

Ecologia e psiche

Giuseppe Bartalotta, Roma

Una volta Jung chiuse un corso teorico di Psicologia Analitica pressapoco con queste parole: « Ebbene, dopo un corso teorico del genere, voi allievi tornerete nella vita di ogni giorno. Vi consiglio di frequentare manicomi, bettole, case di tolleranza, di avvicinare drogati, omosessuali, pazzi, prostitute, alcolisti, solo così sperimenterete veramente la psiche umana ». Da troppi anni, per quanto mi riguarda, nelle mie passeggiate nella vita incontro il problema ecologico, con tutto ciò che di vero e di falso, di provocatorio e di reazionario esso comporta, un problema che ormai è al centro dell'evoluzione, e, pare della sopravvivenza dell'umanità: pertanto come psicologo junghiano non posso ignorarlo. Non starò qui a ricordare la vasta e variopinta organizzazione che si muove alle sue spalle: studi scientifici. ricerche sofisticatissime. cattedre universitarie. organismi ed istituzioni internazionali, congressi, dibattiti. una letteratura vastissima fino a più consumistici prodotti come films, romanzi, canzoni, abbigliamento. cosmetici e alimentari, il tutto all'insegna dell'ecologia.

La politica ne fa ormai una bandiera nelle campagne elettorali, si pensi a quelle dei candidati alla Casa Bianca o del partito degli Ecologisti francesi che nelle ultime elezioni ha preso il 3% circa dei voti. Ne si possono sottacere i vasti interessi dell'industria antinquinamento; tempo fa si scoprì che uno dei padroni dell'industria che produceva la diossina a Seveso era anche a capo di una organizzazione ecologica internazionale.

Ma a parte queste considerazioni, ciò che ci interessa è la risposta che l'uomo ha dato al problema, un interesse che sembra trascendere la portata stessa del fenomeno. Da ciò la domanda: quali motivazioni in-consce l'uomo ha proiettato su tale problema? Tentare di rispondere a questa domanda è quanto pretenderebbe fare questo lavoro, il quale si propone da un lato di ricercare ciò che l'uomo ha proiettato sul significato di natura attraverso la sua dimensione simbolica, dall'altro di cogliere un'analogia tra il concetto di natura e quello di psiche, così come concepita dalla Psicologia Analitica.

Il concetto di Natura.

Natura viene dal latino « natus », participio passato di « nasci ». nascere.

Il *Dizionario Enciclopedico Italiano* da quattro accezioni del termine.

- Il sistema totale delle cose che presentano un ordine, realizzano dei tipi e si formano secondo leggi.
- Con riferimento a uomini o cose, la maniera d'essere primitiva e stabile che realizza un dato tipo.
- In locuzione avverbiale, natura sta per naturale disposizione, quasi per nascita.
- Le parti genitali specialmente femminili.

Da queste accezioni possiamo assegnare al termine « natura » i seguenti attributi: cosa nata, totalità, ordine. azione strutturante, primitività, stabilità strutturante, organo generante.

Ma come l'uomo, essere simbolico, secondo la Psicologia Analitica, ha considerato la natura attraverso i suoi « universi simbolici ». come li definisce Cassirer? E* quanto si cercherà di fare riferendoci non solo ad universi simbolici come quelli della religione o dell'arte ma anche a scienze come la filosofia, il diritto o la biologia, scienze dove non possiamo escludere proiezioni simboliche da parte dell'uomo, malgrado la loro presunta scientificità; del resto l'etnologia ci riferisce che la ruota prima di essere sfruttata a fini tecnici fu un simbolo religioso per millenni e che la stessa semina, nacque, con molta probabilità, come rito religioso.

Nella filosofia occidentale natura viene innanzitutto concepita come principio di vita e di movimento di tutte le cose esistenti. E' il concetto aristotelico: « La Natura è il principio e la causa del movimento e della quiete della cosa alla quale inerisce primieramente e di per sé, non accidentalmente » (1). In questo senso la natura è non solo causa, ma causa finale. Questa concezione della natura non è altro che la sintesi dei due concetti base della metafisica aristotelica, per cui la natura è « Natura naturante » intesa come emanazione della divinità ed è « Natura naturata » insita nella natura stessa, cioè causa e totalità delle cose. Ritroveremo nel Rinascimento principi filosofici simili a quelli aristotelici.

Per Nicolo Cusano: « E' lo Spirito diffuso e contratto per tutto l'universo e per tutte le sue singole parti. che si chiama Natura. La Natura è perciò, in qualche modo, la complicazione di tutte le cose che si generano attraverso il movimento » (2). Per Giordano Bruno: « La Natura o è Dio stesso o è la virtù divina che si manifesta nelle cose » (3). Spinoza identificava la natura con Dio. Rousseau concepiva la natura come « un principio direttivo insito nell'uomo sotto forma di istinto » (4). Un secondo punto di vista è quella che intende la natura come ordine e necessità. E' la concezione degli Stoici: « la Natura è la disposizione a muoversi da sé secondo le ragioni seminali,

(1) Aristotele, *Physicorum*, II, 1. 192 b 20, citato da N. Abbagnano, *Dizionario di Filosofia*, Torino. U.T. E.J., 1971, p. 605.

(2) N. Cusano, *De docta ignorantia*, II, 10. citato da N. Abbagnano, *Op. cit.*, p. 606.

(3) G. Bruno, *Su m ma Tertinorum* in *Op. latine*, citato da N. Abbagnano, *Op. cit.*, p. 606.

(4) J.J. Rousseau, *De l'inégalité parmi les hommes*, citato da N. Abbagnano. *Op. cit.*, p. 606.

disposizione che porta a concepimento e tiene insieme tutte le cose che da essa nascono a determinati tempi e coincide con le cose stesse dalle quali si distingue » (5). Questo concetto di ordine e necessità degli Stoici ha prodotto la nozione di « legge naturale », che ha avuto enorme importanza, nella morale e nel diritto, così come nelle scienze, da Leonardo a Keplero e a Galileo, fino ai nostri giorni. Per Galileo la natura è l'ordine dell'universo.

(5) Diogene L., *Vitae et placita philosophorum*, VII. 1. 148, citato da N. Abbagnano. *Op. cit.*, p. 606.



le sette vergini che si trasformano.

(Dal « Songe de Poliphile », Paris 1600. p. 61)

Per Boyle: « La Natura non dev'essere considerata come un agente distinto e separato, ma come una regola o piuttosto come un sistema di regole, secondo le quali gli agenti naturali e i corpi su cui essi operano sono determinati dal Grande Autore delle cose ad agire e a patire » (6). Questa concezione della natura fu anche quella di Kant: « Con l'espressione 'Natura' intendiamo la connessione dei fenomeni, per la loro esistenza secondo regole necessario o leggi. Vi sono dunque certe leggi, e leggi *a priori*, che rendono prima di tutto possibile una Natura; le leggi empiriche possono essere! ed essere scoperte solo mediante l'esperienza, perciò in seguito a quelle leggi originarie per cui comincia ad essere possibile l'esperienza stessa » (7).

(6) Boyle. citato da N. Abbagnano. *Op. cit.*, p. 606.

Una terza concezione della natura in filosofia è quella che la intende come la manifestazione dello spirito o

(7) 1. Kant. *Critica della ragion pura*, citato da N. Abbagnano, *Op. cit.*, p. 606.

come uno spirito diminuito o imperfetto, reso esterno o accidentale o meccanico cioè degradato dai suoi vari caratteri.

