

Testo, interpretazione. simbolo*

Mario Trevi. Roma

Ogni volta che uno psicologo è chiamato ad occuparsi di testi letterari viene operato un arbitrio della cui portata non si ha forse esatta nozione. La psicologia non è riuscita a tutt'oggi a sottrarsi al suo statuto di scienza della natura. Tanto meno si sottraggono a tale statuto le forme di questa scienza che, rifacendosi al concetto di inconscio, si propongono appunto come « analisi » del non direttamente attingibile. o meglio, come metodi per passare dall'attingibile all'inattingibile. Poiché l'inattingibile di cui si parla — sia esso considerato come desiderio o come struttura immaginale — appartiene all'ordine della natura, per quanto sottile e dialettico possa essere il discorso dello psicologo, esso sarà sempre riducibile, in ultima istanza, al tentativo di far comparire il tessuto compatto della natura al di sotto del tessuto discontinuo e lacunoso della cultura. Qui sta il senso dell'arbitrio e della prevaricazione. Anche quando il testo veniva sottoposto, con insistente monotonia esclusiva, all'analisi sociologica, non si ebbe mai l'impressione di una violenza, sia

perché la sociologia si è costituita pur sempre, tranne poche eccezioni, come scienza della cultura, sia perché la nozione di ideologia e quella di sociologia della cultura immettevano nella sociologia stessa una salutare corrente di sospetto. Così avveniva che la scienza che doveva esercitare l'arte del sospetto nei confronti della letteratura finisse col partorire dal suo stesso seno gli strumenti del sospetto nei propri confronti.

Non così purtroppo si può dire nei riguardi della psicologia che, fino ad oggi, si è costituita come ermeneutica del sospetto senza elaborare gli strumenti adatti per sospettare di se stessa. Di qui l'ambiguità e l'arbitrio connessi ad ogni discorso da parte di uno psicologo nei confronti del testo letterario.

Consapevoli di questo rischio si tenterà ora un accostamento tra psicologia e letteratura che, passando per il vasto terreno dell'interpretazione, non sospetto di naturalismo, eviti una prevaricazione che ha percorso quasi tutto il nostro secolo.

Poiché il cammino che dovremo percorrere è piuttosto tortuoso converrà cominciare con un luogo comune letterario. Questo luogo comune ci servirà, per così dire, da rozzo strumento di orientamento, così rozzo da apparire più come un talismano che come una bussola. E tuttavia, in qualche maniera, ci servirà da guida. Il grande cabbalista palestinese del XVI secolo Isaac Luria di Safed affermava che vi sono tante interpretazioni della Torah quanti sono i suoi lettori. Più moderatamente, il suo maestro, Mosè Cordovero, sosteneva che ogni lettore della Torah ha in lei un settore che è soltanto suo, talché quel lettore — e solo quel lettore — può intendere correttamente, in quel punto a lui destinato, la Torah (1).

Non lasciamoci distrarre dall'aspetto seducente e vertiginoso che questi due grandi mistici ebraici sanno consegnare alle loro affermazioni. Ne Isaac Luria ne Mosè Cordovero sono due tardi e irridenti sofisti o due relativisti estremi. Le loro affermazioni

(1) G. Scholem, *La Kabbalah e il suo simbolismo* (*Zur Kabbala und Ihrer Symbolik*, 1960, Zürich) trad. it.. Torino, 1980.

nascono da un problema profondamente e sottilmente vissuto: il problema del rapporto tra testo e interprete, che è anche il problema della paradossale compresenza di unicità e universalità in ogni inter-pretazione. I due cabbalisti ricordati proponevano — sia pure nel rarefatto spazio mistico in cui si muoveva il loro discorso — uno dei problemi centrali su cui si sarebbe travagliato il pensiero occidentale dal romanticismo ad oggi, il problema che avrebbe finito per apparire ai nostri giorni come il punto di convergenza di ogni speculazione filosofica, il problema ermeneutico.

Prima di lasciare il nostro « talismano » letterario, cioè il riferimento all'appassionata grazia mistica dell'ebraismo cinquecentesco, soffermiamoci ancora un momento sulle proposizioni del Cordovero. Se la Torah rivela la verità contenuta in un suo peculiare, particolarissimo aspetto ad uno e ad *uno solo* dei suoi lettori, ciò vuoi dire che quel lettore è al contempo un interprete unico e inconfondibile della Torah e il portatore di una interpretazione universale. Unicità e universalità dell'atto interpretante si coniugano in lui in maniera indissolubile. Non basta: ogni autentica interpretazione della Torah è al contempo universale e limitata e, nell'atto di proporsi, deve avere l'umiltà di ospitare dentro di sé il rimando a tutte le altre interpretazioni possibili. Una vera interpretazione, sembra dire Mosè Cordovero, pone se stessa come universale e come auto-limitantesi, ospita in se stessa quell'autonegazione che la apre a tutte le altre. Più radicalmente ancora, ogni vera interpretazione ospita dentro se stessa il rinvio necessario a ciò che essa non può esprimere per la propria intrinseca limitatezza. Non molto diversamente, quattro secoli dopo. Jaspers doveva porre il problema della verità, al contempo possibile e impossibile all'uomo (2). Vedremo come il concetto di limite e quello di rinvio ci facciano da cardini nel nostro discorso.

(2) K. Jaspers, *Von der Wahrheit*, Munchen, 1947.

