneo, che non può sottrarsi né al fluire della ' civiltà ' né alla sofferenza nevrotica.

Ne ' L'avvenire d'un'illusione ' si può individuare una fase ulteriore della concezione della società. La dissacrazione della religione s'innesta qui in una lettura genetica dell'assetto comunitario umano. Ai fini della nostra ottica è importante notare la volontà freudiana di rovesciare con atteggiamento parzialmente feuerbachiano l'illusoria fede nella divinità. Di qui, tra l'altro, la preoccupazione di definire gli sbocchi delle pulsioni delle classi sociali oppresse. Dell'esistenza dello sfruttamento egli è, infatti, ben consapevole: « Si ha l'impressione che la civiltà sia qualcosa che fu imposto a una maggioranza recalcitrante da una minoranza che aveva capito come impossessarsi del potere e dei mezzi di coercizione » (45).

(45) S. Freud, « L'avvenire d'un'illusione ». ne « Il disagio della civiltà », op. cit., p. 146-147.

È, questo, il Freud più lucido; egli non abbandona, è vero, l'approccio universalistico — l'oppressione è definita « il caso di tutte le civiltà attuali » —, ma mostra una coscienza netta della pressione antagonista del proletariato, a cui non a caso, fa riscontro una valutazione più dialettica della società sovietica, una prefigurazione della rottura dell'instabile equilibrio sociale, quasi un'aspettazione della fine del dominio sociale della borghesia: « Non possiamo dunque attenderci dagli oppressi, un'interiorizzazione dei divieti della civiltà; anzi essi non sono di-

scosti a riconoscere tali divieti, i loro sforzi tendono a distruggere la civiltà medesima e ad eliminarne se mai gli stessi presupposti. Nei riguardi della civiltà l'ostilità di queste classi è così palese, che di fronte a essa l'ostilità più latente degli strati sociali avvantaggiati è stata perduta di vista.

È inutile aggiungere che una civiltà, che lascia insoddisfatti un così gran numero di suoi partecipi e li spinge alla rivolta, non ha prospettive né merita di durare a lungo » (46).

Il tramonto del proprio mondo è così visto come il tramonto della civiltà, donde il rigido aut-aut della repressione sociale o della ' revisione radicale del nesso civiltà-religione ', che incrina la matrice sostanzialmente illuministica del saggio. L'illuminismo di Freud va, in ogni caso, assunto con prudenza, se è vero, com'è vero, che proprio in questa opera le masse sono una volta di più ritenute ' svogliate ' perché recalcitranti all'inevitabilità della rinuncia pulsionale, emblema della civiltà. Sembra necessario insistere piuttosto sugli accenti illuministici e materialistici che Freud dedica alla natura, con un pessimismo affine a quello delle ' Operette morali ' leopardiane. È, infatti, proprio nella nozione di natura, naturalmente intesa in senso soprattutto psichico, che va colto il tema di fondo da seguire nell'ultima produzione freudiana. La cupa caratterizzazione del saggio sulla religione si muta, infatti, in una bipolarità che echeggia l'impianto hegeliano.

Freud procede, riprendendo l'ipotesi della pulsione aggressiva, già abbozzata nel ' Progetto ' del '95 e dispiegata compiutamente in « Al di là del principio del piacere », fino alla proposta della dualità istintuale di Eros e Thanatos. Ne ' Il disagio della civiltà ' la nuova, ultima concezione della natura entra in correlazione con i fattori sociali nel modo che ora vedremo. Freud elenca concisamente le fonti della nostra sofferenza: « la forza soverchiante della natura, la fragilità del nostro corpo e l'inadeguatezza delle istituzioni, che regolano le reciproche relazioni degli uomini, della famiglia, nello Stato e nella società » (47).

(46) S. Freud, L'avvenire d'un'illusione, ne « Il disagio della civiltà », op. cit. p. 152.

(47) S. Freud, Il disagio della civiltà, op. cit., p. 222.

Sull'ineluttabilità delle prime due egli non avanza alcun dubbio. Sulla terza, con un'illuminante valutazione, afferma che «se consideriamo che proprio in questo riguardo la prevenzione del dolore si è rivelata maggiormente fallace, ci viene il sospetto che anche qui potrebbe celarsi la natura invincibile, in qualche suo aspetto, cioè nella nostra stessa costituzione psichica ». Si riduce, pertanto, fino ad annullarsi, ogni spazio di libertà del singolo, mentre rimane fermo il postulato della libertà dell'individuo — inconsapevole — alle origini della civiltà.

Ed è non privo di significato il fatto che Freud arrivi qui ad una ' junghiana ' convinzione dell'inconciliabilità quasi inevitabile tra individuo e società. Anche in queste pagine, però, si trovano interessantissimi esempi tratti dalla storia: le figure emblematiche del rifiuto della società sono l'eremita e il rivoluzionario, così come nel Super-io (48) si riflette il coacervo delle forze repressive tipiche della borghesia, a cui sembra non esista altra possibile alternativa se non l'illusione etico-religiosa. Una trasformazione dei rapporti di proprietà appare, peraltro, l'unica lontana via d'uscita, negata, però, sulla base del presente a causa della certezza che i socialisti sovietici proiettano i loro fantasmi sui borghesi e sottovalutano l'instinguibilità delle pulsioni aggressive. Freud, in definitiva, si accinge a disporre nella cornice extra temporale della natura la sua analisi pur articolata — si veda ad es. l'osservazione sull'avversione al lavoro e sulla necessità della fatica nella società —.

Siamo così alla conclusione del suo pensiero: ' Il disagio della civiltà ', nel porre il nesso fra il dualismo degli istinti e le istanze che li rappresentano, si salda a ' L'io e l'Es '. I giudizi sulla posizione finale di Freud sono molteplici e contrastanti; sarà utile confrontarne alcuni per trarne qualche risultato. Se Ricoeur, in ' Dell'Interpretazione ' (49) compie una lettura pertinente dell'opera, ma dissolve gli aspetti estranei alla sua ottica per molti versi spi-

(48) V. su ciò S. Timpanaro, *Il lapsus freudiano*, La Nuova Italia, Firenze, 1974, in particolare p. 186.

(49) P. Ricoeur, *Della Interpretazione*, Parigi 1965, I ed. it. Il Saggiatore, Milano, 1965, in particolare p. 314 e sg.

ritualistica, Fachinelli, ne ' L'ipotesi della distruzione in S. Freud ' (50) fissa i termini d'una lettura dialettica, rinvenendo, da un lato, la significativa concordanza tra la negazione, ' equivalente e nello stesso tempo superamento della rimozione, che reitera se stessa a livello simbolico ' e il principio della morte, ripristinando, dall'altro, il legame di Freud con la scienza fisica dell'800: « In un certo senso, questa tendenza alla dissoluzione della vita, che è stata frequentemente criticata, è una pura trascrizione mitica di un principio fisico fondamentale, vale a dire del II principio della termodinamica, o principio della degradazione dell'energia, che afferma l'ineluttabilità della « morte termica dell'universo », il passaggio irreversibile, in un sistema isolato, da una condizione di entropia più bassa a una più alta.

Questa corrispondenza tra mito e legge scientifica non manca di una certa sinistra ironia. Ma c'è un altro aspetto, certo più interessante. In questa lotta di esito incerto e, forse, alla fine, negativo, tra Eros e Thanatos, sembra apparire, come in una visione tra il sonno e l'insonnia, la finitezza e l'incompletezza delle alternative concesse alla specie umana. **Alla specie intera, e non a singole culture storiche** » (Il corsivo è mio).