E' il concetto di Plotino: « La saggezza è il primo termine. la Natura è l'ultimo... L'intelligenza ha in sé ogni cosa, l'anima dell'universo riceve le cose eternamente e essa è la vita e l'eterna manifestazione dell'intelletto; ma la Natura è il riflesso dell'anima nella materia » (8). Per Hegel: « La Natura è l'idea nella forma dell'essere altro, cioè dell'esteriorità ». Ed ancora: « Nella Natura, non solo il gioco delle forme è in preda a un accidentalità sregolata e sfrenata; ma ogni forma manca per sé del concetto di se stessa ».

(8) Plotino. *Enneades*, IV. 4, 13, citato da N. Abbagnano, Op. cit., p. 607.

Hegel riconosce che la natura è soggetta a « leggi eterne » ma questo non la salva: la natura è peggiore del male (9).

(9) Hegel. *Encyklopedie*, citato da N. Abbagnano, Op. cit., p. 607.

Schelling, pur rimanendo in questa concezione, non bada tanto all'inferiorità della natura rispetto allo spirito, ma alla relazione tra i due principi. La natura è per lui esteriorità, accidentalità, meccanicismo, ma, come manifestazione dello spirito, presenta gli stessi caratteri sostanziali di quest'ultimo (10). La natura è ancora concepita come presupposta e implicita nella ricerca scientifica contemporanea; essa è intesa come « campo », a cui le varie tecniche di osservazione scientifica fanno riferimento. In questa concezione la natura non è vista come principio universale o apparenza metafisica ma piuttosto come l'insieme di probabili oggetti a cui la ricerca scientifica si rivolge per le sue osservazioni, tenendo conto delle evoluzioni culturali dell'umanità. A voler cogliere una sintesi delle caratteristiche con cui il concetto di natura è stato determinato, nel pensiero filosofico essa può così configurarsi:

(10) N. Abbagnano. Op. cit., p. 608.

- natura come causa
- natura come sostanza o essenza necessaria
- natura come totalità delle cose
- natura come ordine e necessità
- natura come manifestazione dello spirito o come spirito diminuito o imperfetto, degradato a caratteri di accidentalità e meccanicità

— natura come « campo » di riferimento per le ricerche scientifiche.

Vediamo ora i rapporti tra natura e quella particolare scienza che è il Diritto. Presso i primitivi le prime leggi sono tabù o regole magico-religiose che nascono nelle costumanze domestiche, religiose, agricole, ludiche del popolo. Nella antichità classica, la realtà giuridica è intesa come un aspetto della realtà naturale, presso i Greci le norme di condotta civile derivano dalla natura delle cose. anche quando il massimo pensiero filosofico (Socrate, Platone, Aristotele) postula la necessità di tradurle in concetti per renderle universali e costanti. I Romani pongono il concetto di diritto naturale alla base delle loro leggi; il « *ius gentium* » dei primi codici si evolve verso il « *ius naturale* » inteso come espressione della ragione umana in armonia con la ragione della natura.

Nel Medioevo la filosofia del diritto trova in S. Tommaso il pensiero più maturo: da una « *lex aeterna* », che è la ragione divina che ordina e governa il mondo, deriva la « *lex naturalis* » che è la partecipazione imperfetta e limitata della ragione umana alla legge eterna, per cui *l'uomo riesce a distinguere*, anche in mancanza di legge scritta, *il bene ed il male*.

La filosofia moderna e contemporanea vede la nascita del « giusnaturalismo » con Hobbes (diritto di natura come esplicazione di libertà egoistica) e Locke (diritto naturale come diritto dell'uomo nello stato ipotetico di semplicità e di innocenza originaria).

Hegel, al diritto concepito come immutabile, contrappone il diritto che si fa e diviene nella storia.

La concezione del diritto ha così visto l'uomo sempre impegnato nella ricerca di leggi atte a consentirgli un migliore vivere sociale, e questa ricerca sembra continuamente riferirsi ad un naturalismo che attraverso i secoli si è trasformato bensì, ma rimanendo sostanzialmente tale. sia che si tratti del naturalismo magico del primitivo, sia che si tratti del naturalismo d'ordine divino di S. Tommaso o ancora quello idealistico di Hegel: un naturalismo che vedeva la natura come una

totalità strutturante capace di essere un modello costante per la formulazione del diritto.

Sarà opportuno seguire ora il concetto di natura nell'evoluzione del pensiero pedagogico.

La storia della pedagogia nasce con i Sofisti, essi sostengono che la verità non si può insegnare perché non esiste; compito del docente è quello di fare appello alle forze interiori del discente al fine di insegnargli la prudenza e la capacità di procurarsi l'utile. Al soggettivismo sofistico, Socrate oppone la ricerca di un valore universale oggetti vo, scopre l'uomo: la pedagogia è a maieutica » (arte ostetrica) capace, attraverso un processo di autoliberazione, di agevolare la naturale capacità umana di generare il vero.

Il pensiero pedagogico socratico sarà accolto e continuato da Platone ed Aristotele.

Il Cristianesimo non sembra differenziarsi fondamentalmente dalla pedagogia greca; se l'uomo di Socrate contiene la verità cui deve tendere attraverso la « maieutica », l'uomo cristiano secondo Agostino dovrà solo immergersi in se stesso, dove troverà Dio non come un modello esterno, ma come una fonte interna di rivelazione perenne; i maestri potranno solo aiutare e stimolare i discenti disposti ad ascoltare la propria anima. Con l'Umanesimo e il Rinascimento la scuola, rifacendosi alla cultura greco-romana, ritorna ad essere una formatrice di « umanità », i classici antichi sono studiati non in funzione della formazione religiosa ed enciclopedica dell'uomo ma in rapporto alla sua formazione « umana ».

Malgrado ciò l'Umanesimo e il Rinascimento non vanno oltre una pedagogia di élite (l'interesse è più diretto all'educazione del « Principe ») anche se non manca in essa una visione più globale per la formazione dell'uomo. Sono i presupposti alla pedagogia moderna e contemporanea. Ratke e Comenio considerano l'uomo una struttura che segue le leggi naturali; per essi l'educazione deve imitare la natura e i suoi procedimenti. Nasce il « metodo naturale » per cui, poiché la natura

non fa salti, ma procede per gradi, anche l'educazione deve essere graduata in fasi successive dal più al meno facile, incominciando quindi non da nozioni intellettuali ed astratte ma da cognizioni sensibili, anzi con l'osservazione delle cose stesse.

Ma è con Rousseau che la natura diventa madre e maestra dell'uomo: « Natura! Noi siamo da tè abbracciati ed attornati, ma è impossibile sfuggirti ed è impossibile penetrare più profondamente in tè... Essa crea sempre nuove forme; ciò che è. non era; ciò che era non torna più: tutto è nuovo, eppure è sempre vecchio... Nel cuore dell'uomo vive lo spettacolo della natura. Pour le Voir il faut le sentir » (11).

Nel secolo della ragione e delle scienze che pretende studiare la natura come un fatto oggettivo avulso dall'uomo, Rousseau propone « l'uomo natura ». Per Rousseau, in pedagogia, la natura, di per sé buona e vera discente, possiede in sé quanto necessario ad una « educazione naturale »; compito dell'educatore è una « educazione negativa » capace cioè di rimuovere tutti gli inconvenienti che ostacolassero la natura a raggiungere la sua meta educativa.

Un'utopia, forse; di certo il pensiero di Rousseau ha informato e continua ad informare la pedagogia fino ai nostri giorni, e non solo la pedagogia. Basti pensare alle indicazioni pedagogiche di Pestalozzi, di Makarenko. della Montessori fino alla moderna « Istruzione individualizzata » dove la natura del singolo. facendo tesoro della « maieutica socratica » e dell'« uomo-natura » di Rousseau. è vista come madre e struttura formatrice dell'educando.