Dei tre concetti espressi nel titolo di questa conversazione, testo, interpretazione, simbolo, verranno

presi in considerazione soltanto gli ultimi due. Sarebbe infatti impresa troppo disperata prendere in considerazione il « testo » non solo perché si tratta di uno di quei « numina » su cui negli ultimi due decenni si sono accumulate pericolosamente centinaia di speculazioni, ma anche perché il nostro discorso deve di necessità lasciare indefinita la natura del testo, considerando quest'ultimo solo come il supporto indispensabile per quel complesso esercizio di confronto, raffronto e convergenza che è l'interpretazione. Certamente, non indugiando a definire il testo ci si espone inevitabilmente a un arbitrio e alla critica di questo arbitrio. Ma è anche vero che il testo esercita in ogni discorso sull'interpretazione una sorta di attrazione prevaricatrice che finisce per esautorare sia il ruolo dell'interprete che quello dell'atto interpretante. Ci accontenteremo perciò di una definizione generica e provvisoria del « testo », desunta dall'opera di un grande storiografo. Nel 1867, nel suo « Sommario di Isterica », Droysen definiva lucidamente, anche se un po' evasivamente, il testo come « *espressione di vita fissata stabilmente* » (3).

Ai nostri fini questa definizione è sufficiente. Essa evoca bensì quell'ambiguo e seducente concetto di « vita » con cui Dilthey avrebbe pensato di lì a poco di risolvere — forse erroneamente — il problema dell'ermeneutica, ma ha anche il merito di ancorare il testo alla concretezza del nostro agire e del nostro pensare quotidiani, ai fatti e ai pensieri che accomunano e rendono solidale il mondo dell'uomo.

Messo così forse troppo disinvoltamente da parte il problema del testo, dovremo affrontare quello dell'interpretazione e quello del simbolo.

Sarà bene dichiarare onestamente le carte con cui si intende giocare. Per lo spinoso problema dell'interpretazione ci rifaremo ad alcune proposizioni fondamentali di Gadamer che si può considerare a tutt'oggi il massimo — e in ogni caso il più paziente e il più vasto — teorico dell'ermeneutica.

Per il problema del simbolo ci rifaremo a Jung con l'esplicito proposito di mostrare come nella conce-

(3) J. G. Droysen,
Historik, ed.
Hubner, 1937.

zione junghiana del simbolo sia contenuta una riserva insospettata di accostamento non prevaricatore al testo.

Dell'immensa opera di Gadamer verranno qui utilizzati solo due o tre spunti fondamentali direttamente implicati nel problema dell'interpretazione, mettendo tra parentesi — in relazione alla finalità di questo discorso — l'assunto fondamentale del pensatore tedesco. vale a dire la sua concezione del linguaggio come « sfondo trascendentale » di ogni interpretazione. Non che questo assunto basilare non debba o non possa essere ritenuto validissimo per chiunque si accosti al problema ermeneutico, ma includerlo in queste considerazioni significherebbe passare da un livello che permette valide connessioni con il problema psicologico ad un livello puramente e dichiaratamente ontologico. Tale passaggio, che oggi costituisce il rischio di ogni discorso sull'ermeneutica, deve essere qui accuratamente evitato, almeno nei limiti in cui la razionalità cosciente lo consente. Tre concetti gadameriani sembrano convenire al nostro proposito: la concezione dell'interpretazione come « fusione di orizzonti », quella dell'interpretazione come « dialogo aperto » tra testo e interprete e quella del rapporto tra unicità e molteplicità dell'interpretazione.

Come si sa Gadamer tende a salvare da una parte la validità universale dell'interpretazione e dall'altra l'inevitabile storicità della stessa. Se ogni interprete è calato nella storia e si accosta al testo attraverso lo strumento (e la prigionia) della sua determinazione storica ciò può significare aprire le porte ad un relativismo storicistico senza confini. Gadamer è ben consapevole di questo rischio. L'inevitabile determinazione storica di ogni interpretazione è tuttavia da lui connessa al concetto-immagine di « orizzonte » già presente nella tradizione filosofica tedesca se solo si pensa ad Husserl e all'uso intensivo che di questa parola ha fatto Jaspers nell'arco delle sue tre opere principali.

Se indichiamo con la parola « situazione » la stretta determinazione storica in cui occorre collocare sia

il testo che tentiamo di interpretare che noi stessi nell'atto dell'interpretazione, l'orizzonte può rappresentare il più largo spazio di riferimenti verso cui la situazione si muove come appunto suo orizzonte legittimo. Non c'è in realtà situazione, nell'esistere storico, che non « sporga », per così dire, oltre se stessa, designando, nell'atto di questo sporgere, un vasto circondario di riferimenti e di possibilità che sono connessi in maniera non deterministica alla situazione stessa. L'orizzonte è dunque la possibilità di « sporgere » oltre la determinazione storica. L'interpretazione può allora configurarsi come la fusione dell'orizzonte del testo (non necessariamente identica all'orizzonte dell'autore) con quello dell'interprete. La fusione di orizzonti nell'atto dell'interpretare non annulla l'unicità e l'irripetibilità dell'atto stesso, ma, al contempo, lo rinvia ad un possibile orizzonte unico, non mai raggiungibile di fatto ma pur sempre presente in potenza, in cui ogni testo ed ogni interpretazione verrebbero a collocarsi. Tale orizzonte unico è l'essenziale e costitutiva storicità dell'uomo, il suo inevitabile far parte della storia sia come continuità che come differenziazione.