Rimane così aperto un vasto spazio per l'indagine storico-culturale sul pessimismo freudiano dell'ultima fase. Una via proficua è quella prospettata da S. Timpanaro, che ne « Il lapsus freudiano » (51) invita a fecalizzare l'oggetto del pessimismo. A noi basta, infine, ricordare che l'oggetto è la natura, ma che lo spessore di quest'oggetto soffoca l'individuo come essere storico, anche nell'ambito della teoria psicologica più vicina al materialismo.

Dalla rilettura potrebbero discendere alcune linee di riflessione:

a) la psicologia del profondo non è una psicologia sociale, ma è. e non è detto che debba essere, una teoria dell'individuo, che tuttavia parte da presupposti e giudizi di valore sulla società;

(50) E. Fachinelli, *Il bambino dalle uova d'oro*, op. cit., p. 16 e sg.

(51) V. su ciò n. 48. Il volume di Timpanaro, che contiene giudizi intransigenti su Jung, è, però, il più importante saggio col quale la psicologia del profondo dovrebbe confrontarsi. Dello stesso autore cfr. anche il saggio « Sul materialismo », Nistri Lischi, Pisa, 1969.

b) essa nasce e si sviluppa, in Freud e Jung, sul metro d'un tentativo d'indipendenza nei confronti delle Naturwissenschaften. Occorre, perciò, non sottovalutare la frattura epistemologica innovativa che la psicologia analitica e la psicoanalisi produssero alla fine del secolo scorso, ponendo in crisi soprattutto a livello teorico la nosografia emarginante e classista su cui si fondava la psichiatria dominante (52). Tale novità è accompagnata, però da una nuova ideologia del sociale (53);

(52) Cfr. J. Hochmann, *Psichiatria e comunità*, Laterza, Bari, 1973 e K. Dörner, *Il borghese e il folle*, Laterza, Bari, 1975.

(53) L'indagine su questo problema può basarsi su materiali recenti, come il lavoro di H. Kelsen « Il diritto, lo Stato e la psicologia delle masse in Freud » con intr. di G. Contri, in « Sic », n. 5, 1976. Per l'analisi della teoria dello Stato si vedano « aut-aut » e « Critica del diritto ».

e) è tuttora irrinunciabile la peculiarità distintiva della psicologia del profondo, cioè la scoperta e l'indagine della simbolica inerente alla psiche. La fondazione d'un'ermeneutica dei simboli non concerne solo l'ambito della soggettività, ma esige il confronto con la linguistica e la semiotica, da un lato, con la teoria marxiana della società, dall'altro;

d) l'applicabilità sociale della psicologia del profondo è connessa **anche** alla riformulazione — non compromissoria — della sua teoria della società. Nel presente questo sforzo dev'essere unito ad un lavoro di storicizzazione, che proceda per due linee principali: una lettura comparata e uno studio dei mutamenti sociali avvenuti in circa 80 anni di storia del nostro secolo. Si rischierebbe, senza dubbio di fare dello scientismo, se non si tenesse conto dell'esistenza del capitale multinazionale e del concetto di Stato ad esso connesso;

e) uno dei possibili sviluppi della psicologia del profondo è la sua subordinazione alla realtà sociale legata alla cosiddetta coesistenza pacifica, su cui sono già iniziate alcune esercitazioni di lettura psicoanalitica. Questo principio, oltre che non comportare la rinuncia effettiva all'armamento e alla guerra, esige anche una sanzione duramente emarginante all'interno dei singoli Stati nei confronti dei tentativi di liberazione e di lotta politica, stigmatizzati spesso come psicopatologici. Il Berufsverbot nella Repubblica Federale Tedesca, la legge Reale in Italia, la persecuzione del matematico Pliutsch in URSS

sono prova evidente. Questa specifica realtà produce una violenza sociale e ' privata ' che infetta (behaftet), per usare un termine marxiano, sia ogni processo d'individuazione, sia la simbolica dell'inconscio che si costituisce in questi anni.

Leggendo Jung con Lacan

Giuseppe Maffei, Lucca

« Leggendo Jung con Lacan » significa che questo articolo non sarà un articolo sistematico; sarà solo un tentativo di indicare dei temi, la cui riflessione sembra utile al fine di problematizzare la nostra teoria e di spingerla ad un avanzamento. Alcune tesi saranno volutamente provocatorie e la giustificazione alla provocatorietà nasce anche dalla constatazione che la nostra teoria non ha conosciuto, dopo Jung, degli sviluppi interessanti e che molti degli junghiani sono divenuti più degli psicofilosofi che degli psicologi.

L'impostazione critica di Lacan nei riguardi della psicoanalisi freudiana è da ritenersi a mio giudizio come un evento indubbiamente positivo nella storia del movimento psicoanalitico e gravido di sviluppi a tuttoggi non del tutto giunti a maturazione. Personalmente non ritengo che il modo di pensare di Lacan colga tutto l'essenziale del pensiero di Freud e concepisce il sistema lacaniano come una deviazione, sia pure feconda, dal pensiero stesso di Freud. Non ritengo di avere la preparazione culturale necessaria ad affrontare fino in fondo, il rap-

porto Freud-Lacan, ma dove riesco invece a vedere con maggiore chiarezza è a livello delle critiche che Lacan muove al freudismo e che appaiono molto pertinenti ed efficaci. In altri termini, che Lacan rappresenti uno sviluppo positivo della psicoanalisi è un quesito cui non mi sento in grado di rispondere fino in fondo; che Lacan sia un vivace ed utile critico del freudismo, questo non mi pare contestabile.

Ciò che da spunto al presente lavoro è rappresentato dai rilievi critici che Lacan rivolge talora ad Jung e che mi sono apparsi da un lato stimolanti e giusti, da un altro lato invece provenienti da una lettura di Jung un po' troppo attenta alla lettera di quanto scritto e poco attenta ai possibili sviluppi impliciti. Ho ritenuto pertanto utile meditare queste critiche di Lacan ad Jung non solo col fine principale di mettere in discussione certi dogmi della scuola junghiana, ma anche col fine più nascosto di studiare se nel pensiero di Jung non si possano trovare anche delle risposte alle critiche che Lacan gli indirizza. Si ha cioè l'impressione che Lacan abbia letto Jung dalla prospettiva in cui gli era utile leggerlo, senza cogliere nello stesso Jung quello che di nuovo esisteva rispetto a Freud e che in qualche modo potrebbe contribuire allo sviluppo della teoria. Ammesso che discutere del rapporto Freud-Jung sia un'operazione culturale di retroguardia (1), mi sembra che il modo più corretto di procedere non sia soltanto quello di scoprire dove nasca e perché la deviazione junghiana, quanto invece quello di chiedersi se aspetti della teoria junghiana possano portare alla teoria generale dei contributi atti a stimolare lo sviluppo della ricerca.

La svista più clamorosa concerne, a mio avviso, la nozione di lo, di cui Lacan tiene talmente l'appartenenza all'immaginario. Questo è un concetto fondamentale nell'impostazione di Lacan ed è il punto di vista più stimolante rispetto al freudismo cui siamo venuti man mano abituandoci ed in particolare rispetto alla psicologia dell'lo di Hartmann, Loewen-stein e Kris. Secondo Lacan l'lo appartiene alla

(1) Winter S. P.. *Freud Jung et la question du narcissismus*. Seminarii tenuto nel maggio del 1976 a Parigi.

sfora dell'immaginario nel senso che esso emerge attraverso l'esperienza dell'immagine dell'altro e della fase dello specchio. L'unità dell'Io è immaginaria e se si perde di vista questa dimensione, si perde di vista lo specifico della scoperta freudiana, che è rivoluzionaria anche perché compie questo ribaltamento fondamentale ad ogni successiva concezione scientifica dell'uomo. L'Io è una struttura della personalità legata alle vicende storiche dell'infanzia dell'uomo, avrebbe potuto avere caratteristiche diverse rispetto a quelle che ha, se si fosse sviluppato in situazioni storiche diverse. E questa concezione dell'Io è fondamentale nella formulazione di un umanesimo psicoanalitico ed a questo livello si trovano risposte a domande che l'uomo si è sempre posto e che concernono in particolare la propria libertà e responsabilità (1 bis). Occorrerebbe discutere molto, a questo proposito, del fatto se questa concezione lacaniana dell'Io corrisponda adeguatamente alle concezioni freudiane.