Passiamo ora brevemente in rassegna, dal nostro punto di vista, il più ricco degli universi simbolici dell'uomo: la religione.

La storia della religione nel suo evolversi dalle religioni primitive alle grandi attuali religioni, sembra un lungo processo, in cui l'uomo si pone di fronte al Cosmo e alle sue manifestazioni. Pertanto, data la specificità del presente lavoro, sarà bene riferirsi a due soli argomenti: la creazione e la consumazione del Cosmo.

(11) J. J. Rousseau, *Emilio*, Firenze, La nuova Italia, 1971, p. 41.

1) *La creazione del Cosmo.*

Cosmo viene dal greco « *kósmos* » che vuoi dire ordine. universo; il Cosmo viene descritto nel *Timeo* platonico come un « Tutto armonicamente unito e bello ».

Da questa denominazione si passa al latino *mundus* » (puro. pulito) al gotico « *mausep* » (seme dell'uomo) al germanico « *Welt* » (« *Wer* » uomo. « *olon* » generare). Il Cosmo, secondo l'*Enciclopedia delle Religioni di Vallecchi*, passa attraverso le seguenti tipologie.

Antropomorfizzazione del Cosmo.

Il Cosmo viene avvertito come natura, ossia nel suo aspetto vitalistico che lo avvicina all'uomo, le realtà cosmiche vengono interpretate come personificazioni e sedi di potenza. Il Cosmo viene così immaginato come corpo vivente che ha un suo proprio ritmo respiratorio [*Atman*, Anima cosmica] o che è nato dal sacrificio di un protoantropo (*Purusa*), dalle cui membra si originano le diverse realtà naturali.

Rappresentazioni mitiche del Cosmo.

La ricerca di sicurezza spazio-temporale può esprimersi nella rappresentazione mitica delle strutture cosmiche. come ordinate secondo una peculiare topografia che corrisponde alla vita e al destino dell'uomo, o come rette da una legge e necessità che impegna tutti gli ordini di realtà fino al comportamento umano. Tra le più note rappresentazioni sono la Montagna Sacra che congiunge il cielo alla terra e l'Albero del Mondo.

Solidarietà Uomo-Cosmo.

I fenomeni mitici di antropomorfizzazione e di rappresentazione dell'ordine Cosmico portano all'idea *di una*

solidarietà fra il destino dell'uomo e quello del Cosmo, nel senso che la vicenda umana storica può dipendere dall'evolversi del tempo e dello spazio cosmici e attraversare le fasi di essi, in una concezione ciclica della vita o in un quadro aciclico di tipo apocalittico ed escatologico-finale. La creazione del Cosmo, il cui artefice nelle varie religioni è di volta in volta un dio, un essere supremo, un demiurgo, un *trickster*, un eroe culturale, presuppone sempre un creatore capace di ordinare un mondo riscattandolo da un « caos » primordiale, che non è mai un nulla ma una realtà già esistente, una realtà senza vita, immobile.

2) *La consumazione del Cosmo.*

La fine del Mondo è connessa al grande tema dell'escatologia come « scienza delle cose ultime » e dell'apocalittica, come rielaborazione letteraria della consumazione cosmica. Questi temi costituiscono un complesso di dottrine che appartiene alle religioni delle culture in cui le esperienze mitiche di consumazioni del Cosmo vengono trasferite sul piano del ripensamento razionale e appaiono inserite in sistemi teologico-filosofici. E* questa una tematica importante per l'uomo di oggi che da millenni vive esperienze religiose escatologiche ben determinate ed il cui contenuto non può non lasciare nell'inconscio e nel conscio una predestinazione di « consumazione » che lo renda sensibile ai problemi ecologici implicanti l'eventualità di una reale fine del mondo.

Benché, come si diceva, questo mito della consumazione del Cosmo sia rintracciabile in tutte le religioni primitive, è nelle religioni superiori ed in quelle pervenute fino ai nostri giorni che esso si struttura più radicalmente.

Già nei Babilonesi una fine del Cosmo è prevista per il tempo astrologico in cui tutti i pianeti, che seguono differenti corsi, torneranno nella congiunzione originaria con il Cancro; inoltre è previsto un nuovo diluvio quando tutti i pianeti saranno tornati al Capricorno.

Nella religione Assiro-Babilonese è mitizzato un rischio permanente di ritorno al caos, la prosperità agricola è considerata l'antitesi del disordine iniziale da cui il Cosmo è stato formato. La speculazione Induista e Buddista, pur non avendo una vera visione escatologica, dando al tempo sacro una ciclicità intesa come ritorno e reversibilità della storia, lega tali cicli alla decadenza morale degli uomini per cui la fine di un ciclo, determinato dall'esaurirsi totale della virtù, da luogo ad un nuovo ciclo il quale passa attraverso un periodo crepuscolare di dissoluzione (prolaya).

Il mito della consumazione del Cosmo è ancora presente nello Zoroastrismo come meta finale di un rinnovamento che pone termine al conflitto dualistico tra bene e male e segna il trionfo della « Buona Religione ». nonché nelle apocalittiche islamica, ebraica e cristiana.

Possiamo a questo punto chiederci che cosa l'uomo di oggi conserva interiormente di questi miti e della Religione in genere. M. Eliade nel suo libro *Il sacro e il profano* sembra dia una interessante risposta a questo interrogativo.

<< L'uomo occidentale moderno prova un certo disagio di fronte a talune forme di manifestazione del sacro:

gli è difficile accettare il fatto che, per certi esseri umani, il sacro possa manifestarsi nelle pietre e negli alberi. La pietra sacra, l'albero sacro non sono adorati in quanto tali. lo sono. invece, proprio per il fatto che sono ierofanie, perché 'mostrano' qualcosa che non è né pietra né albero, ma il sacro, il *ganz-andere*... per coloro che hanno un'esperienza religiosa, tutta la natura può rivelarsi come sacralità cosmica. Il Cosmo nella sua totalità può diventare una ierofania » (12). A questo « cosmo sacro » l'uomo moderno ha sostituito un « cosmo profano ». ma per Eliade non è cambiato nulla, è avvenuta solo una rimozione inconscia:

« I contenuti e le strutture dell'inconscio hanno straordinarie somiglianze con le immagini e le figure mitologiche... i contenuti e le strutture dell'inconscio sono // risultato di situazioni primordiali antichissime, soprattutto critiche, ed è per questo che l'inconscio è avvolto in una aura religiosa. Ogni crisi esistenziale

(12) M. Eliade, *Il sacro e il profano*, Torino, Boringhieri, 1973, pp. 15 ss.

ripropone il problema della realtà del mondo e della presenza dell'uomo nel mondo: in definitiva la crisi esistenziale è religiosa, poiché, a livelli arcaici di cultura, l'essere si confonde con il sacro. L'esperienza del sacro sta alla base del Mondo e anche la più elementare delle religioni è prima di tutto un'ontologia. In altre parole, l'inconscio, in quanto risultato di innumerevoli esperienze esistenziali, non può non rassomigliare ai diversi universi religiosi » (13).

Eliade, nel cui pensiero è evidente la concezione junghiana dell'inconscio, così continua:

« Dalla sua stessa attività inconscia l'uomo moderno si vede offrire incessantemente innumerevoli simboli, ciascuno dei quali è portatore di un messaggio, di una missione specifica, tesi tutti ad assicurare l'equilibrio della psiche o a ristabilirlo » (14). Ovviamente, possiamo dire, anche a turbarla di fronte ad un simbolo ecologico di disordine cosmico. Ed ancora Eliade:

« Presso i moderni cosiddetti areligiosi, la religione e la mitologia si sono 'occultate' nelle tenebre del loro inconscio » (15).