Ci si può chiedere perché Gadamer abbia sentito il bisogno, in questo punto centrale e delicato della sua ricerca, di usare l'espressione « Horizontverschmelzung » (fusione di orizzonti). Tale espressione è stata duramente criticata: si pensi all'acuta e penetrante accusa che Hirsch rivolge a Gadamer. « Come può — dice Hirsch — un interprete fondere due prospettive se non ha fatto in qualche modo sua la prospettiva originaria, amalgamandola con la propria? Come può avvenire una fusione se le cose che devono fondersi non vengono attualizzate, se cioè non è stato compreso il senso originario del testo? » (4). La domanda da buon empirista anglosassone posta da Hirsch mette in crisi Gadamer solo fino ad un certo punto. Sfugge a Hirsch che la parola « orizzonte » è stata scelta da Gadamer per indicare non la « situazione » (del testo e dell'interprete) che rimane inconfondibile, ma appunto lo

(4) E.D. Hirsch jr., *Teoria dell'interpretazione e critica letteraria* (1967), trad. it., Bologna, 1973.

(5) H.G. Gadamer, *Verità e metodo* (1960). trad. it, Milano, Fratelli Fabbri Editori. 1972.

spazio su cui da quella situazione ci si sporge. Non a caso qui Gadamer fa riferimento a Jaspers (5) appunto perché Jaspers, con il concetto di « Umgreifende » (che taluno ha giustamente tradotta in italiano con « orizzonte circoscrivente ») aveva posto il rapporto tra la situazione e il suo trascendere verso qualcos'altro, appunto tra situazione e orizzonte. Sfugge a Hirsch la differenza tra fusione di situazioni, inattuabile e teoricamente impossibile, e fusione di orizzonti, possibile se non altro come meta tendenziale, come punto limite che orienta l'interpretazione. Non potrò mai fondere la mia situazione (o condizionamento storico) di interprete con quella del testo ma gli orizzonti che l'una e l'altra determinano e verso cui l'una e l'altra sporgono hanno certamente qualcosa in comune. Sulla possibilità di questa comunanza si fonda la fusione. Sulla possibilità di questa fusione si fonda l'interpretazione.

L'altro concetto gadameriano che qui si vorrebbe impiegare è quello secondo cui l'interpretazione si costituisce come dialogo tra testo e interprete, e dialogo tale che l'uno e l'altro si fa tanto domanda quanto risposta per il partner. Il testo a cui ci accostiamo. sembra dire Gadamer. intanto si costituisce come passibile di interpretazione in quanto ci appare come ciò che ci pone una domanda e, viceversa, noi ci costituiamo come interpreti in quanto riusciamo a porci di fronte al testo con una specifica domanda.

(6) *Ibidem*, p. 425.

L'ermeneutica è un venire a dialogo con il testo (6). L'oggetto di un'ermeneutica così concepita è la comunicazione di senso. Gadamer, in questo contesto. diviene anche più esplicito: « Che un determinato testo divenga oggetto di interpretazione significa già di per sé che esso pone una domanda all'interprete » (7). « Comprendere un testo significa comprendere questa domanda » (8), e, citando Collingwood, « si può davvero capire un testo solo quando si è capita la domanda cui esso risponde » (9).

(7) *ibidem*, p. 427.

(8) *Ibidem*, p. 427.

(9) *Ibidem*, pp. 427 e segg.

Gadamer approfondisce ancora questo aspetto dell'interpretazione. Innanzitutto la direzione della domanda è duplice: dall'interprete al testo e dal testo

all'interprete. Questo duplice senso della domanda fornisce le basi del dialogo autentico. Tale dialogo non arriva mai alla conclusione, al contrario si costituisce nella sua autenticità col rimanere sempre dialogo, o meglio, dialogo aperto. Con frase folgorante non solo per vastità di risonanza ma anche per intrinseca semplicità. Gadamer afferma che « l'arte del domandare è l'arte del domandare ancora » (10).

L'interpretazione dunque non è processo che miri a una conclusione e a una fine ma modalità di incontro per cui il testo è mantenuto nel suo statuto di dialogante. Quando il dialogo ha fine ciò significa che l'interprete ha perso la sua capacità di apertura e il testo è diventato ormai un mero oggetto davanti a lui. A questo punto compaiono i sostituti dell'in-terpretazione: le consegne arbitrarie a significati destituiti di senso. Col linguaggio di Buber potremmo dire che, terminato il dialogo per incapacità dell'interprete di rimanere entro il suo spazio problematico, il testo cessa di essere un « tu » e diviene un mero « esso », si carica fittiziamente di significati morti che appunto lo « mortificano » nella sua qualità di potenziale dialogante. Lo psicologismo è una delle matrici dei significati morti con cui il testo è ridotto al ruolo di « esso » e allo statuto di « cosa ». Il terzo concetto gadameriano che ci conviene utilizzare è quello relativo al problema dell'unicità-molteplicità dell'interpretazione. Gadamer è consapevole di aver legittimato con la sua impostazione un sospetto di relativismo storicistico. Se ogni interpretazione è pronunciata dalla condizionatezza storica da cui ciascun interprete è afferrato, ogni interpretazione è altresì relativa e facilmente commutabile; ogni interpretazione, infine, serve solo all'interprete che la fornisce. La molteplicità delle interpretazioni possibili apparentemente sottrae valore all'interpretazione che si costituisce nello sforzo di instaurare un dialogo e di sostenerlo. « È costitutivo della finitezza storica della nostra esistenza l'essere consapevoli che, dopo di noi, altri interpre-

