

# Identità e relativizzazione dell'Io

*Marcello Pignatelli, Roma*

E' comune sentimento e convinzione che il mondo, quello rappresentato e inventato dall'uomo, stia perdendo la sua identità, e con esso gli individui che tutti insieme ne costituiscono l'effigie. L'angoscia dilagante che ne deriva ci spinge a cercare ipotesi di interpretazione e tentativi di risposta. Tra quanti hanno affrontato il problema, Jung sembra fornire chiavi di lettura propositive se non esaurienti. Prima quindi di addentrarmi nello specifico del mio tema è opportuno premettere una sintesi del pensiero junghiano in merito.

« L'Io è un complesso di rappresentazioni, che costituiscono il centro del campo della coscienza e sembra dotato di alto grado di continuità e di identità in se stesso. Il complesso dell'Io è l'istanza psichica suprema, che noi immaginiamo accompagnata dal potente e sempre vivo tono affettivo del proprio corpo; è l'espressione psicologica dell'insieme strettamente associato di tutte le sensazioni somatiche; è l'artefice di tutti i tentativi di adattamento, realizzati dalla volontà; è un'acquisizione empirica della vita individuale ed emerge innanzitutto dall'urto del fattore so-

matico con il mondo circostante. L'Io nella sua base psichica poggia sulla totalità del materiale inconscio; è il criterio di consapevolezza di un contenuto psichico; gode di libero arbitrio nell'ambito della coscienza, che gli conferisce un senso di libertà soggettivo: questo entra in conflitto con la realtà del Se, che implica la personalità totale e il dato della

1

psiche obiettiva.

L'Io è solo il centro del campo della coscienza, non è identico alla totalità della psiche individuale; è solo il soggetto della coscienza,<sup>s</sup> mentre il Se è il soggetto della psiche totale, quindi anche di quella inconscia: ne deriva che il Se sarebbe un'entità ideale che include l'Io.

Il fenomeno complessivo della personalità non coincide con l'Io, cioè con la modalità conscia, ma deve essere distinto dall'Io stesso: esso è una funzione trascendente della psiche, usa di questa il linguaggio simbolico senza esprimersi per concetti e allega i contenuti archetipici.

D'altronde la coscienza rappresenta solo un tardo figlio della psiche inconscia ed è errato trattare l'inconscio come se dipendesse dalla coscienza, come effetto di essa, mentre è vero proprio il contrario. L'atteggiamento dell'Io verso l'interno, la percezione della vita inconscia, il soggetto inteso come "oggetto interno" costituisce un complesso funzionale delimitato detto "anima", contrapposto alla "persona", che è un compromesso tra individuo e società, è un complesso funzionale relativo al rapporto con l'ambiente esterno ».

Ho insistito pedantemente nelle definizioni di Jung sulla struttura dell'Io perché consentono di introdurci alla psicopatologia e alla problematica esistenziale. La nevrosi ha un suo automatismo esterno al soggetto, e si sovrappone ad esso fino a rischiare la perdita di identità.

Mentre provo a percorrere la vicenda dell'individuo, voglio tuttavia precisare che un percorso analogo riguarda anche il collettivo, che appare malato perché, al di là delle pur valide spiegazioni economiche e politiche, non sa più collocarsi nell'antinomia

spirito/materia, incapace di riconoscersi in un carattere persistente.

« La sostituzione della metafisica dello spirito con una metafisica della materia » trascurando l'assunto che « ogni trascendenza si tramuta in immanenza », « lo sviluppo della coscienza moderna secondo una linea orizzontale che ha tagliato la verticale dello spirito », dimenticando « che la materia ci è ignota quanto lo spirito e che delle cose ultime nulla sappiamo » (Jung), hanno prodotto una condizione schizofrenica, nella quale l'umanità ha perso i suoi connotati e il rapporto di realtà.