Eliade conclude lasciando al teologo, al filosofo ed allo psicologo il compito di cercare nuovi simboli capaci di richiamare alla coscienza la religione sepolta nell'inconscio. Certo la tesi di Eliade è affascinante. In essa possiamo certamente ritrovare, da diversa angolatura, la concezione junghiana di malattia mentale intesa come turbamento di una psiche collettiva inconscia che non sa vivere, o non sa ritrovare nel mondo. I simboli su cui proiettare i propri contenuti.

Concludiamo con l'arte la nostra ricerca. Che cosa sia l'arte, questo enorme fenomeno dell'umanità, è una domanda che non ha trovato mai definizioni univoche. Del resto, trattandosi di uno dei più diffusi universi simbolici dell'uomo, non poteva essere diversamente: un simbolo non si può definire razionalmente. Pertanto una comprensione dell'arte, dai graffiti preistorici all'arte moderna, passa attraverso un processo fenomenologico che considera l'arte stessa come un prodotto della storicità dell'uomo, del momento ideo-

(13) *Ibidem*, p. 132.

(14) *Ibidem*, p. 133.

(15) *Ibidem*.

logico in cui è stata concepita, in altre parole come il simbolo con cui l'umanità intera, attraverso l'artista, ha sempre rappresentato sé stessa, i suoi bisogni, i suoi sentimenti più inconsci.

Per quanto interessa questo lavoro, tralascieremo ogni altro aspetto dell'arte che non sia quello del rapporto uomo-natura.

Herbert Read nel suo libro *Educare con l'arte* ci dà a proposito un grosso contributo alla comprensione di questo rapporto, ed è il suo schema ed il suo pensiero che qui appresso seguiremo.

L'Arte non è solo quella dei Musei o delle Biblioteche, « l'arte comunque la si possa definire è presente in qualsiasi atto compiamo per dar piacere ai sensi... non c'è nessuna vera opera d'arte che non faccia anzitutto appello ai sensi, agli organi fisici della percezione » (16). Aspetto comune ad ogni produzione artistica è la « forma ». intesa come l'assetto che si dà a tale produzione; « formare » è « mettere insieme », delle note, dei segni, delle parole. Pertanto « una buona forma » sarà arte quando consente il massimo piacere dei sensi, e cioè quella che soddisfa non un solo senso alla volta, ma due o più insieme, e finalmente quella centrale comune di tutti i sensi che è la mente ».

A questo punto Read si chiede come mai non ci sia univocità nel giudicare l'arte da parte degli individui:

« Ciò che piace ad una persona non piace necessariamente alle altre... Dobbiamo dunque trovare una pietra di paragone al di fuori dei caratteri individuali e la sola possibile è la *natura*... Ma la natura è così immensa e multiforme che a prima vista sembrerebbe impossibile isolarne un aspetto generale o universale da assumere come pietra di paragone. Gli artisti in realtà non si preoccupano di questa pietra di paragone. Essi l'hanno intuita, l'hanno trovata per istinto. Ma ciò che io sostengo è che gli uomini hanno istintivamente dato alle loro opere d'arte le stesse forme elementari esistenti in natura. Quali sono queste forme? Esse sono presenti nei vasti spazi interstellari come nelle più microscopiche cellule e molecole di materie... la crescita dei cristalli, della vegetazione,

(16) H. Read, *Educare con l'arte*, Milano, Edizioni di Comunità, 1969, p. 34.

delle conchiglie, delle ossa. della carne. Tutti questi processi di crescita assumono forme e proporzioni definite, e se potremo individuarne le leggi generali che le governano avremo trovato in natura una pietra di paragone formale che potremo applicare alle opere d'arte » (17). Read passa poi a paragonare le forme di natura con le forme d'arte, non le deliberate forme naturali imitate ma quelle copie inconsapevoli, cioè intuitive, della struttura interna delle forme naturali, o deliberate applicazioni di leggi derivate da essa. Così la brocca, in tutte le sue varietà, imita la pera ma non il frutto, bensì la legge fisica che fa sì che una pera abbia quella precisa forma; la guglia della Chiesa di St. Bride in Fleet Street o la torre di St. Sernin a Tolosa sono esempi dell'applicazione, forse inconsapevole, della serie aritmetica (2:3, 3:5, 5:8, ecc.) che sta alla base della crescita delle piante e di molti altri organismi.

(17) *Ibidem*, p. 35.

Dopo aver riconosciuto che le leggi naturali sono alla base della forma e della struttura dell'opera d'arte, il Read prosegue: « Le restanti proprietà dell'arte, quelle che non sono formali, non hanno, però, una base sicura; sono piuttosto delle fantasie prodotte dall'immaginazione. E' possibile che anche l'immaginazione operi sotto certe leggi; e che le fantasie, che sembrano così arbitrarie quando sorgono nel sogno e sono sollecitate dai complessi patologici indicati dalla psicanalisi, possiedano una loro drammatica unità e una tendenza a organizzarsi formalmente... Certamente. delle attrattive che ha per noi l'opera d'arte, alcune sono dovute alla presenza d'immagini primordiali che sono riuscite ad affiorare dallo stato inconscio. Così l'artista nel creare come noi nel guardare un'opera d'arte ci addentriamo più o meno profondamente nel mondo dei sogni » (18).

Le conclusioni di Read nel rapporto uomo-natura sembrano così considerare l'arte un momento in cui l'artista esprime l'incontro delle leggi della natura con le più profonde e misteriose leggi dell'inconscio umano.

(18) *Ibidem*, p. 25.

Principi di ecologia.

Diamo ora uno sguardo ai principali concetti dell'ecologia. La vita è legata a due fattori essenziali: l'organizzazione biologica (un sistema aperto capace di riprodursi) e l'organizzazione ambientale (la selezione naturale con eliminazione di alcuni esseri viventi a vantaggio dei più adatti).

Per l'uomo si impone una terza organizzazione, quella sociale. L'organizzazione ambientale è studiata dall'ecologia. termine coniato da Ernst Haeckel (1834-1919), il quale nel 1866 propose questa definizione:

« L'ecologia è lo studio dell'economia del modo di abitare degli organismi animali. Essa include le relazioni degli animali con l'ambiente organico ed inorganico, soprattutto i rapporti positivi o negativi, diretti o indiretti con piante ed altri animali, in una parola, tutta quella intricata serie di rapporti ai quali Darwin si è riferito parlando di condizioni della lotta per l'esistenza. Questa ecologia comprende una larga parte di ciò che noi chiamiamo storia naturale » (19).

(19) Paccino, *L'imbroglione ecologico*, Torino, Einaudi, 1972, p. 12.

Gli elementi presenti, sia nell'organizzazione biologica che in quella ecologica, sono l'energia, la materia inorganica e la materia organica, essi interagiscono tra loro in un continuo scambio: l'energia solare trasforma l'inorganico in organico ad opera delle piante verdi. Le piante forniscono cibo ed ossigeno agli animali; gli animali, col metabolismo e la morte individuale, contribuiscono a fornire il materiale che, dopo essere stato mineralizzato dai decompositori, torna alle piante verdi che lo trasformeranno in sostanze organiche pronte ad un nuovo ed eterno ciclo vitale.