(10) *Ibidem*, p. 431.

teranno in modo sempre diverso ». Ma aggiunge:

« altrettanto indubitabile, per la nostra esperienza ermeneutica, è il fatto che sempre una e identica è l'opera la cui ricchezza di significati si dispiega nelle vicende mutevoli delle interpretazioni, come sempre una e identica è la storia che, attraverso i suoi sviluppi, si viene di continuo determinando e definendo » (11). La pluralità delle interpretazioni non vanifica l'atto ermeneutico. Al contrario, solo una pretesa interpretazione unica che — spezzando la storia — si proponesse come valida oltre la sua storicità, comprometterebbe il dialogare ermeneutico nel corso della storia. « Il significato di un testo non va perciò paragonato a un immobile e equivoco punto di vista fissato una volta per tutte che pone a chi lo voglia comprendere un unico problema. quello di stabilire come qualcuno possa essere mai arrivato a un'idea tanto assurda » (12).

(11) *Ibidem*, p. 431.

Non diversamente, poco più di un quindicennio prima, Jaspers poneva il problema della verità al contempo come assoluta in quanto tendente a quella totalità onnicomprensiva che si deve supporre per poter parlare appunto di verità e relativa in quanto sempre fondata sulla storicità di chi la pronuncia. Ogni interpretazione autentica, sembra dire Gadamer, rimanda di necessità a tutte le altre interpretazioni che essa. per il suo stesso proporsi, ha negato e sottratto. Tale rimando, mentre relativizza l'interpretazione, la garantisce come quella parte che, non prevaricando con un'ingenua sostituzione al tutto, ha la sua validità appunto nel suo autonegarsi in quanto verità universale. La totalità possibile — mai attuale — delle interpretazioni è la storia il cui fondamento ultimo per Gadamer è il linguaggio.

(12) *Ibidem*, p. 446.

Fin qui per il concetto di interpretazione. Occorrerà ora chiarire il concetto di simbolo. Si è già premesso che per questo concetto ci si rifarà a Jung, non solo perché questo autore introduce nel nostro secolo un'originale concezione di simbolo, contestuandola nell'indagine clinica entro cui è più visibilmente constatarle e controllabile, ma anche per-

che il concetto di simbolo in Jung è l'unico vero sostegno teorico delle sue costruzioni ipotetiche sulla natura della psiche, l'unico perno di una vasta rete di riferimenti concettuali e esperienziali la cui validità — senza il simbolo — sarebbe solo d'ordine convenzionale e pragmatistico.

Per chiarire che cosa sia un simbolo in Jung occorrerà ovviamente innanzitutto rifarsi ai suoi testi. Ma, come vedremo, per la sottigliezza stessa — e per l'ambiguità — dell'accezione junghiana di simbolo, essi forse non ci saranno sufficienti. Occorrerà allora ricorrere a un espediente letterario di largo consumo ai nostri giorni: l'etimologia. Non con l'intento di rigorosa prassi scientifica, ma per il valore analogico ed evocante dell'etimo.

Tutti sanno che Jung — del tutto inesperto di semiologia (scienza peraltro ancora appena in germe all'inizio del nostro secolo) — distingue accuratamente « simbolo » da « segno », interpretazione simbolica da interpretazione semiotica. Jung ignora — o dimentica — che il simbolo è un « semèion » anche lui, sia pure di natura tutt'affatto particolare. e un « semèion », un segno, è pur sempre qualcosa che rimanda a un assente.

La distinzione e la contrapposizione tra simbolo e segno tuttavia serve a Jung per definire un'operazione mentale che ha un carattere del tutto unico nell'ambito della significazione. Per Jung, mentre il segno rimanda sempre a qualcosa di noto anche se occasionalmente nascosto, il simbolo « non rimanda a nulla di noto » (13). Il simbolo, in questo senso, si deve considerare come la migliore espressione possibile e formulabile di ciò che è ignoto. Così, se il segno si costituisce nel rapporto puntuale di significante e significato, nel simbolo abbiamo bensì un significante, ma il significato resta indeterminato e inafferrabile: non può tradursi né in un'immagine né in un concetto, ma resta piuttosto nella sua natura di processo psichico inconscio e progressivo:

una sorta di progettualità aperta, indefinibile perché

(13) C.G.Jung.Tipi psicologici, Opere, vol. 6. Torino, Boringhieri. 1969, p. 485.

(14) Si fa riferimento qui, in generale, al concetto di «esistenza possibile» quale è espresso da Jaspers in *Philosophie*, trad. it. a cura di V. Galimberti, Torino, 1978.

indefinita, non sottoposta a limiti così come non è sottoposta a limiti l'esistenza possibile (14).

Raggiunto questo punto si può dire che per Jung, mentre il segno rimanda sempre a un già-dato (o già stato) il simbolo rimanda a un non-ancora-dato, non ancora avvenuto; se l'uno ha il suo indice rivolto al passato, l'altro ha il suo indice rivolto al futuro.