(1 bis) Si leggano a questo proposito gli scritti di Lacan nei riguardi dei problemi criminologici.

Certo è che, chi tra i freudiani, sottovaluta questo aspetto « immaginario » dell'Io compie un'operazione estremamente riduttiva del pensiero di Freud, cancellando una parte comunque essenziale della sua opera. Ora, la concezione junghiana dell'Io non valorizza, della nozione di Io, quegli stessi aspetti che Lacan valorizza all'interno di una visione programmaticamente ortodossa?

Nei « Tipi psicologici » Jung definisce l'Io nei seguenti termini:

« Per ' Io ' intendo un complesso di rappresentazioni che per me costituisce il centro del campo della mia coscienza e che mi sembra possedere un alto grado di continuità e di identità con se stesso. Perciò parlo anche di un complesso dell'Io. Il complesso dell'Io è tanto un contenuto quanto una condizione della coscienza giacché un elemento psichico per me è cosciente in quanto è riferito al complesso dell'Io. Tuttavia, poiché l'Io è solo il centro del campo della mia coscienza esso non è identico alla totalità della mia psiche, ma è soltanto un complesso fra altri complessi ».

Nel commentare questo brano occorre evidenziare alcune parole: dire che l'Io è un « complesso di rappresentazioni » non può significare altro che l'Io appartiene ad un registro non definibile esclusivamente dalle sue funzioni ma più particolarmente al registro delle rappresentazioni. Questo aspetto della definizione appare accentuato dal « mi sembra » del « mi sembra possedere un alto grado di continuità e di identità con se stesso ». L'esperienza dell'Io su un piano soggettivo appartiene non ad un piano di verità, di concretezza, lo sono, ma al piano del sembrare, dell'apparire. Possiamo ora risalire al 1906 (2):

« Nel soggetto normale, il complesso dell'Io è l'istanza psichica suprema: con questo termine intendiamo la massa di rappresentazioni dell'Io, che noi immaginiamo accompagnata dal potente e sempre vivo tono affettivo del proprio corpo.

Il tono affettivo è uno stato affettivo che è accompagnato da innervazioni somatiche. L'Io è l'espressione psicologica dell'insieme strettamente associato di tutte le sensazioni somatiche ».

Questa definizione sembra porsi anch'essa in linea con quanto espresso nel commento precedente. L'Io è in qualche modo quel nucleo di rappresentazioni che permette l'unificazione delle varie sensazioni somatiche.

Se si contrappongono così all'interno della storia del pensiero psicoanalitico due fondamentali concezioni dell'Io, da un lato quella che enfatizza l'Io come caratterizzato prevalentemente dalle sue funzioni in rapporto col mondo esterno e dall'altro quella che enfatizza in particolare l'aspetto rappresentativo dell'Io stesso o in altri termini la sua appartenenza al registro dell'immaginario, mi pare che Lacan ed Jung si pongano dallo stesso lato. Il problema è essenziale e vale la pena di mostrarne l'importanza: la prima concezione dell'Io è aperta ad evoluzioni estremamente pericolose per lo sviluppo dell'uomo e della sua coscienza. Di questo ha molto parlato Lacan ed i punti fondamentali del suo discorso possono essere solo riassunti: se l'Io «è»

(2) C. G. Jung. Psicologia della dementia praecox. Si trova in Psicogenesi delle malattie mentali. Borringhieri, Torino 1971.

qualcosa, se appunto « è » le sue funzioni, la psicologia tenderà a ricadere in una dimensione preanalitica. Un lo sarà ad esempio forte o debole ed adattato o non adattato alla realtà ed all'ambiente ed un uomo sarà tanto più sano quanto più avrà un lo forte ed adattato alla realtà. Magari si dirà che tra le caratteristiche dell'lo forte è quella di essere in rapporto coll'inconscio, ma ciò non toglierà niente a quanto sopra affermato perché si darà sempre maggiore importanza alla forza dell'lo ed alla sua possibilità di rapportarsi. E lo sviluppo dell'uomo tenderà verso un lo forte ed adattato. Si perderà così di vista la casualità dell'esistenza dell'lo, la sua evanescenza ed il ruolo nella sua costituzione dell'istinto di morte. Sono del tutto impliciti i rapporti colla cultura di origine capitalistica. Freud ha provocato una rottura con questa concezione apparentemente pacifica e sostanzialmente agguerrita e capitalistica della psiche dell'uomo ed ha dimostrato scientificamente la precarietà e l'illusorietà dell'esperienza dell'lo, ne ha radicato l'origine nella più antica esperienza infantile, laddove la nostra storia è stata determinata da quella degli altri e da quella dell'Altro dentro di noi. Chi oggi proferisce frasi del tipo: « lo sono forte », « lo sono medico », « lo sono questo o quello » non dimostra solo il proprio narcisismo, ma il proprio essere fuori della concezione scientifica che la psicoanalisi ha fatto avanzare e per la quale è scientifico affermare che « la mia storia mi ha fatto apparire forte, medico, questo o quello ». Questa è una delle scoperte fondamentali della psicoanalisi: la relativizzazione dell'lo, non affermata più da un punto di vista religioso, ma da un punto di vista esclusivamente scientifico. Si potrebbe quasi presumere che un ortodossia psicoanalitica non possa nascere che da questo punto e su questo aspetto sembra che Freud, Jung e Lacan si trovino, come già detto, accumulati. Questa relativizzazione dell'lo, di cui abbiamo da poco valutato l'importanza per quanto concerne lo specifico della scoperta analitica, conduce Jung e Lacan, insieme naturalmente ad altri aspetti delle loro

impostazioni, verso uno sviluppo teorico che li può fare apparire come psicologi « religiosi » (2 bis). (2 bis) Per quanto riguarda questo aspetto di Lacan, v. Francioni M., Psicoanalisi linguistica ed epistemologia in Jacques Lacan, Edizioni di Filosofia, Torino, via Po, 18, 1973.

L'accentuazione, da loro compiuta, nel caso di Jung, del mondo archetipico ed in quello di Lacan, del concetto di Altro, conduce in modo talora appena percettibile, ma non per questo meno sostanziale ad una visione del mondo in cui l'esperienza di relativizzazione dell'Io finisce col divenire un'esperienza religiosa e sostanzialmente anti-storica. Ambedue i nostri, pur partendo, a questo proposito, da considerazioni rigidamente ortodosse, non sono cioè riusciti a conservare la loro appartenenza al pensiero « laico » ed hanno finito su posizioni sostanzialmente anti-storiche. Non mi ritengo in grado di una valutazione criticamente approfondita di questa evoluzione del pensiero dei due autori, ma ritengo di potere affermare che cadono in un nodo di questo tipo; se l'esperienza psicoanalitica dimostra l'appartenenza dell'Io alla sfera dell'immaginario, ciò che viene logicamente valorizzato, ciò che in qualche modo si sostantivizza, sono per Jung le relazioni dell'Io col Sé e per Lacan le relazioni che intercorrono, tramite a ed a' tra S ed A (v. gli schemi grafici di Lacan ed un loro commento in Francioni). E ponendosi su questa base divengono ambedue più psicofilosofi che psicologi, più reazionari che progressisti, perché in qualche modo, paradossalmente, si mettono a fare i pedagoghi ed a insegnare agli altri quale è la via dello sviluppo psichico. Finiscono per indicare all'uomo la via della serenità e non quella della lotta e dello sviluppo. Tipica da questo punto di vista è, a mio avviso, la posizione di Jung nei riguardi della vecchiaia: una volta che si è completato lo sviluppo dell'Io, l'uomo può compiere il processo di individuazione, sviluppare altri lati della personalità, accettare la propria morte. Ma chi ha detto che il vecchio non possa continuare a contribuire a cambiare le strutture del mondo in cui vive fino alla sua più tarda età?