Gli elementi fondamentali della biosfera sono l'acqua, l'aria e il suolo; perché la vita sia possibile è necessario che questi tre elementi conservino precise caratteristiche di interazioni tra loro e con gli esseri viventi. In caso contrario ci sarà un ritorno all'inorganico e cioè a quello stato che noi consideriamo morte. L'uomo, come prodotto biologico è inserito in questo contesto naturale, ne segue pertanto le leggi, non diversamente da una pianta o da una roccia.

Lo Cascio. in un suo saggio sui rapporti tra l'etologia e i problemi di comunicazione in psichiatria, mette in rilievo che attraverso lo studio del comportamento degli animali nel loro ambiente è possibile recuperare acquisizioni sui problemi di comunicazione umana, tenendo presente il fatto che nei primi tre anni di vita il bambino riceve dall'ambiente una vastissima serie di informazioni mediante comunicazioni non verbali. alle quali il bambino risponde con gli stessi mezzi (20). Ma l'uomo, attraverso i millenni, si è staccato dalla natura come mero prodotto biologico creando, come si accennava, una terza organizzazione, quella sociale; con essa ha cercato oltre alle leggi che lo fanno coesistere con gli altri uomini nella società, anche il modo di modificare la natura per ottenere un sempre migliore tenore di vita.

Una interpretazione sociologica del problema ci porta alle ricerche di Morgan e a quanto più tardi Engels e Marx scrissero partendo proprio da Morgan. Engels sostiene che nel periodo dello « 'stato selvaggio' prevale l'appropriazione di prodotti naturali belli e fatti » e « i prodotti dell'arte umana consistono prevalentemente in strumenti ausiliari di questa appropriazione ». In questo stato l'uomo vive in « partecipazione mistica » con la natura preoccupato solo di nutrirsi e di procreare; in esso la coesione sociale è massima.

Ma ad un certo punto l'allevamento del bestiame. la coltivazione dei campi. la trasformazione dei prodotti della terra fa evolvere il rapporto uomo-natura. L'uomo comincia a controllare la natura da una parte attraverso utensili più appropriati dall'altra attraverso le prime forme di religiosità. Alcuni gruppi si differenziano dal contesto sociale in cui vivono; avviene la prima grande divisione sociale del lavoro. Più tardi si avrà la proprietà e comincerà lo sfruttamento dell'uomo sull'uomo: nasce così il profitto come valore condizionante ogni altro valore umano. In questa società anche la natura sarà sacrificata al profitto; per Engels con il primo padrone comincia l'inesorabile distruzione della natura, nasce il problema ecologico.

(20) A. Lo Cascio, « Psicodinamica del vissuto etologico e problemi di comunicazione in psichiatria ». in *Il lavoro Neuropsichiatrico*, 1972.

Per quanto riduttiva possa sembrare una tale interpretazione sociologica, essa comunque ci spiega tante pagine della storia umana, tanti soprusi commessi ai danni della natura.

Sarà bene, a proposito, per concludere questo breve accenno all'ecologia, rileggere le parole di Engels, che sembrano essere le parole di un ecologo dei nostri giorni oltre che di un profeta: « ... Non aduliamoci troppo tuttavia per la nostra vittoria umana sulla natura. la natura si vendica di ogni nostra vittoria... Le popolazioni che sradicavano i boschi in Mesopotamia, in Grecia, nell'Asia Minore, e in altre regioni per procurarsi terreno coltivabile, non pensavano che così facendo creavano le condizioni per l'attuale desolazione di quelle regioni... Ad ogni passo ci viene ricordato che noi non dominiamo la natura come un conquistatore domina un popolo straniero soggiogato, che non la dominiamo come chi è estraneo ad essa. ma che noi le apparteniamo con carne e sangue e cervello e viviamo nel suo grembo: tutto il nostro dominio sulla natura consiste nella capacità, che ci eleva al di sopra delle altre creature, di conoscere le sue leggi e di impiegarle nel modo più appropriato... La materia si muove in un eterno ciclo. E un ciclo che si conclude in intervalli di tempo per i quali il nostro anno terrestre non è assolutamente metro sufficiente; un ciclo in cui non vi è nulla di eterno se non la materia che eternamente si trasforma, eternamente si muove e le leggi secondo le quali essa si trasforma e si muove >> (21)

(21) F. Engels, *Dialettica della natura*, Roma, Editori Riuniti, 1972, p. 35.

In questi concetti ecologici sono evidenti le caratteristiche dinamiche e totalizzanti su cui si basano le leggi che consentono, dal punto di vista dell'ambiente, la vita biologica sulla terra.

Analogia tra il concetto di natura e la psiche junghiana.

Riprendiamo ora il concetto di natura con i suoi attributi e quelli di ecologia per tentare una analogia col concetto di psiche così come ipotizzata da Jung. Natura è anzitutto, da un punto di vista etimologico.

« qualcosa di nato », una sostanza o una essenza originaria. in genere identificata con un caos, che poi un dio ordinerà in cosmo.

E* dunque un qualcosa che avrà il battesimo da una divinità, se non sarà proprio un dio stesso all'origine. Il pensiero filosofico. come abbiamo visto, spesso ha considerato la natura come una manifestazione dello spirito, con caratteristiche accidentali e meccanicistiche; ma anche in questo caso in cui sembra spogliata da una sua » divinità », essa finisce per avere quelle leggi e caratteristiche dello spirito che l'ha prodotta e ordinata.

Là psiche junghiana sembra avere queste caratteristiche.

Jung nel postulare l'inconscio collettivo e la teoria degli archetipi non ha dubbi sulla loro preesistenza; come si è visto questa « ereditarietà » non è materiale, ma solo una « possibilità di funzionamento che la psiche ha ereditato », rappresentata appunto dalla struttura cerebrale che ha sempre prodotto miti, arte ed ogni altro tipo di attività simbolica.

Nel suo saggio « Anima e terra » Jung scrive: « la dottrina animistica cinese distingue un'anima *scen* e un'anima *gui*, la prima pertinente al cielo, e la seconda alla terra. Ma siccome noi occidentali non conosciamo nulla della sostanza dell'anima, e quindi non possiamo neppure sapere se nell'anima ci sia qualcosa di natura celeste o qualcos'altro di natura terrestre, così dobbiamo accontentarci di parlare di due differenti maniere di considerare il complicato fenomeno che chiamiamo anima, o di due suoi apparenti aspetti. Invece di trattare di un'anima celeste, si può considerare l'anima come un ente creatore senza causa; e invece di postulare un'anima *gui* o terrestre, si può concepire l'anima come un ente derivato da cause e costituito da effetti. Nei riguardi del nostro argomento la seconda maniera sarebbe certo più adatta; l'anima cioè sarebbe da intendere *un sistema di adattamento derivante dalle condizioni ambientali terrestri* » (22). Sempre nello stesso saggio: «c Filogeneticamente ed ontogeneticamente noi siamo cresciuti dalla buia strettezza della terra ». ed ancora: « gli archetipi sono si-

(22)C. G. Jung, *Il problema dell'inconscio nella psicologia moderna*, Torino, Einaudi, 1971, p. 123..