Freud aveva chiamato simbolo il mascheramento depotenziante del rappresentante della pulsione. La rappresentazione istintuale, tendendo a presentificarsi alla coscienza, produce un turbamento e una difesa:

il risultato di questa operazione è il mascheramento della rappresentazione. Ogni vero simbolo per Freud ha il suo referente in una rappresentazione pulsionale inammissibile alla coscienza. Anche in questo caso abbiamo il significante e dobbiamo cercare il significato. Ma il significato è « già-dato », fa parte del passato psichico. Il simbolo, in tal senso, è una analogia mascherante. Noi teniamo in mano un capo del filo analogico: vediamo la polla d'acqua sorgiva che abbiamo sognato: all'altro capo del filo c'è l'organo femminile non ammesso alla rappresentazione cosciente. Si tratta di andare dall'uno all'altro capo. In tal caso, al di là dell'analogia, troviamo un contenuto già noto, anche se non ammesso: il rappresentante di un dato esperienziale già appartenente al passato. L'andare dall'uno all'altro capo del filo analogico non è sempre facile. Non è facile risalire dal sorriso femminile rappresentato da un maestro della pittura alla conturbante pulsione omoerotica del pittore fanciullo. Quando il passaggio ci riesce dobbiamo però pur sempre constatare che quella pulsione omoerotica fa parte del passato, appartiene alla categoria del « già-dato ».

Non così per il simbolo junghiano: esso rinvia a qualcosa di sconosciuto perché non ancora appartenente al mondo dell'esperito, rinvia al mondo del « progetto » in quanto « gettato avanti », e poiché gettato avanti ancora da raggiungere per farne oggetto di esperienza. La vita del simbolo junghiano

sta proprio nella irraggiungibilità del suo significato. Quando il significato, in quanto « reso noto » è raggiunto, il simbolo non è più vivo, ma morto, ha cessato di svolgere la sua funzione simbolica, si è tramutato in mero segno, nel migliore dei casi in allegoria.

Queste poche indicazioni non esauriscono il senso del simbolo junghiano. Tentiamo allora per un momento la via dell'etimologia. Non perché l'etimologia sia un mezzo euristico senz'altro valido. Tutt'altro. Questo secolo ha brillantemente abusato di etimologie filologicamente inesatte al fine di afferrare un significato difficile da esprimere. Ma l'etimologia, non ridotta a mezzo taumaturgico di comprensione, si presenta assai bene a un esercizio analogico che aiuta concretamente chi si interroga sul significato di un'espressione ad avvicinarsi al significato stesso. In questo senso l'etimologia non pretende di condurre alla verità: nel suo modesto statuto di mediatore analogico, indica la strada di una comprensione altrimenti impossibile.

A ragione si fa solitamente riferimento, introducendo il concetto di simbolo, al primitivo etimo della parola. Il « symbolon » era originariamente una delle due o più parti di quel pezzo di ceramica o di quella conchiglia che, una volta spezzato l'intero, l'ospite consegnava all'ospitato, o un gruppo di amici, accomunati dallo stesso destino, si divideva, come segno di futuro e certissimo riconoscimento, perché le irregolarità della frattura di una parte avevano un unico corrispondente, nell'intero universo, appunto nelle irregolarità della frattura dell'altra o delle altre parti.

Approfondiamo questa immagine. Simbolo è originariamente ciò che rinvia ad una parte, da cui è stato separato, per apparire come un tutto. Tentiamo una cauta estensione: simbolo è tutto ciò che rinvia a quell'altro da sé che è connesso con lui nell'ordine della totalità.

Nell'apparente semplicità di questa definizione si annidano delle difficoltà. Innanzitutto sarà bene osservare che il simbolo non si situa in un comune

(15) Per il concetto di « rinvio » quale statuto fondamentale del simbolo junghiano rimando al libro ancora inedito di V. Galimberti, *La terra senza il male*, ringraziando l'autore per averne potuto leggere il manoscritto.

processo di significazione. Non abbiamo qui un significante e un significato. Poiché invece abbiamo qui una « pars » che, costituendosi come tale, rimanda ad un « totum » di cui appunto fa parte, non si può parlare di significazione ma di rinvio (15), oppure di implicazione nel senso in cui questa parola è impiegata quando si parla di opposti correlati. (E sia detto tra parentesi, « pars » e « totum » sono il più comune esempio di tale tipo di opposti).

In secondo luogo il simbolo evoca una connessione « reale », non convenzionale. Esso evoca il tutto da cui è stato sottratto e dal ricongiungimento con il quale esso acquista senso. Un numero finito (o anche transfinito) non evoca la totalità dei numeri, né una perla la totalità delle perle. Perché questo accada occorre il processo della formazione del concetto che inferisce l'universale dal particolare. Al contrario, il processo evocato dal simbolo è quello di un inserimento in un ordine che lo completa racchiudendolo nella totalità originaria.

Si dovrà aggiungere che la totalità in tal modo evocata dal simbolo è bensì originaria, ma non per questo è « data ». Essa è al contrario una totalità in continua costituzione e si identifica con la totalità progressiva degli infiniti rinvii del simbolo.