Ma lasciamo la nevrosi collettiva per tornare alla personale che di quella è presupposto e risultato. Quando un paziente arriva in analisi presenta sempre una pseudo-identità: falsa perchè è il coacervo delle proiezioni e dei condizionamenti subiti fin dalla nascita attraverso genitori, famiglia, ambiente. Se al di sotto di tanto cumulo egli contatta il suo nucleo originale, il legame con questo è talmente labile e incerto da cedere alla minima pressione, non senza profondo dolore.

La fatiscenza dell'io primario è inconsistente al punto da spingere l'individuo all'identificazione con le certezze collettive, fingendo che siano le proprie. La superfetazione è così subdola e mistificante che, stratificata e legittimata dal tempo e dal consenso, appare autentica allo stesso proprietario, ormai deprivato di critica e di reazione.

D'altronde andare contro corrente è sinonimo di follia: questa costituisce in effetti l'altra possibilità, quando invece che al collettivo conscio si cede all'inconscio, identificandosi in esso e lasciandosene invadere. L'io rinuncia alla differenziazione che lo costringerebbe, dialettizzando l'inconscio, a un continuo sforzo di scelta verso l'interno e verso l'esterno; si consegna alla fantasia, all'allucinazione, considerandole reali e annullando i contrasti.

Con l'analisi comincia quel lento faticoso lavoro di separazione dalle infiltrazioni liquide dell'inconscio e dalle incrostazioni del collettivo fino a giungere alla

matrice. L'identità si libera dell'apparenza deviante e recupera nitore.

Ma non è così semplice! Voglio dire che dopo tanta fatica e una volta arrivati all'origine, al punto di partenza, succede un fenomeno imprevisto e sconvolgente: il soggetto rifiuta l'identità vera. Quando, guardandosi al mattino allo specchio, scopre un'altra faccia da quella nota, giustamente si terrorizza, e scappa; tenta di rompere lo specchio: questo perché spesso la rivelazione accade all'improvviso, come quando nello scavo di una galleria solo l'abbattimento dell'ultima sottile parete consente di andare dall'altra parte; oppure quando, mettendo un piede appresso all'altro nell'ascesa verso un crinale in montagna con il capo chino e attento agli ostacoli, solo al momento del culmine si apre il panorama dell'altra valle, della terra promessa.

Dunque la faccia diversa (e non si tratta di plastica facciale) non ci piace, è sconosciuta; non ci siamo abituati; il nuovo richiede sempre curiosità e coraggio, mentre si sa che i panni vecchi, per quanto logori e scaduti, si adattano bene ai nostri difetti e all'occhio compiacente della comodità. Ma ogni esorcismo è inutile e il gesto iterato della mano, che vuol cancellare l'immagine allo specchio, si esaurisce gradualmente per prendere atto della realtà e ricominciare da questa. Quel momento del deserto, della solitudine, della disperazione quando è cessato ogni riferimento, quando il padre nei cieli non risponde all'invocazione dalla croce, quando la madre terra è arida e ostile, è il momento della morte per la rinascita, il passaggio virtuale dalle ceneri del vecchio al canto dell'uomo nuovo.

Ma l'identità riscoperta è tenera come un germoglio: va coltivata con pazienza e con cura, nell'esercizio quotidiano, nella correzione vigile di ogni stortura, nel nutrimento di un sano cibo psichico. Il recupero dell'autostima, sottratta alla solita contraddizione paralizzante di onnipotenza/impotenza, il consolidamento e la rifinitura di un'immagine di se corrispondente, aliena dall'esaltazione e dalla svalutazione ma impa-

stata d'amore, sostengono l'impegno in questa fase a dare credibilità e fiducia alla personalità nascente: è il caso di tornare allo specchio senza narcisismo né terrore, ma con il calore della conoscenza. Infatti l'enfasi sull'inconscio, tipica della psicoanalisi, non giustifica slittamenti nel caos dell'irrazionale né disattende il valore dell'Io, alla cui coscienza si affida il carattere distintivo della specie umana, e l'ipotesi di libertà. Siccome « senza libertà non può esserci moralità », l'Io libero assume di conseguenza una dimensione etica che tuttavia è « questione passionale, radicata negli istinti più profondi come nelle aspirazioni più ideali » (Jung).