(23) *Ibidem*, p. 125.

stemi potenziali che sono insieme immagine ed emozione... sono veramente la parte ctonica dell'anima se ci è lecito usare questa espressione, quella parte per cui essa è attaccata alla natura, o in cui almeno appare nel modo più comprensibile il suo legame con la terra e col mondo. In queste immagini primordiali ci si presenta chiarissimo *l'effetto psichico della terra e delle sue leggi* » (23). Con queste parole. Jung sembra veramente tracciare una equazione, i cui termini uguali sono appunto anima e terra. La religiosità della psiche, così come per la natura, è un aspetto peculiare della psiche junghiana, ma bisogna precisare che non si tratta di un « soffio divino », introdotto in quella realtà materiale chiamata uomo, ma solo un suo modo di funzionare. All'uopo sembrano molto chiare le parole dello stesso Jung: « Poiché la religione è incontestabilmente una delle prime e più universali attività della mente umana, è ovvio che qualsiasi tipo di psicologia che s'interessa della struttura psicologica della personalità umana non può rifiutarsi di ammettere che la religione non è soltanto un fenomeno sociologico o storico, ma rappresenta un interesse personale di vera importanza per un gran numero di persone... (24) la religione mi sembra un atteggiamento peculiare della mente umana che si potrebbe definire, in armonia con l'uso originario del termine 'religioso'. come la considerazione e l'osservanza scrupolosa di certi fattori dinamici, riconosciuti come potenze: spiriti, demoni, dei, leggi, idee, ideali, o comunque l'uomo abbia voluto chiamare tali fattori, dei quali ha sperimentato nel proprio mondo la potenza e i pericoli. abbastanza per giudicarli degni della più scrupolosa considerazione, oppure abbastanza grandiosi, belli e significativi. per essere devotamente adorati ed amati » (25).

(24) C. G. Jung. *Psicologia e religione*, Milano. Edizioni di Comunità. 1966, p. 7.

(25) *Ibidem*, p. 11.

Altro aspetto della natura è quello di matrice. Anche la psiche junghiana ha una matrice, che è per i primi anni del bambino la madre stessa. Ma sentiamo cosa dice Jung: « Nell'infanzia, essendo la coscienza ancora debolissimamente sviluppata, non si può parlare di esperienza individuale: la madre è, al contrario, un'esperienza

archetipica; un'esperienza vissuta in uno stato più o meno crepuscolare, non come determinata personalità individuale, ma come *la-madre*, archetipo pieno di inaudite possibilità di significato. Nell'ulteriore corso della vita l'immagine primordiale impallidisce e viene sostituita da una immagine cosciente, relativamente individuale. che si ammette essere la sola immagine materna che uno abbia. Nell'inconscio, invece, la madre continua ad essere una potente immagine primordiale, che nel corso della vita individuale e cosciente colora e perfino determina le relazioni con la donna, colla società, col sentimento e colla materia, per quanto, in maniera così sottile che la coscienza di regola non se ne accorge » (26). Psiche quindi intesa come figlio ma anche come futura madre di ogni agire umano in quell'eterno dialogo conscio-inconscio in cui la coscienza diventando individuale porta in sé le eterne leggi funzionali della madre-psiche da cui si è staccata.

(26)C. G. Jung, *Il problema dell'inconscio nella psicologia moderna*, cit. p. 129.

La totalità dei suoi aspetti come condizione della sua percepibilità è un'altra peculiarità della natura: l'abbiamo visto in filosofia così come in pedagogia ed in biologia.

Una parzialità delle manifestazioni naturali sarebbe impensabile e può essere concepita solo come aspetto momentaneo di un contesto più ampio che non può non postulare una totalità, anche se in continua evoluzione.

Basti pensare all'immenso cielo astronomico, alla vita di un alveare o ad una foresta vergine dove infiniti elementi riescono a trovare una totalità. Il funzionamento psichico concepito da Jung sembra richiamarsi continuamente a questo principio della totalità.

La teoria degli opposti correlati e soprattutto il concetto di *Selbst* sono alla base del principio totalizzante della psiche. Così Jung: « In quanto concetto empirico denomino il Sé come il volume complessivo di tutti i fenomeni psichici dell'uomo. Esso rappresenta l'unità e la totalità della personalità considerata nel suo insieme. ... il Sé appare come un gioco di luce e di ombra, quantunque con-

(27) C. G. Jung, *Tipi psicologici*, Torino, Boringhieri, 1969. p. 477.

ettualmente esso venga inteso come un tutto organico e quindi come una unità nella quale gli opposti trovano la loro sintesi » (27).

E ancora Jung in proposito: « Il passaggio dal mattino al pomeriggio è un rovesciamento di valori. Si impone la necessità di capire il valore del contrario dei nostri precedenti ideali, di ravvisare l'errore nelle nostre precedenti convinzioni... Ma non bisogna credere che, se scorgiamo il non valore in un valore o la non verità in una verità, il valore o la verità non esistono più. Sono diventati soltanto relativi... Tutto l'umano è relativo, perché tutto poggia su un'intima autenticità. tutto essendo fenomeno energetico. L'energia si fonda di necessità su un preesistente contrasto, senza del quale non può darsi energia... Sempre devono precedere l'alto e il basso, il caldo e il freddo perché si verifichi il processo di compensazione che è energia... Tutto ciò che è vivo è energia e poggia su contrasti... Non una conversione nel contrario, ma il mantenimento dei precedenti valori assieme col riconoscimento del loro contrario » (28).

(28) J. Jacobi, *La psicologia di C. G. Jung*, Torino, Boringhieri, 1965, p. 73.

Altre caratteristiche individuate nel concetto di natura sono l'ordine, la necessità, la dinamicità del suo funzionamento. La psiche, così come ipotizzata da Jung, sembra avere alla base della sua concezione proprio queste caratteristiche.

L'ordine, la necessità e la dinamicità, sono alla base di tutta la concezione dinamico-psichica in Psicologia Analitica.

Potremmo dire che spesso i due termini, psiche e aspetto dinamico, si confondono: per Jung non ci sarebbe vissuto psichico se non in funzione dinamica. Nei suoi scritti Jung pone spesso il problema del confronto dell'uomo con la natura, sia per quanto riguarda la natura stessa, e cioè le sue dinamiche istintive. che si porta dentro, sia per il vero e proprio rapporto uomo-natura. In fondo i suoi studi sull'Alchimia, forse i più discutibili ma certamente i più stimolanti per quanto riguarda la ricerca simbolica sull'uomo, si possono ridurre ad una intuizione di fondo: la proiezione della psiche umana e delle dinamiche del processo

individuativo sulle leggi della materia; e tutto ciò in secoli in cui il Cristianesimo indirizzava verso mondi non certamente naturalistici la proiezione dei contenuti psichici. Scrive Jung: « La natura, l'oggetto per eccellenza, riflette tutti i contenuti del nostro inconscio che, come tali, non ci sono coscienti » (29). In *Simboli della trasformazione* Jung pone con più evidenza il rapporto uomo-natura; qui, per evidenti ragioni di brevità, citeremo solo alcuni passi più significativi.

(29) C.G. Jung, *Simboli della trasformazione*, Torino, Boringhieri, 1970, p.118 ss.

Nel capitolo « L'inno al Creatore », Jung denuncia l'allontanamento dell'uomo occidentale dalla natura: allo stretto rapporto uomo-natura mediato dalle antiche religioni, il Cristianesimo sostituisce un netto distacco. Scrive Jung: « Attraverso un lavoro educativo di secoli, il Cristianesimo ha domato l'impulsività animale dell'antichità e dei secoli di barbarie successivi, a segno che una forza enorme di energie istintuali potè essere resa libera per l'edificazione di una civiltà... Quest'epoca aspirava all'interiorità e all'astrazione spirituale. Si era mal disposti nei riguardi della natura... dalla natura emanavano anche influenze demoniache o magiche » (30).

Per Jung il processo iniziato dal Cristianesimo ebbe una evoluzione negativa nel successivo sviluppo del positivismo e delle scienze con la « ... caduta a precipizio dell'*ánthropos* o del *nous* nella *physis*. Il mondo non solo era stato privato dei suoi dei, ma aveva perso anche la sua anima » (31).