In altre parole, se ci concentriamo sull'immagine che il primitivo etimo del simbolo ci suggerisce noi cogliamo qualcosa che per costituirsi come dotato di senso implica un'operazione di ricongiungimento ad un altro da sé che lo costituisce in totalità. Poiché però, fuori della metafora, nulla nella vita psichica è dato come totalità in atto, ma sempre solo come totalità in continua progressione, allora il simbolo è ciò che implica costitutivamente una totalità che, completandolo, lo trascende indefinitamente e lo include in un processo continuo e infinito. Spostando ancora di poco l'accento del discorso, potremmo dire che il simbolo non significa « alcunché » ma si propone come quella « parte » che rinvia ad una totalità includente in continua progressione.

Poiché la totalità in continua progressione è la più

alta e complessa immagine della vita psichica secondo Jung (basta per questo riferirsi alla sua concezione dinamica del « Sé » come unità complessa *mai data* ma in continua formazione) ne deriva che il simbolo junghiano è definibile come una funzione di implicazione di quella totalità potenziale e necessariamente infinita che è la stessa vita psichica. Risulta allora chiaro che il valore differenziale di ciò che Freud chiama simbolo (significante parti-colarmente mascherato del rappresentante della pulsione) e ciò che Jung chiama simbolo: funzione di implicazione (o rinvio) ad una totalità irraggiungibile, ma operante a livello immaginale. Se il simbolo freudiano — profondamente legittimo— nella economica e nella dinamica delle pulsioni — è il significante che, nascondendo, si riferisce ad una rappresentazione pulsionale insopportabile per la coscienza, il simbolo junghiano può considerarsi quel frammento di totalità che rinvia alla totalità stessa senza tuttavia esaurirla per la costitutiva inesauribilità di questa. Entrambi i simboli rivelano ed occultano. Con questa differenza: che l'occultamento operato dal simbolo freudiano può considerarsi una concessione al presente dovuta al fatto che questo è incapace di accettare appieno il passato, mentre l'occultamento operato dal simbolo junghiano è una concessione pur essa fatta al presente, ma dovuta al fatto che questo è incapace di sostenere appieno l'urto del futuro. S'intende che il « futuro » in questo caso altro non è che quella totalità in fieri che può bensì sedurre ma anche turbare la coscienza. Tutti i pensatori che hanno operato nella direzione della totalità — da Plotino a Cusano, da Spinoza a Hegel, da Schelling a Jaspers — hanno avvertito la difficoltà del passaggio dalla parte al tutto che è innanzitutto difficoltà emozionale e sentimentale perché la parte — in questo caso la coscienza empirica e attuale — non regge facilmente l'urto della totalità in cui pure è inclusa.

Se lo statuto etico del simbolo freudiano è quello del sospetto, come giustamente ha messo in luce Ricoeur, lo statuto etico del simbolo junghiano è

(16) Vedi nota precedente

quello del « rinvio » (16), intendendo per rinvio il naturale bisogno della parte di stabilire rapporti multipli con il tutto al fine di contribuire alla sua progressiva — e inesauribile — costituzione.

Se il simbolo freudiano rimanda a quella *parte* della vita psichica (la rappresentanza della pulsione) che egli maschera nel tentativo di evocarla senza troppo turbamento per la coscienza, il simbolo junghiano si costituisce come quella *parte* che evoca il tutto implicito nella parte stessa come « assenza », come « completamento » e come « altro ».

Se il simbolo freudiano ha una direzione, essa è la direzione della parte e del particolare, se il simbolo junghiano ha una direzione, essa è quella del tutto e dell'infinità progressivamente costituentesi. L'uno è merotropico, l'altro è olotropico. Sembra inutile aggiungere che l'uno e l'altro rappresentano funzioni indispensabili della vita psichica dell'uomo. Sembra invece non del tutto inutile osservare che nessuno dei due può pretendere di esautorare l'altro.

Ci eravamo proposti di lavorare analogicamente sull'etimologia di « simbolo » al fine di stimolare tanto l'immaginazione quanto l'intelletto a una più vasta accezione di questa parola polisemica e pericolosamente illusoria. L'etimologia ci può suggerire qualche altra apertura sulla natura del simbolo. Simbolo viene da « sin-ballo ». metto insieme, getto insieme, il contrario di di-ballo, separo, divido, getto lontano. Che cosa « mette insieme » il simbolo? Possiamo dire, in prima approssimazione, che nella sua opera di rinvio verso la totalità potenziale, il simbolo incontra sulla sua strada tutte le opposizioni dirimenti del pensiero concettuale, tutti gli opposti che si escludono a vicenda secondo il canone logico del pensiero occidentale, che ha i suoi puntelli nel principio di identità, nel principio di non contraddizione e nel principio del terzo escluso. Il simbolo stringe assieme in unità progressive gli opposti entro cui può e deve arrestarsi la vita dell'intelletto ma entro *i* cui non può arrestarsi la vita psichica intesa nella *l* sua più vasta accezione. Il simbolo stringe in coppie

legate indissolubilmente gli opposti che altrimenti si annullerebbero vicendevolmente. Non si tratta di un'operazione « sintetica » nell'ordine della dialettica, perché questa tende per lo più a superare l'opposizione vanificandola appunto nella sintesi, ma di un'operazione « sistemica » nell'ordine del mantenimento della tensione degli opposti. L'afferrare insieme i contrari mantenendoli nella loro opposizione è l'operazione simbolica per eccellenza. In tal senso il simbolo genera tensione, non pace. Oppure, solo dopo una tensione insopportabile permette la pace di una contraddizione accettata. Forse per questo Jung parla di « violentissimo dissidio » con se stessi come condizione indispensabile della costituzione del simbolo.