La via di uscita da questo sviluppo « religioso » mi pare essere solo una: se l'Io è relativo, è anche storico, è determinato dalla storia e la determina. E la

storia non è qualcosa che trascende l'uomo, ma è creata dall'uomo e lo crea. Relativizzazione dell'Io non può significare che coscienza della relatività dell'Io e della sua storicità e quindi valorizzazione di queste strutture in quanto relative. Darei molta importanza a questo « in quanto ». Un amore, un'amicizia, una struttura storica qualsiasi sono relativi;

per questo hanno valore, perché è l'uomo che li vive e li può vivere solo se sa che sono relativi, che è lui il costruttore e l'artefice della propria vita. Questa possibilità di uscita da un modo di pensare « religioso » ad un modo di pensare laico si trova anche in Jung e Lacan, ma i due autori hanno posto un interesse prevalente su altri aspetti delle loro intuizioni e scoperte. In Jung un'apertura laica resta laddove parla di equazione personale e di metodologia scientifica, in Lacan laddove l'accento è messo sugli effetti della parola.

Ma, una volta evidenziato questo nodo centrale, possiamo addentrarci, in un articolo come questo, solo su quei punti dove il pensiero di Lacan, ha incontrato criticamente le formulazioni junghiane. Un punto di notevole importanza si trova in « Una questione preliminare ad ogni possibile trattamento delle psicosi » del 1955-56. Ritengo utile riportare pressoché per intero il brano di Lacan (3):

« È capitale constatare nell'esperienza dell'Altro inconscio cui Freud ci guida, che la nostra questione (quella dell'inconscio come Altro, come altra scena etc., n.d.a.) non trova i suoi lineamenti in rigoglii protomorfi dell'immagine, in frange animistiche irradiantesi dalle palpitazioni della vita. Sta qui tutta la differenza dalla scuola di Jung che si applica a simili forme: Wandlungen der Libido. Forme che possono essere portate in primo piano da una mantica, perché le si possono produrre con tecniche appropriate (che promuovono le creazioni immaginarie:

fantasticherie, disegni etc.) in un sito reperibile:

come si vede nel nostro schema, tesa tra a e a', cioè nel velo del miraggio narcisistico, eminentemente atto a sostenere con i suoi effetti di seduzione e di cattura tutto ciò che viene a riflettervisi.

(3) J. Lacan, Una questione preliminare ad ogni possibile trattamento delle psicosi. In Scritti, Einaudi. Torino 1976.

Se Freud ha respinto questa mantica, è perché e nel punto in cui essa trascurava la funzione direttrice di un'articolazione significativa, che trae effetto dalla propria legge interna e da un materiale soggetto a quella povertà che le è essenziale.

Sussiste così una profonda differenza fra le due scuole nella misura in cui questo stile di articolazione si è mantenuto, grazie alla virtù del verbo freudiano anche se smembrato, nella comunità che si pretende ortodossa, ancorché, al punto in cui le cose sono arrivate, né l'una né l'altra scuola sia in grado di formulare la ragione di questa differenza. Per cui il livello della loro pratica ben presto sembrerà ridursi alla distanza fra i modi di fantasticare sulle Alpi e sull'Atlantico. Per riprendere la formula che tanto era piaciuta a Freud in bocca a Charcot, 'ciò non impedisce di esistere all'altro nel suo posto di A ' ».

Sec. Lacan quindi, per Jung, la libido si manifesterebbe direttamente nei suoi simboli e nelle sue trasformazioni. Queste esprimerebbero cioè direttamente la libido stessa. Non sarebbe tanto importante un'opera di decifrazione, quanto una mantica rivelatrice diretta di quanto queste manifestazioni e trasformazioni rivelano. Per rendere il discorso più chiaro, sec. Lacan, in Jung sarebbe possibile tradurre direttamente i simboli che compaiono ad esempio nei sogni in rappresentazioni indicative dello stadio di sviluppo della libido. Se ad esempio si sogna un serpente, in Jung questo sarebbe rappresentativo di una fase di evoluzione della libido. Non sarebbe necessario un lungo e travagliato lavoro di interpretazione a proposito del serpente quale appare nel sognatore, ma il serpente sarebbe subito interpretabile come corrispondente a qualcosa di altro. Questo tipo di critica sembrerebbe d'altro lato cogliere anche quel freudismo deterioro per cui tutti gli oggetti puntuti rappresentano il fallo e tutti gli oggetti cavi la vagina. Ed è noto quanto Lacan abbia insistito per una lettura attenta e personale dell'inconscio. Nel riferirsi ad Jung la critica di Lacan si fa però più aspra di quanto sia nei riguardi di detto

freudismo per il fatto che in Jung i simboli non rappresenterebbero neppure contenuti su cui potere esprimere un parere, in qualche modo già storicizzati, ma appunto solo le manifestazioni e le trasformazioni della libido.

Occorre allora aprire a questo proposito una parentesi sulla concezione junghiana della libido. Nei confronti di questo termine Jung compie un'operazione, a mio avviso, assai pericolosa; rispetto alla scoperta freudiana, egli ritorna su basi psicologiche più antiche ed identifica la libido con la forza vitale in sé, con l'energia psichica che, per sua legge interna, tenderebbe ad una autorealizzazione. Siccome alla base di tutti gli istinti c'è un appetire, un tendere verso, la vera forza istintiva è quella che unifica i vari istinti; siccome sia nella fame che nel sesso esiste un interesse verso, la vita psichica può trovare la sua unitarietà rifacendosi appunto all'esistenza di una forza psichica generale tendente alla autorealizzazione.

« Questo modo di vedere ci porta ad un concetto della libido che si dilata fino al concetto di intenzionalità in genere..... sappiamo di fatto troppo poco sulla natura degli istinti umani e sul loro dinamismo psichico per poterci azzardare a concedere il primato ad un solo istinto. Ragion per cui è più prudente. parlando della libido, intendere con questo termine un valore energetico suscettibile di comunicarsi ad una sfera qualsiasi di attività: potenza, fame, odio, sessualità, religione etc. senza essere un istinto specifico. Dice giustamente Schopenhauer (Il mondo come volontà e rappresentazione, I, SS23):

' La volontà, come cosa in sé, differisce completamente dalla sua manifestazione fenomenica ed è assolutamente indipendente dalle forme di quest'ultima, che essa assimila solo quando si manifesta e che quindi concernono solo la sua estrinsecazione obiettiva, ma sono estranee alla volontà stessa ' » (4). Sembra quasi diventata un gioco di parole, ma è invece un passaggio che allontana la psicologia analitica dalla psicologia moderna. È evidente il passaggio ad una astrazione; non esiste la potenza, la

(4) C. G. Jung, Simboli della trasformazione. Boringhieri, Torino 1965.

fame, l'odio, la sessualità, la religione etc., queste sono manifestazioni fenomeniche di un'energia più profonda; l'uomo è di nuovo confrontato coll'inconoscibile e la psicologia torna a sprofondare verso la psicosofia. Credo che sia molto importante quella strana frase iniziale in cui Jung dice che si sa troppo poco per « concedere » il primato ad un solo istinto. Qui Jung è evidentemente confrontato con un suo problema personale con Freud che, come è a tutti noto, concede un primato all'istinto sessuale semplicemente perché lo trova all'origine di molti problemi che affrontava su un piano clinico. È Jung che sembra impressionato da un supposto primato del sessuale e Freud non ha invece mai receduto di fronte alla propria ipotesi di una divaricazione fra i vari istinti dell'uomo (5).