Il compito dell'Io restituito alla sua peculiarità e alla sua forza diventa quello di interpretare il proprio destino dialogando con i messaggi oscuri dell'inconscio attraverso l'anima e con l'impatto esplicito dell'ambiente attraverso la persona, nell'intento di ridurre quanto maggiormente possibile la distanza tra soggettività e « persona ».

Quindi il ritorno all'Io, come unico elemento di stabilità e unica garanzia di riconoscimento nel divenire che muta togliendoci gli appigli uno dopo l'altro, è una tappa indispensabile per la salute e per la vita: ogni azione o reazione, sentimento o pensiero, ricordo o progetto fa capo all'Io e ne persegue gli interessi. Anche quando decide di eliminarsi con il suicidio l'Io esprime i propri interessi, vuoi che si sacrifichi all'ideologia eroica del martirio per l'apoteosi, vuoi che valuti più conveniente sottrarsi a sofferenze eccessive. Del resto il suicidio è il solo atto di onnipotenza pura; tocca la libertà somma, perché contraddice l'imposizione più radicale, cioè quella di vivere; è l'atto più vicino a Dio, cui si attribuisce per convenzione la capacità di dare e togliere la vita. Se la vita ci è data senza il nostro parere né possiamo intervenire a impedirla, dei due attributi del divino rimane solo la possibilità di togliercela.

Dunque la riappropriazione dell'identità è sinonimo di guarigione; infatti siamo soliti dire che questa consta di due tempi: il primo comporta distinguersi dalla identificazione nell'analista, e più precisamente dal

modello cui lui si conforma, come pure dal modello che egli prevede adatto per l'altro; il secondo tempo è distinguersi dall'immagine di se, cioè dall'apparenza fino allora ritenuta vera.

La guarigione, per ambiguo e indefinito che sia il suo significato, costituisce un obiettivo dell'analisi, ma non l'esaurisce.

Si pone oltre l'istanza d'individuazione per la quale « il centro della personalità non coincide più con l'Io, ma è un punto situato in mezzo tra la coscienza e l'inconscio, il punto del nuovo equilibrio »: essa va intesa anche come « il migliore e più completo adempimento delle finalità collettive » (Jung). Oggi si riprende a parlare insistentemente dell'antico dilemma: analisi come cura o analisi come visione del mondo, approccio clinico e approccio simbolico. Nelle pieghe di questa antitesi si colloca l'obiettivo ulteriore dell'analisi e la seconda parte del mio discorso: la relativizzazione dell'Io. L'antitesi è incisa su tutte le pagine della psicologia del profondo e si inserisce nella crisi della cultura occidentale; quella cultura cioè che inizia con Socrate e si svolge attraverso oltre due millenni nell'ambito giudaico-cristiano. Si tratta ora di confrontare una psicologia, che ha saggiamente voluto mantenere il suo impegno all'interno del fenomeno e del sintomo in esso manifesto in conformità delle sue pretese medicoscientifiche, con quell'altra psicologia, che, per il fatto stesso di avere l'anima come oggetto di indagine, tende a sconfinare verso la metapsicologia. La distinzione tuttavia fra le due modalità si dimostra alquanto formale e scolastica: nella dialettica poi che si sviluppa tra di esse l'accento si sposta alternativamente sull'una o sull'altra, a seconda del contesto storico-culturale in cui esse si muovono. Si pone dunque il discorso della crisi di civiltà: se è vero come si dice che « la tecnica è l'ultima forma di teologia » e che pertanto l'adesione fideistica ad essa segna il traguardo di tutta una cultura, bisogna formulare una nuova ipotesi di conoscenza, che trasformi completamente il linguaggio. Arriviamo così a prendere in considerazione il sim-