Questo simbolo che «tiene assieme», nella tensione, i contrari non ha più nulla a che fare con il simbolo nella comune accezione di segno particolare. Non c'è più in lui ombra di segno e di duplicazione in significante e significato. Questo simbolo è un operatore della vita psichica. L'angustia e la sciatta polisemia del vocabolo «simbolo» non gli si addice. Ma gli si addice tuttavia il riferimento al *sin-ballein*, al tenere assieme, oltre ogni ragionevole argomento offerto dall'intelletto. Si potrebbe proporre di lasciare per questo operatore l'ambigua polisemia di « simbolo » e di riscattare dall'ombra un vocabolo della tarda greca che ha la stessa radice in *sin-ballein*, « *to simblema* » (il *simblema*), nella sua accezione utile in questo contesto di « congiungimento. congiunzione, saldatura, connessione ».

Ci resta ora da vedere come il simbolo nell'accezione junghiana che qui si è cercato forse inadeguatamente di chiarire possa essere messo al servizio dell'interpretazione nella forma aperta e problematica che prima si è proposta.

Ora forse può cominciare ad apparire chiaro perché ci siamo serviti di un certo pensiero gadameriano in merito all'interpretazione. Con il concetto di interpretazione come « fusione di orizzonti » e con quello di interpretazione come dialogo inesauribile

tra testo e interprete. Gadamer non solo esclude ogni accostamento interpretativo che voglia pretendere ad un assoluto extrastorico ma avanza altresì l'esigenza di una interpretazione che pur mantenendosi nella sua determinatezza e singolarità non neghi ogni possibile altra interpretazione ma anzi la evochi come quell'« altro » che la determinatezza necessariamente implica. Ogni autentica interpretazione, sembra dire Gadamer nel suo immenso corpus ermeneutico, evoca tutte le altre interpretazioni che essa, nella sua particolarità e contingenza, è costretta a escludere. Ma nel far così, ogni autentica interpretazione, nell'atto stesso di proporsi, si ritira. per lasciare che il testo abbia spazio per far risuonare la sua voce. La vera interpretazione non prevarica e non coarta, ma « ascolta ». Con parole di Gianni Vattimo possiamo definire l'ascolto come l'« atteggiamento di un conoscere che si mette a disposizione del suo oggetto e per questo non lo possiede mai in maniera definitiva » (17). E Gadamer è in questa direzione anche più radicale: « È solo... l'autosopprimersi dell'interpretazione quello che fa sì che fa cosa stessa, cioè il senso del testo, si faccia valere » (18).

(17) G. Vattimo, *Schleiermacher filosofo dell'interpretazione*, Milano, Murala, 1968, p. 243.

(18) H.G. Gadamer, op. cit. p. 531.

Nella linea di Gadamer noi finiamo per privilegiare quell'interpretazione che, evitando ogni pretesa di esaurire il testo nel movimento interpretativo, evochi anzi ogni altra interpretazione come complemento del proprio proporsi. Poiché questa totalità delle interpretazioni non è mai data. se non altro perché l'interprete e gli interpreti appartengono al piano della storia, si tratterà di una totalità potenziale e tuttavia dotata di una sua precisa presenza in rapporto al proporsi e all'autolimitazione dell'interpretazione. Questa, nell'atto del suo prodursi, deve riconoscersi come « parte » ed evitare ogni arroganza, ogni 'hybris' totalitaria. L'interpretazione ideale è quella che rinvia alle altre interpretazioni proponendo se stessa come verità parziale e include le altre nel movimento del suo proporsi e del suo autolimitarsi.

Sembra allora legittimo, a questo punto, pensare al simbolo nell'accezione junghiana come allo strumento legittimo di questa interpretazione.

Il simbolo infatti non rimanda ad un significato puntuale che, una volta individuato, esaurisca il senso del testo e chiuda una volta per tutte la speculante inesauribile tra testo e interprete. Tale speculante inesauribile permette sia al testo di essere incluso nella mobilità radicata nella storia dell'interprete, sia all'interprete di riconoscersi come appartenente al testo. L'appartenenza dell'interprete al testo è il risultato ultimo di un'ermeneutica non prevaricatrice. Solo all'interprete che non giudica dall'esterno il testo è permesso l'ascolto.

Il simbolo, nell'ambito dell'interpretazione, si costituisce come un'operazione mentale che, indicando un significato, ne limita immediatamente la portata e schiude la possibilità di rinvio ad ogni altro significato momentaneamente escluso. Possiamo tentare di aiutare la nostra immaginazione pensando l'interpretazione semiotica come un movimento centripeto che riporta il testo a una sua parte e lo vincola a questa con energica determinazione. Al contrario, possiamo pensare l'interpretazione simbolica (secondo la discutibile ma utile terminologia di Jung) come un movimento centrifugo e in un certo senso diffusivo che apre il senso del testo a infiniti rimandi. Ma anche questa immagine — provvisoriamente utile — è insufficiente a delineare la peculiarità dell'operazione simbolica. Essa, tenendo fermo un significato possibile, permette il rinvio ad ogni altro significato con un movimento che è naturalmente inesauribile poiché la somma dei significati non è mai data storicamente nella sua totalità. L'operazione simbolica non esclude l'afferramento di un significato ma, riconoscendo immediatamente il significato afferrato come « parte ». lo delimita immediatamente, evitandogli l'hybris, la tracotanza, di porsi al posto del tutto e facendo altresì della «parte» riconosciuta come tale il punto di diffusione verso infiniti altri significati possibili.