Dice Lacan (6): « Freud, molto attento ad elaborare, a partire dall'esperienza, dei meccanismi molto precisi, sempre attento ai riferimenti empirici, vede trasformarsi in Jung la teoria analitica in un vasto panteismo psichico, serie di sfere immaginarie cingentisi l'una sull'altra e che conduce ad una classificazione generale dei contenuti, degli avvenimenti, degli Erlebnis della vita individuale ed infine di ciò che Jung chiama gli archetipi. Non è su questa via che può perseguirsi una elaborazione clinica, psichiatrica degli oggetti della sua ricerca. Ed è questo il motivo per cui egli cerca di stabilire quali relazioni potevano avere le pulsioni sessuali alle quali ha dato tanta importanza perché erano nascoste e la sua analisi le rivelava, e le pulsioni dell'io, che egli fino ad allora non ha messo in primo piano (si parla degli anni intorno al 1912, n.d.A.). Si può sostenere, si o no, che le une sono l'ombra delle altre? La realtà è costituita da questa proiezione universale della libido che esiste al centro della teoria junghiana? Oppure esiste al contano una relazione di opposizione, una relazione conflittuale, tra pulsioni dell'io e pulsioni libidiche?

Colla sua onestà abituale, Freud precisa che la sua insistenza a mantenere questa distinzione è fondata sulla sua esperienza di nevrosi e che dopo tutto,

(5) Laplanche, Pour situer le sublimation. Psychoanalyse a l'université. 1, 3. Ed. République, Paris 1976

(6) J. Lacan, Les deux narcissismes. Le seminaire, livre 1, p. 138. Editions du Seuil. Paris 1975.

non è che un'esperienza limitata. È questo il motivo per cui dice con non minore chiarezza che si può supporre, ad uno stadio primitivo, anteriore a quello cui ci dà accesso l'investigazione psicoanalitica, uno stato di narcisismo, dove è impossibile scindere le due tendenze fondamentali, la Sexuallibido e gli IchTriebe. Esse vi sono inestricabilmente mescolate, beisammen, confuse, e non sono distinte — unterscheidbar — per la nostra analisi grossolana. Egli spiega ciononostante perché egli tenti di mantenere la distinzione ».

L'operazione junghiana è di grande pericolosità; Jung astrae dalle manifestazioni visibili dell'uomo una qualità e ne fa la quintessenza della vita e l'uomo è di nuovo confrontato col mistero ed i sacerdoti sono subito pronti a spiegargli quello che gli accade dentro. A questo livello la critica di Lacan non fa una grinza: se si sostantifica la libido intesa come energia, si aprono le porte alla mantica ed ai sacerdoti. E l'uomo conosce invece dentro di sé istinti ben precisi, potenza, fame, odio, sessualità, religione etc. Appunto « religione etc. », dice Jung. E con questa frase si apre una possibilità di lettura della sua stessa opera imprevista ed, a mio avviso, completamente sfuggita a Lacan. Jung dà una spiegazione dei fatti che osserva, ma osserva anche dei fatti di grande interesse: osserva ad esempio la grande somiglianza dei simboli privati e dei simboli collettivi, della sfera individuale e di quella del mito ed osserva nei sogni e nella storia delle religioni, ovunque, l'esistenza spontanea di immagini di mèta dello sviluppo psichico (il Sé, i Mandala). Facciamo per un momento l'ipotesi che Jung non sia stato accecato dal suo problema con Freud e che sia rimasto aderente ad un metodo scientifico di indagine, che non abbia ceduto al fascino del saggio e sia rimasto un umile interprete di fatti più grandi di tutti noi. Egli avrebbe potuto proporre allora un'altra lettura dei fenomeni osservati, una lettura più semplice e corretta, non ricercare solo quello che voleva trovare. Jung avrebbe allora potuto enfatizzare, a mio avviso, il problema delle immagini di

mèta dello sviluppo psichico e sostenere che queste non corrispondono soltanto all'Io-Ideale dei soggetti, ma sono come inerenti all'uomo stesso. Come la statura è fissata nel gene, così potrebbe esserlo anche la mèta dello sviluppo psichico e le variazioni di questa mèta potrebbero essere dovute alle situazioni ambientali, ma la loro esistenza potrebbe non negare l'esistenza di una mèta di sviluppo inerente alla struttura genetica. E questo tendere ad una mèta potrebbe essere considerato come una sorta di istinto, ma in questo modo conoscibile ed appropriabile, come su un altro piano (quello biologico) sarà appropriabile il nostro futuro.

Dentro di noi c'è un Altro ancora più altro di quello descritto da Lacan, c'è un Altro anche nel nostro patrimonio genetico. Ed a questo livello la lettura di questo altro junghiano potrebbe non essere più una mantica, ma una ricerca attendibile ed a favore dell'uomo. Un attento studio delle manifestazioni psi-chiche potrebbe rivelarci delle strutture che ci indicano dove è diretto il nostro futuro e la disintricazione fra la mèta del nostro vivere e l'Io-Ideale e l'Ideale dell'Io potrebbe fondare un metodo di liberazione. Dice Lacan (7):

« L'inconscio è quel capitolo della mia storia che è marcato da un bianco ed occupato da una menzogna: è il capitolo censurato. Ma la verità può essere ritrovata; il più spesso è già scritta altrove. Cioè:

— nei monumenti: e questo è il mio corpo, cioè il nucleo isterico della nevrosi in cui il sintomo isterico mostra la struttura di un linguaggio e si decifra come un'iscrizione che, una volta raccolta, può essere distrutta senza grave perdita;

— nei documenti d'archivio, anche: e sono i ricordi della mia infanzia, impenetrabili al pari di essi, quando non ne conosco la provenienza;

— nell'evoluzione semantica: e questo corrisponde allo stock ed alle accezioni del vocabolario che mi è proprio, così come al mio stile ed al mio carattere;

— e nelle tradizioni, addirittura nelle leggende che in forma-eroicizzata veicolano la mia storia;

— nelle tracce, infine, che di questa storia conser-

(7) J. Lacan, Funzioni e campo della parola e del linguaggio in psicoanalisi. In Scritti, op. cit.

vano inevitabilmente le distorsioni rese necessarie dal raccordo del capitolo adulterato con i capitoli che l'inquadrano e delle quali la mia esegesi ristabilirà il senso ».

Aggiungerei: nel materiale con cui tutto ciò è costruito, che mi fa esistere oggi invece che in un altro tempo e la cui conoscenza è inevitabile per poter accedere ad una relativa libertà; e con questa frase presumerei di collegare di nuovo la psicologia junghiana colla psicologia moderna, facendola uscire dal ghetto psicosofico in cui ha finito per rinchiudersi.