(30) *Ibidem*, p. 82.

L'uomo però non perderà la sua anima; per Jung essa è una realtà oggettivabile quanto la natura stessa con cui è in stretto rapporto: « L'immergersi in sé stessi è un penetrare nell'inconscio e al tempo stesso un'ascosi. Per la filosofia dei brahmana il risultato è la creazione del mondo e per i mistici la rigenerazione e la rinascita spirituale dell'individuo che nasce in un nuovo mondo dello spirito. La filosofia indiana ammette anche che la creazione in genere scaturisca dall'introversione, così com'è detto nel Rgveda. Secondo questo criterio filosofico il mondo è concepito come una emanazione della libido... Non dice anche Goethe:

(31) *Ibidem*, p. 86.

— lo vi parlo sul serio, parlo da uomo a uomo. della

(32) Ibidem, p. 372.

natura il nocciolo non è nel cuor dell'uomo? — ... L'eroe cui grava il compito di rinnovare il mondo e di trionfare della morte impersona la forza creatrice del mondo che, covando sé stessa nell'introversione, avvolgendosi attorno al proprio uovo come un serpente, minaccia la vita con il suo morso velenoso perché essa muoia e trionfando di sé stessa rinasca dalle tenebre » (32). L'eroe-serpente sembra identificarsi con l'uomo contemporaneo, atterrito di fronte al problema della morte ecologica, proposta, non certamente a caso, dalla stessa scienza la quale è responsabile anche di un'altra morte possibile, quella dell'anima.

Nel capitolo « La doppia madre » Jung, riportando il mito di Hiawatha, sembra dimostrarci tale identità:

« In armonia con la nascita dell'eroe e con il rinnovamento del dio dal mare dell'inconscio. Hiawatha trascorre l'infanzia tra terra e acqua, sulle rive del grande lago. In questo ambiente Hiawatha fu allevato da Nokonus. Qui essa gli insegnò le prime parole e gli raccontò le prime favole tra il mormorio dell'acqua e lo stormire della foresta, cosicché il bambino imparò a comprendere non solo il linguaggio degli uomini, ma anche quello della natura. Hiawatha sente parole umane nei rumori della natura, egli capisce così il linguaggio della natura. ... La natura subentra impercettibilmente al posto della madre, accaparra i suoni intesi da essa per la prima volta e più ancora quei sentimenti che più tardi veniamo a riscoprire. In noi, in tutto il nostro ardente amore per madre natura. L'ulteriore fusione panteistico-filosofica o estetica dell'uomo sensitivo civilizzato con la natura è, considerata retrospettivamente, una nuova fusione con la madre che fu per noi il primo oggetto, con la quale un tempo noi fummo veramente una cosa sola. Attraverso di lei facemmo la nostra prima esperienza di un mondo esterno e di un mondo interno: da questo emerse un'immagine, un riflesso, un'apparenza dell'immagine materna esterna e pure più vecchia più primitiva, più imperitura di quella, una madre che tornerà a trasformarsi in una kore, in una figura eter-

riamente giovane. Questa è l'Anima che personifica l'inconscio collettivo » (33). Se natura ed anima presentano una tale identità, il problema ecologico può veramente richiamare, nell'uomo di oggi, quello più propriamente animico. Ne i segni mancano.

(33) Ibidem, p. 34.

La lunga guerra arabo-israeliana e il conseguente problema energetico sembra porre grossi limiti alla presunzione scienziata dell'era industriale, basata sull'energia materiale; tali limiti ci vengono proprio da quelle terre che rappresentano la matrice spirituale-religiosa del mondo occidentale. E' solo un caso?

Ecologia: un mito dell'uomo moderno.

In *Simboli della trasformazione*, Jung parla di due forme del pensare umano, l'una è quella cosciente, il « pensiero » che per noi occidentali sembra l'unico modo di essere individui pensanti, l'altra è quella prelogica, inconscia, mitica, che invano l'uomo di oggi ha cercato di rimuovere.

Scrive Jung: « Man mano che procediamo a ritroso nel corso della storia, riscontriamo che ciò che noi oggi chiamiamo scienza si dissolve in una indeterminatezza nebulosa... Ci siamo arricchiti di sapere ma non di saggezza... Tutta la forza creativa che l'uomo moderno riversa nella scienza e nella tecnica, l'uomo dell'antichità la consacrava alla mitologia... Nel suo candore la remota antichità vedeva nel sole il grande padre del cielo e della terra, e nella luna la madre feconda; ogni cosa aveva il suo dèmone, era cioè animata al pari dell'uomo o del fratello di questi, l'animale. Di ogni cosa si faceva una rappresentazione antropomorfa o teriomorfa, uomo o animale... Gli uomini si sono mai veramente liberati dal mito?... Solo a pochi individui, nell'epoca di una certa spavalderia intellettuale, vien fatto di disfarsi della mitologia; la massa non vi riesce mai. Tutta l'istruzione e tutti i lumi di questo mondo non giovano a nulla; distruggono solo una manifestazione transitoria, ma non

(34) *ibidem*, p. 34.

l'impulso creativo » (34). Certo l'uomo moderno non ha molti miti a disposizione; quelli degli stadi calcistici o del divismo in genere sono troppo fragili e più che soddisfare una totalità psichica creativa, servono solo ad eccitare le più basse aggressività, pane quotidiano delle nostre cronache giornalistiche. La « morte dell'anima ». questo è il grosso pericolo dell'uomo di oggi, immerso com'è in un mondo materialistico che ha fatto del consumismo e del danaro la propria bandiera, ben lungi anche da quel materialismo engelsiano che, come visto prima, sembrava dare alla materia una sua spiritualità.

In molte pagine di Jung possiamo rintracciare la denuncia di questo pericolo, ma anche la sua certezza che l'uomo, a parte ogni considerazione contingente, possiede sempre il potere di creare nuovi miti che lo salveranno dalla perdita della sua anima.

Ora forse possiamo spiegarci quale grande motivazione possa esserci dietro la paura di veder compromessa la natura che ci circonda e che si può identificare con la paura di veder compromessa la propria anima. Di fronte al pericolo che la natura possa « perdersi », che la sua armonia, la sua totalità, la sua vita stessa possa cessare, l'uomo proietta il pericolo della perdita e dello sconvolgimento della propria anima.

Nel l'accettare la sopravvivenza di un ragno o di una erbaccia come componente indispensabile all'armonia e alla vita stessa della natura l'uomo contemporaneo, certo inconsciamente, ritirerà una propria proiezione di ombra, forse si renderà conto che, anche se reso un numero da una società alienante anche egli è e sarà importante quanto tutti gli altri.

In Psicologia Analitica la ricognizione e l'accettazione dell'Ombra è il primo, indispensabile passo verso l'individuazione; l'uomo non sarà mai in grado di vivere la propria anima se non avrà la forza di guardare in faccia la sua Ombra, ciò che Jung definisce « ... la somma di tutte le disposizioni psichiche personali e collettive che, a causa della loro incompatibilità con la forma di vita scelta consciamente, non sono vissute e si fondono in una personalità parziale relativamente autonoma con tendenze inconsce contrarie. Nei

riguardi della coscienza. l'Ombra ha una funzione compensatoria e la sua azione può quindi anche essere positiva » (39). Ma all'uomo-individuo non basterà accettare la propria Ombra, dovrà avere anche il coraggio di viverla.

(35) *Ibidem*, p. 185 nota.