Il movimento diffusivo messo in atto dall'operazione simbolica non deve essere inteso in alcun modo come uno sterile esercizio di possibilismo. L'interprete che mette in atto quella che abbiamo chiamata operazione simbolica è ben radicato nella storia ed è tutt'altro che un fantasma che trasvoli sul contingente e sul determinato. Egli è radicato nella sua «situazione». Da questa e solo da questa si rivolge al testo. Ma l'operazione simbolica in questo opera un « mettere assieme » (appunto un *sin-ballein*) in quanto mantenendo ferma la situazione permette lo sporgere oltre di essa. Nell'ambito dell'interpretazione tale sporgere equivale a quella ricerca di significati che aprono il testo a tutte le sue possibilità, evitando ogni esaurirsi dello stesso in un significato unico e prevaricante.

Se la lezione di Jung può avere una qualche utilità nell'ermeneutica è appunto attraverso la sua nozione di simbolo inteso correttamente come «mettere assieme » il dato e la sua « apertura », il noto e l'ignoto. la situazione storicamente determinata e chiusa e la travalicazione possibile di tale situazione: quel che prima si è chiamato « sporgere ». In tal senso il simbolo si configura come operazione aperta e inesauribile e in tal senso esso non conduce mai il testo a un significato chiuso e circoscritto, ma, indicando un significato come « parte » rinvia a quella totalità mai completamente data di significati in cui il testo si costituisce come vivente e inesauribile. Non dunque l'ambiguo e discutibile concetto di « archetipo » costituisce il fondamento di una possibile ermeneutica junghiana. Anche laddove l'archetipo è dato prudentemente come il significato emergente che, mettendo in crisi gli stereotipi di una cultura dominante e conservatrice, annuncia, soprattutto mediante l'opera d'arte, un'ulteriorità di senso inafferrabile da parte del canone culturale conscio, anche allora l'archetipo si situa in una dimensione semiotica e non simbolica, in una dimensione centripeta e non diffusiva, in una dimensione di sospetto e non di rinvio.

Solo facendo dell'archetipo, in quanto forma trat-

tenuta nell'inconscio dalla prevaricazione del canone culturale conscio, quel significato che, annunciandosi, immediatamente si relativizza, indicando una infinita ulteriorità di senso, noi possiamo far uso legittimo dell'archetipo. L'archetipo è il significato coartato nell'inconscio dalla violenza ideologica con cui si struttura la coscienza collettiva. Permetterne l'emergenza è uno dei compiti dell'interprete. Ma il compito rischia di tradursi in una nuova prevaricazione se l'archetipo si costituisce come quel significato che tende ad esaurire il testo.

L'attività simbolica assume l'archetipo fatto emergere dall'oscurità in cui lo tratteneva la soffocazione ideologica come quel significato — sia pure privilegiato dal movimento della storia — che attua la sua massima potenzialità autolimitandosi e rinviando alla sfera degli altri significati possibili.

Il simbolo dunque, correttamente inteso come afferamento dell'ulteriorità di senso (19), è il vero strumento ermeneutico offerto da una psicologia il cui unico merito è quello di non ritenersi esaustiva della sfera dell'umano ma irriducibilmente aperta alla diversificazione della storia e alla totalità — sia pure irraggiungibile — dei significati possibili.

Avevamo preso all'inizio come una sorta di guidatalismano — o se vogliamo di bussola — per il nostro itinerario la concezione del mistico ebreo Mosè Cordovero secondo cui la Torah è accessibile ad ogni suo lettore in uno e in un solo punto, a lui destinato. Il privilegio di un singolo lettore si traduce in una sua limitazione. Solo la sterminata comunità dei lettori, scambiandosi tra di loro i sensi raggiunti, permette l'intelligibilità della Torah nella sua forza inesauribile interna. Il simbolo junghiano, coi suo rinvio inesauribile oltre il significato, ci ha forse reso intelligibile la metafora della concezione di Mosè Cordovero. Nel suo ultimo significato l'interpretazione è dialogo e ricorso infinito tra infiniti interpreti.

La psicologia che come scienza della natura, chiamata ad accostarsi al mistero del testo letterario,

(19) Anche per la nozione di ulteriorità di senso, rimando al fondamentale I-nedito di V. Galimberti. *La terra senza il male*.

(20) Per la nozione di <<
coscienza simbolica >>
rimando soprattutto a V.
Melchiorre,
*L'immaginazione
simbolica*, Bologna, 1972,
e al già citato inedito di V.
Galimberti.

potrebbe pretendere di fissarlo definitivamente ad un
significato prodotto dalla psicologia stessa, con la
concezione di coscienza simbolica (20) e con quella di
simbolo restituisce al testo la sua costitutiva
inesauribilità.

* Testo di un seminario tenuto all'Istituto di Filologia moderna
dell'Università di Roma (cattedra del Prof. Ghidetti) per il ciclo « Cultura
letteraria italiana e psicoanalisi » condotto nell'anno accademico 1980-
1981.