Occorre forse essere più chiaro; se parlo della libido junghiana come di qualcosa di misterioso, di «metafisico» e di irrazionale compito un'operazione regressiva ed antistorica; se parlo della libido junghiana come di quella tendenza che nell'uomo è l'espressione su un piano psichico della realizzazione di quanto prefissato nella struttura genetica, compio un'opera progressiva e di appropriazione all'uomo di una forza sconosciuta. È nella struttura genetica si possono pensare esistere prefissate le modalità di rapporto esistenziale col mondo (e perché no delle possibili mutazioni?). Allora i simboli quali studiati da Jung potranno essere compresi non come diretta espressione della libido, ma come indicatori dei processi psichici rivolti ad una mèta, anche biologicamente preformata (7 bis).

In un'altra sede ed esattamente « Sulla teoria del simbolismo in Ernest Jones », Lacan (8) si esprime nei seguenti termini:

« Figurazione della libido, ecco come un discepolo di Jung interpreterà l'apparizione del serpente in un sogno, una visione o un disegno, manifestando a sua insaputa che se la seduzione è eterna, è però anche sempre la stessa. Infatti ecco il soggetto pronto ad essere catturato da un eros autistico che, per quanto se ne rinfreschi l'apparato, ha un'aria da Vecchia Conoscenza.

In altri termini, l'anima, cieco lucido, legge la propria natura negli archetipi che il mondo le riverbera:

(7 bis) Lacan nel libro undicesimo dei seminar! (Ed. du Seuil. 1973. Pa-ri-s) dice: «Ora io junghismo — nella misura in cui fa, di questi modi primitivi dell'articolazione del mondo, qualcosa di esistente sotto, il nucleo, e-gli dice, della stessa psiche — si accompagna necessariamente al ripudio del termine di libido, alla neutralizzazione cioè di questa funzione attraverso il ricorso alla nozione di energia psichica o alla nozione molto più generalizzata di interesse ». A questo punto è utile discutere non tanto il problema della libido quanto

come potrebbe non tornare a credersi l'anima del mondo?.....

Ma è anche la prova che non c'è compromesso possibile con la psicologia, e che se si ammette che l'anima conosca, con una conoscenza d'anima, cioè immediata, la propria struttura, — foss'anche in quel momento di caduta nel sonno in cui Silberer ci invita a riconoscere in una paletta da dolce che scivola in una pasta sfoglia il ' simbolismo funzionale ', degli strati dello psichismo —, più nulla può separare il pensiero dalla fantasticherie delle ' nozze chi-miche ' ».

È evidente il collegamento con quanto sopra discusso; se un junghiano non potesse sostenere altra teoria che quella che un serpente sia una figurazione della libido, Lacan avrebbe perfettamente ragione e noi junghiani dovremmo accettare di considerarci degli psicosofi.

Ma la scoperta junghiana può essere più sottile e lo psichismo può prestarsi non ad una, ma ad una serie di più letture. E la lettura più tipica di Jung è quella del considerare i fatti psichici osservabili nella linea della tendenza dello sviluppo psichico verso mète oggettive. La comparsa del serpente se esaminata alla luce del simbolismo non potrà che essere significativa di quanto la psicoanalisi rivela;

osservata nella prospettiva più tipicamente junghiana. ci darà informazioni relative alle modalità di futuri rapporti esistenziali col mondo e col proprio fondo e questo in base alle relazioni con immagini simili dei campi mitologici, religiosi, storici etc. (non esistono immagini identiche di serpenti e pertanto ad ognuna di queste può essere interessante ritrovare un corrispettivo mitologico: un serpente strisciante è diverso da un serpente avvolto su se stesso). Quando si descrive uno sviluppo terminato, lo si può descrivere in termine di raggiunti equilibri tra impulsi e difese, ma lo si può descrivere anche su un'altra linea, quella della situazione esistenziale raggiunta ed in particolare, per quanto ci riguarda, usando per un momento il linguaggio daseinanalitico, la condizione esistenziale raggiunta nei riguardi

invece il fatto che Lacan sostiene che Jung da come un valore di nucleo ai modi primitivi di articolazione del mondo, agli archetipi. Nella sua visione questi modi primitivi starebbero dentro, sotto i livelli psichici del desiderio e della libido freudiana. Non è che l'opera di Jung non si presti a tale lettura, ma questa è allora troppo parziale: si può leggere Jung anche senza considerare che le modalità suddette di articolazione siano dentro l'uomo, ma pensando invece che la psiche dell'uomo può essere esaminata anche sotto l'aspetto delle modalità di articolazione col mondo già raggiunte e da raggiungere. Lacan continua dicendo: «Ciò che Freud intende presentificare nella funzione della libido non è un rapporto arcaico, un modo primitivo di funzionamento dei pensieri, un mondo che sarebbe là come l'ombra sottostante di un mondo antico che traversa il nostro. La libido è la presenza effettiva, come tale, del desiderio». Mi sembra che si potrebbe dire nello stesso modo di Jung che ciò che egli presentifica con gli archetipi non è appunto l'ombra sottostante di un mondo antico, ma il fatto che le modalità di funzionamento della psiche seguono ' certe strutture preformate, che non debbono per questo essere considerate sottostanti e nucleari. Jung, come Freud, si presta cioè ad una molteplicità di letture: il fatto che la psiche dell'uomo sia caratterizzata da molto tempo dalla presenza di immagini, sogni, pensieri, desideri perché deve essere visto solo come un fatto sottostante la vita psichica? Non è più logico pensare che la vita

psichica si strutturi anche geneticamente in un certo modo e che questa strutturazione faccia tutto uno colla vita psichica quale descrivibile attraverso la psicoanalisi?

(8) J. Lacan, In memoria di Ernst Jones: sulla sua teoria del simbolismo. In Scritti, op, cit.

(9) E. Jones, Teoria del simbolismo e altri scritti. Astrolabio, Roma 1972.

del proprio fondo e niente vieta di pensare che, su una linea diversa da quella del simbolismo freudiano, si possa leggere un altro discorso, non attraverso una mantica intuitiva e misteriosa, ma attraverso un paragone attento con materiale proveniente da altri settori. La comparsa del serpente svela cioè una possibile futura qualità « serpentina » del soggetto e questa qualità «serpentina» non è assorbibile completamente ad una qualità fallica (Jones indicava come attributi simili ad entrambi — fallo e serpente — forma, erettilità, abitudine di emettere veleno, insinuarsi nei fori etc.), ma ha a che fare anche con altre qualità non direttamente falliche dello stesso serpente, la viscidità, l'incedere sinuo-so etc. Jones d'altro canto ritiene che il serpente possa significare anche l'intestino ed i suoi contenuti fecali; ma il più tipico approccio junghiano è quello di considerare il serpente come analogo ad una modalità esistenziale.

Possiamo aiutarci nello sviluppo di questa tesi attraverso la lettura di un fondamentale brano di Jones (9):

« Questo (il serpente) è uno dei più costanti simboli del fallo e dalle esperienze e dai pensieri comuni a questo oggetto deriva largamente il concetto generale di ' sessualità '. Secondo la scuola Jung-Silberer, l'immagine del serpente nel sogno simbolizzerà l'idea astratta di sessualità più spesso dell'idea concreta del fallo, mentre, secondo la scuola psicoanalitica, il serpente simbolizza soltanto il secondo, benché certo sia comunemente associato colla prima; la differenza pratica è che, secondo la scuola psicoanalitica, ogni significato del contesto onirico espresso nei termini dell'idea generale è secondario, ed è derivato e dipendente da un significato inconscio più profondo che può venire espresso soltanto nei termini del concreto. Ancora, l'inconscio assimila l'idea generale di conoscenza in termini dell'idea più specifica di conoscenza sessuale, la quale a sua volta viene assimilata come potere sessuale; l'associazione è indicata nella frase biblica ' conoscere una donna '. Per questa ragione l'idea del serpente

è associata, particolarmente nell'Oriente, con quella della conoscenza, sicché comunemente serve da emblema di saggezza (così come tanti altri simboli sessuali: ad esempio, il fallo). Dire, però, che un serpente può simbolizzare sia un fallo sia la saggezza, è confondere due processi psicologici completamente diversi. Il rapporto fra di essi può essere ulteriormente esemplificato confrontando queste due situazioni: (1) il caso di un uomo che casualmente fa uso dell'espressione familiare 'He is a wily old snake' ('è un vecchio serpente astuto'); potrebbe darsi qui che la metafora sia puramente esteriore, essendo basata sull'aver sentito o letto che esiste qualche presunta associazione tra il serpente e l'astuzia (2); il caso di un uomo che personalmente ed istintivamente sente che il serpente è un emblema adatto, naturale e chiaro per l'idea di saggezza e astuzia; qui ci si aspetterebbe certamente di scoprire che l'idea agisce come un vero simbolo fallico inconscio ».