Scrive Jung: « Chi è in condizione di vedere la propria Ombra e di sopportarne la conoscenza ha già assolto una piccola parte del compito: ha perlomeno fatto affiorare l'inconscio personale. Ma l'Ombra è parte viva della personalità e vuole vivere con lei sotto qualche forma. Non è possibile di impedirle di esistere con argomenti, ne con altrettanti argomenti la si può rendere anonima » (36).

Forse per questo l'uomo contemporaneo percorre chilometri su strade intasate di traffico per raggiungere un prato su cui poter ammirare la bellezza di un fiore o ascoltare il gracidiare di una rana. Se l'umanità non gli offre che simboli morti egli andrà a cercare i simboli vivi in quell'alter-ego della sua psiche che è la natura. E questo perché un fiore o il gracidiare di una rana non sono soltanto il prodotto di forze naturali che colpiscono i nostri sensi, ma anche la componente e l'espressione di ben altri « contenuti archetipici » della natura di cui a noi uomini è dato capire solo in parte, dal momento che non ci spiegheremo mai tutto ciò che un fiore o il gracidiare di una rana. così come simboli psichici, evocano in noi.

(36) C. G. Jung, *La dimensione psichica*, Torino, Boringhieri, 1972, p. 138.

Il « matto » felliniano del film « Amarcord ». quando va in campagna, scopre l'uovo, nel modo con cui lo guarda è l'espressione di chi si trova di fronte ad un fatto trascendentale; poi salirà sull'albero per chiedere disperatamente una donna, forse un'« anima ». Chi lo tiene in manicomio è una società gretta che crede di liberare l'uomo, quello « normale ». affascinandolo con la visione della nave Rex, per poi dargli fascismi di ogni genere, da quelli politici a quelli consumistici. Jung, in una sua ispirata pagina, indica all'uomo la via della natura e delle sue leggi come ricerca della propria anima: • la moralità non è un malinteso escogitato da un ambizioso Mosè sul Sinai, ma appartiene alle leggi della vita, e risulta dal normale decorso della vita. come una cosa o una nave o un altro strumento

(37) C. G. Jung, *Tipi psicologici*, op. cit p. 218.

di civiltà. La naturale corrente della libido, cioè appunto questo sentiero intermedio, significa una completa obbedienza alle leggi fondamentali della natura umana, e non si può stabilire alcun principio morale più alto della concordanza con le leggi naturali, dalla cui armonia deriva la direzione della libido nella quale consiste l'optimum della vita... Noi siamo ancora così immaturi che abbiamo bisogno di leggi dall'esterno e di chi ci tenga a freno con la ferula (ossia di un padre) per poter sapere che cosa è bene e per poter agire rettamente. Ed è perché siamo ancora così barbari che crediamo che la fiducia nelle leggi della natura umana e della via umana sia una specie di naturalismo pericoloso e immorale... non si domina la bestia limitandosi a chiudere la gabbia. Non vi è moralità senza libertà» (37). Di fronte al fenomeno ecologico che come abbiamo già detto, sembra aver interessato l'uomo al di là dei reali pericoli che la scienza ci mostra, non possiamo non trovare in esso un vissuto mitico da parte dell'uomo stesso.

L'analogia che abbiamo cercato di dimostrare tra la costituzione e il funzionamento della natura, così come concepiti dai vari universi simbolici che abbiamo esaminato, e la costituzione e il funzionamento della psiche così come concepito nella Psicologia Analitica. sembrerebbe poter dimostrare l'ipotesi che l'interesse al fenomeno ecologico sia innanzitutto un mito dell'uomo contemporaneo.

Se questa analogia ci autorizza a considerare la natura e le sue leggi l'oggetto su cui l'uomo ha sempre proiettato la costituzione e le leggi della propria psiche, potremo anche concludere che l'uomo ha potuto miticamente proiettare la paura della perdita del proprio *Selbst*, sempre più minacciato da una società scienziata. nel timore della perdita della natura, sconvolta da egoismi consumistici così come viene prospettata dall'ecologia.

L'alienazione e la scissione psichica dell'uomo contemporaneo. che lo stesso Marx aveva previsto oltre un secolo fa, ci portano alla tematica del *Selbst*. Jung è molto cauto nel definirlo razionalmente, esso è solo intuibile, pertanto ci parla del *Selbst* come di

un « centro della personalità », un « punto situato in mezzo fra la coscienza e l'inconscio ».

Il *Selbst* per Jung non è un centro psichico topografico, è qualcosa che pone l'uomo in un mondo più vasto della sua stessa psiche.

Scrivo a proposito: « nulla può dimostrarci l'irrealtà del mondo; non ci sono mezzi miracolosi, che servano a ciò- E nulla può dimostrarci l'irrealtà degli effetti dell'inconscio. Può forse il filosofo nevrotico dimostrarci che non soffre di nevrosi? Non lo può. nemmeno a se stesso.

Siamo quindi esposti con la nostra anima alle influenze del mondo esterno e del mondo interno, e in qualche modo dobbiamo tener conto delle une e delle altre. Possiamo solo farlo nella misura delle nostre capacità individuali. Perciò dobbiamo concertare con noi stessi non ciò che si dovrebbe, ma ciò che si può e ciò che si deve. Così la dissoluzione della personalità umana, ottenuta mediante la presa di coscienza dei suoi contenuti, ci riconduce a noi stessi, vale a dire a qualcosa che è e che vive, teso fra le immagini di due mondi e le loro forze oscuramente intuite, ma chiaramente sentite. Questo "qualcosa" ci è estraneo e pure vicinissimo, coincide con noi eppure non è da noi conoscibile, è un punto virtuale di costituzione. talmente misterioso che può esigere tutto, la parentela con gli animali e con gli dei, con i cristalli e con le stelle, senza farci meravigliare e senza suscitare la nostra disapprovazione. Questo qualcosa esige effettivamente tutto, e noi non abbiamo in mano nulla da opporre con qualche diritto a questa richiesta; è perfino salutare ascoltare questa voce. Io ho definito questo centro come il *Selbst* (38). Se dunque il *Selbst* junghiano è un centro che prevede l'esistenza di un mondo esterno, oltre che di una psiche individuale, il problema ecologico sconvolgerà psicologicamente l'uomo con le stesse modalità di una nevrosi.

I miti che l'uomo si porta nella sua anima non potranno rimanere indifferenti di fronte alle drammatiche previsioni ecologiche.

Il materiale plastico, il grande simbolo dell'era tecnologica. così come i tanti inquinamenti, prodotti dalla

(38) C. G. Jung, *L'io e l'inconscio*, Torino, Boringhieri, 1967, p. 161.

produzione industriale sono, per la loro indistruttibilità ed incapacità ad essere digeriti in una trasformazione naturale e dinamica, il più grande simbolo di morte. La morte è impossibilità di trasformazione e quindi di rinascita e di vita.

L'uomo non poteva non reagire a tale eventualità di morte con una tensione che, al di là del fatto scientifico e delle soluzioni che al problema ecologico propone la scienza stessa, significa la disperata volontà di vivere la propria psiche, la quale è immagine della natura e vita quanto la vita stessa che sta alla base di ogni fatto naturale.

Chi non condividerà questa conclusione, la consideri almeno una proiezione personale del compilatore del lavoro, uno psicologo che un giorno leggendo una frase di Jung decise di farne un modello della propria ricerca esistenziale:

(39) C. G. Jung, *Simboli della trasformazione*, op. cit. p. 13.

« La coscienza individuale è solo il fiore e il frutto di una stagione, germogliato dal perenne rizoma sotterraneo, e che armonizzerebbe meglio con la verità se tenesse conto dell'esistenza del rizoma, giacché l'intreccio delle radici è la madre di ogni cosa» (39).