A me sembra che la lettura disincantata di Jung permetta di formulare il problema in termini completamente diversi. Il simbolo serpente può cioè essere letto su una linea diversa da quella del simbolismo inteso quale rappresentazione figurata indiretta. E credo che a questo livello la tendenza di Jung a confondere le acque con la imprecisione terminologica abbia di nuovo impedito uno sviluppo della sua teoria: quanto detto da Jones e da Freud prende il suo senso solo all'interno della definizione del simbolo come da loro proposto. Jung a mio avviso avrebbe contribuito alla chiarezza del problema se avesse usato, nel suo linguaggio, una parola diversa da quella di simbolo o se avesse voluto mantenerla, inventando un'altra parola per indicare il simbolo « freudiano ». Si potrebbe cioè dire con Jung che l'immagine onirica del serpente non è soltanto un simbolo (v. Freud e Jones) ma può indicare anche una particolare modalità esistenziale dell'uomo. E che il serpente strisci o si morda la coda o sia semplicemente avvolto su sé stesso, queste diverse manifestazioni sarebbero indici di diverse modalità esi-

stenziali, nell'interpretazione del cui significato giocherebbe un ruolo di primo piano il parallelo colla storia dell'uomo, colla mitologia e colla religione. Per essere più chiaro, il nostro esistere di questo momento preciso è caratterizzato da una precisa situazione del mio Dasein e quindi anche da un rapporto al nostro fondo ed al nostro proprio futuro. Niente vieta di pensare che a livello onirico od immaginativo questo nostro Esserci, anche futuro —lo specifico junghiano — trovi dei corrispettivi analogici figurati. Jung rifiuta però il concetto di analogia, perché teme che in questo modo possa perdersi la sua scoperta fondamentale del simbolo come risoluzione prospettica di un conflitto o di un problema. Questa preoccupazione di Jung appare superata se, pur accettando il termine di analogo, si può inserire, nell'interpretazione del « simbolo » serpente, l'aspetto del futuro sviluppo psichico, presente non solo a livello di desiderio, ma anche di informazione genetica.

Sembrerebbe così ripresentarsi la critica lacaniana: quanto detto non è la migliore prova possibile di quanto sostenuto da Lacan che la psiche secondo Jung legge se stessa direttamente nei propri simboli? L'interpretazione non si riapre allora alla sola sfera irrazionale e la professionalità psicologica analitica al dirigismo psichico di impronta religiosa? A mio avviso, nonostante quanto detto, non si può concludere che l'anima legge sé stessa nei propri simboli, perché il materiale analogico studiato da Jung è un materiale, è appunto una serie di fatti messi in evidenza, la cui comprensione necessita uno studio obiettivo dell'attività psichica quale si manifesta in campi diversi da quello psicologico. E l'interpretazione corretta di questo punto di vista non può non essere che molto diversa da quella freudiana:

nella psicoanalisi l'interpretazione nasce da un lavoro comune all'analista ed all'analizzante e quando un'immagine è stata interpretata, si rivela essere con sicurezza la rappresentazione indiretta figurata di un elemento rimosso. Una interpretazione sulla linea junghiana, che non esclude l'interpretazione simbo-

lica « freudiana », non può essere che analogica ed una immagine onirica non può essere detta che simile, analoga all'immagine di un mito, di una favola obiettivamente raccontato dallo psicologo analista. Ed il futuro può essere presente nell'immagine nel senso che questa può rappresentare un'immagine di mèta, in cui il futuro non è presente in quanto esista nella psiche una sua premonizione, ma in quanto vi può esistere la relativa informazione genetica. In questo modo credo che si recuperi alla clinica il notevole materiale raccolto ed esaminato nella letteratura junghiana. Le terapie junghiane sono spesso terapie centrate sulla rivelazione di analoghi, sulla trascuratezza dell'après coup e talvolta anche sulla confusione tra interpretazioni analogiche e simboliche.

La nostra indagine non può trascurare, a questo punto, un altro argomento di notevole interesse, l'accenno al quale può essere giustificato esclusivamente dal carattere di questo articolo, volto come già detto, a mobilitare la ricerca e lo sviluppo della teoria in campo junghiano. Dobbiamo chiederci, mi sembra, a questo punto, se il nostro Dasein attuale, storico, sia da considerarsi identico a quello dell'uomo primitivo. Mi pare ovvio che la risposta a questa domanda non possa essere che negativa. Quando Lacan (10) dice che anche per Jung lo spirito umano avrebbe compiuto negli ultimi tempi dei progressi decisivi e che antecedentemente esisteva una sorta di confusione prelogica e critica questa visione ottimistica dell'uomo, ritenendola non dimostrata, è, a mio avviso, un lettore molto parziale di Jung che, al contrario, metodologicamente corretto, tende molto a descrivere le differenze esistenti fra uomo primitivo ed uomo moderno, ma senza identificarsi con una visione appunto esclusivamente ottimistica dell'uomo. Basta pensare del resto a Tipi psicologici. Se è vero che differenze esistono, occorre allora pensare che tra molto tempo saremo noi i primitivi e che il Dasein dei nostri posterì sarà diverso da quello nostro. È presumibile pertanto che il futuro sia allora già cominciato e che a livello sim-

(10) Vedi nota n. 6.

bolico (jungiano) sia possibile intravedere delle soluzioni a dei problemi futuri. Si tocca qui, ad un livello diverso, la concezione jungiana del simbolo come avente un valore prospettico. A me sembra che la cosa debba essere vista in questi termini:

quando l'uomo in una fase della sua evoluzione incontra un problema irrisolvibile, tende, come è noto, ad assimilare le difficoltà incontrate a quelle con cui già prima è venuto in rapporto. Solo successivamente si adatta alla nuova situazione. Di fronte ad un problema insormontabile la psiche produce così un simbolo, che non ha tanto in sé la soluzione del problema, quanto riconduce il problema nuovo a contatto colla sfera più profonda dello psichismo, lo immerge, se così si può dire, negli strati più profondi, quelli dai quali può poi emergere in forma più chiara la soluzione logica e razionale. Quando la mano del bambino piagetiano incontra un nuovo oggetto e lo tratta come uno vecchio, se si osserva la situazione, si può vedere che il gesto compiuto non è soltanto vecchio, ma è anche nuovo, contiene in sé la possibilità di evoluzione che poi si svilupperà. Non occorre cioè pensare a qualche possibile premonizione dell'inconscio nei suoi simboli, se non a livello di una partecipazione, anche, dell'informazione genetica.

Si ritrova comunque a questo livello una delle più difficili tematiche della psicoanalisi, tematica costituita dalla sublimazione. Di quale energia si tratta quando l'uomo riesce a trovare delle soluzioni nuove? Come è noto, nella psicologia freudiana, si tratta, a questo livello, di energia sessuale sublimata e la sublimazione è uno dei destini della pulsione, che non trova possibilità di realizzarsi direttamente a causa delle difficoltà che le si frappongono. È anche noto che la parola sublimazione evoca anche il passaggio allo stato gassoso, un cambiamento cioè di stato della materia, che mantiene intatte comunque, dopo la sublimazione, pressoché tutte le sue caratteristiche. Mi sembra utile istituire un paragone con quanto Jung dice a proposito della posizione della immagine istintiva rispetto a quella

dell'istinto. Egli pone un parallelo allo spettro della luce e pensa che gli istinti possano essere situati nella zona dell'infrarosso, mentre le manifestazioni della vita spirituale nell'ultravioletto (11).

« Attraverso l'immaginazione attiva siamo posti in una situazione di vantaggio perché possiamo compiere la scoperta dell'archetipo senza cadere nella sfera istintiva, che porterebbe solamente al vuoto inconscio o, peggio ancora, a qualche tipo di sostituto intellettuale dell'istinto. Questo significa — per impiegare una volta ancora la similitudine dello spettro — che l'immagine istintiva deve essere collocata non al limite rosso dello spettro, ma invece a quello violetto. Il dinamismo dell'istinto risiede come nella parte infrarossa dello spettro, mentre l'immagine istintuale ne occupa la parte ultravioletta ». Ed ancora (p. 420) :

« Come uno ' psichico infrarosso ' la psiche istintiva biologica, gradualmente trapassa nella fisiologia dell'organismo e si fonde colle sue condizioni chimiche e fisiche; nello stesso modo lo ' psichico ultravioletto ', l'archetipo, costituisce un campo che non presenta nessuna delle caratteristiche del fisiologico e non può neppure essere considerato, in ultima analisi, come psichico, anche se manifesta se stesso psichicamente. I processi fisiologici si comportano nello stesso modo, senza che siano dichiarati psichici. Sebbene non ci sia alcuna forma di esistenza che non ci sia mediata psichicamente e soltanto psichicamente, sarebbe nonostante ciò, difficile dire che qualsiasi cosa è solo psichica. Dobbiamo applicare questo modo di pensare anche agli archetipi. Poiché la loro essenza ci è inconscia ed essi sono sperimentati come agenti spontaneamente, non c'è altra alternativa che quella di descrivere la loro natura, in accordo con i loro principali effetti, come ' spirito ', nel senso che spiegai nel lavoro ' La fenomenologia dello spirito nelle favole '. Se le cose stanno così, la posizione dell'archetipo sarebbe al di là della sfera psichica, analoga alla posizione dell'istinto fisiologico che è immediatamente radi

ti 1) e .G. Jung. Riflessioni teoriche sull'essenza della psiche. Si trova in La dimensione psichica. Boringhieri, Torino 1972. Vedi anche la nuova edizione nel voi. 8 delle opere di C. G. Jung, La dinamica dell' inconscio. Boringhieri, Torino 1976.

cato nella sostanza dell'organismo e, colla sua natura psicoide, costituisce un ponte verso la materia. Nelle concezioni archetipiche e nelle percezioni istintive, lo spirito e la materia si confrontano l'un l'altro sul piano psichico. Materia e spirito appaiono ambedue nel campo psichico come qualità distintive di contenuti consci. L'ultima loro natura è trascendentale, cioè irrapresentabile, poiché la psiche ed i suoi contenuti sono la sola realtà che ci è data senza una mediazione ».

È del tutto evidente la diversa posizione di Freud. Per Jung la libido si manifesta su diversi piani, aventi ciascuno una propria autonomia, per Freud l'energia dello spirito è energia sessuale sublimata. A me sembra che, anche a questo livello potrebbe intravedersi una possibilità di lettura dei fatti diversa da quelle qui richiamate e centrata sull'importanza delle modalità di esistenza e sulla presenza di immagini di mèta, geneticamente costituite. Si potrebbe cioè pensare che nel patrimonio genetico dell'uomo esista già preconstituita una modalità di esistenza psichica verso cui l'uomo tenderà nel corso del suo sviluppo, non diversamente da come il corpo tenderà ad avere certe caratteristiche invece di altre. L'energia attraverso cui tale modalità di esistenza tenderà a realizzarsi, potrà essere considerata o come autonoma o come frutto dell'appoggio delle altre forme di energia (sessuale in particolare); ma la novità clinicamente più importante di questo modo un po' particolare di concepire la posizione di Jung, sarebbe rappresentato dal fatto di potere dare uno statuto preciso a quell'esperienza psichica fondamentale che è la credenza che il nostro sviluppo psichico tenda verso qualcosa di diverso dagli altri e di originale. In una impostazione psicoanalitica classica ciò verso cui tendiamo è in fondo sempre sostanzialmente un ritorno; si cerca sempre di tornare verso ciò che inizialmente ci ha marcato in modo indelebile. Introducendo questa particolare forma di teleologia, mi sembra che si possa dare un fondamento a quell'esperienza interiore di credenza cui ho accennato e che resiste in genere a

tutte le interpretazioni che tentino di ridurla ad una nevrosi di destino o ad una particolare forma di attaccamento ad un Io-Ideale. Considerando inoltre il fine del mio sviluppo psichico come una possibile mutazione genetica, si potrebbe venire a fondare a questo livello un'etica psicoanalitica, basata sul rispetto dell'originalità in quanto possibile risultato di una mutazione.

Prima di finire si può fare un riferimento ad una delle critiche che Winter (12) fa ad Jung quando sostiene che la grande differenza fra Freud ed Jung consiste nel fatto che Freud si è continuamente interrogato sulla mitologia, mentre Jung, riferendo l'ontogenesi alla filogenesi, non ha fatto altro che un'operazione analogica, lasciando però irrisolti tutti i problemi relativi al perché della costituzione dei miti. Questo tipo di critica mi sembra presentare due aspetti contraddittori: da un lato essa corrisponde ad una verità, ma banale: una volta caduto nella trappola di uno spiritualismo, è evidente che Jung non aveva altra possibilità che quella di una continua idealizzazione delle manifestazioni dello spirito; da un altro lato detta critica trascura invece una possibilità di lettura diversa dello stesso Jung, lettura nella quale l'accento può essere posto sulla problematica dell'evoluzione genetica dell'uomo. Fra l'altro, per quanto è a mia conoscenza, Jung non si sofferma sul problema delle mutazioni genetiche ed al contrario, la considerazione della loro esistenza porterebbe a mio avviso un contributo notevole a quanto egli propose nei riguardi dell'equazione personale e dell'individuazione.

(12) Vedi nota n. 1.

In sintesi, la frequenza lacaniana di Jung permette da un lato di portare delle critiche sostanziali ed indiscutibili su alcuni temi chiave di Jung stesso;

dall'altro permette invece di riscoprire, sotto questi lati criticabili, degli altri aspetti delle stesse tesi, che appaiono invece atti allo sviluppo della psicologia dinamica ed alla appropriazione da parte dell'uomo di forze di cui la psicoanalisi classica non tiene sufficientemente conto. Anche la distinzione lacaniana tra simbolico, immaginario e reale sembra non poter

riservare al patrimonio genetico che una posizione al di qua del simbolico. La psicologia junghiana potrebbe invece dimostrare la sua originalità più profonda nel tentativo di studiare il più approfonditamente possibile, le modalità attraverso cui si manifestano, a livello psichico, le nostre determinanti genetiche ed in particolare il rapporto della nostra storia col nostro patrimonio genetico.