bolo come il portatore essenziale di tale rinnovamento. Ma prima di tentare una decodificazione del simbolo, conviene tornare sulla tecnica. L'approcciò clinico in psicologia del profondo comporta una preminenza della tecnica, una lettura se-meiotica del disturbo psichico: ciò accade indirettamente nel campo del reale, anche se questo è esplicitamente escluso dal setting, appartiene al dominio spazio-temporale, presuppone un giudizio manicheo di bene e di male, lotta per il bene e combatte il male, ritiene che la morte sia l'ultimo male. Ne consegue lo scopo principale di curare il dolore; per tale scopo la clinica mobilita le forze dell'io con il rischio di trascurare l'inconsciò e di preferire la tattica del sollievo alla strategia della guarigione; questa infatti avviene nella ricerca etiologica piuttosto che nella cura sintomatica. Mettendo invece al centro il sintomo se ne favorisce il potenziamento e l'invasione dello spazio psichico. La clinica, rinviando necessariamente agli schemi della medicina, conferisce al terapeuta un potere di intervento sull'altro, stabilendo un rapporto soggetto/oggetto.

Tali definizioni critiche intendono separare per necessità metodologiche l'approcciò clinico da quello simbolico, dando per scontato che un buon analista non incorra abitualmente nell'uso scorretto delle caratteristiche sopra dette e che comunque esse entrino a far parte della complessa e articolata situazione analitica.

I pregi dell'impostazione clinica consistono in una sana adesione *all'hic et nunc* nell'intenzione di circoscrivere il settore a vantaggio dell'efficacia operativa, di rassicurare i due interlocutori; il terapeuta perchè gli fornisce strumenti oggettivi, il paziente perchè gli permette di verificare l'abilità del terapeuta. Sembra tuttavia che la frammentazione del soggetto nella parzialità del sintomo, dopo miglioramenti effimeri, ritardi o persino impedisca l'effettiva guarigione; mentre il riferimento delle dinamiche alla totalità del soggetto, la diluizione del sintomo nella complessità delle relazioni intra e esopsichiche ne sdram-

matizzi l'incidenza patogenetica, favorendone il superamento.

Se il sintomo quindi nasce dalla confusione della parte con il tutto, oltre che differenziare e separare le parti bisogna anche accedere ad una comprensione del tutto.

Ecco che si ritorna al simbolo che « spinge le sue radici fin nelle più segrete profondità dell'anima, porta lo spirito oltre i confini del finito, del divenire, nel regno dell'essere infinito (Bachofen) ». Jung poi dice che « l'ipotesi dello spirito non è per nulla più fantastica di quella della materia: la storia naturale dello spirito si trova in una condizione che può essere paragonata solo a quella della scienza naturale nel secolo XIII; noi abbiamo appena incominciato a fare delle esperienze ».

Da tali suggerimenti si configurano due livelli dell'approccio simbolico: il primo, quello meno profondo e meno alto, riguarda l'aspetto relativamente conosciuto dell'Ente. Esso nella terminologia junghiana ci fornisce l'immagine archetipica di Dio, costella l'asse Io-Se, fa da tramite, sia pure nel rigore dell'interpretazione fenomenica, verso la metapsicologia, la filosofia, la religione.

Qui è importante invocare il rispetto delle varie categorie del sapere, che per rimanere in comunicazione tra loro debbono essere nettamente distinte: le strutture proprie della psicologia funzionano in modo completamente diverso da quelle della filosofia e della religione e usano modalità di espressione e di conoscenza incomprensibili ad esse e viceversa. La comunicazione parte dall'accettazione delle diversità e segue vie peculiari che sfuggono a un tentativo di oggettivazione.

Attraversando la fascia del relativamente conoscibile, appartenente alla filosofia e alla teologia, si giunge al secondo livello, « ad un punto profondissimo, all'Inconscio dell'inconscio, dove accade il destino della Necessità, alla percezione di quanto e del tutto inconoscibile, dell'Essere per eccellenza al di sopra dell'Ente » (E. Severino). E' evidente il riferimento a Parmenide, e quindi a for-



mulazioni presocratiche dove « non c'è distinzione tra "essere" ideale o logico ed "essere" reale; anzi, in virtù dell'originaria indistinzione delle sfere ontologica, logica e linguistica propria della mentalità arcaica, l'"essere" è la stessa realtà nella sua più vera e solida forma ».

Dunque questo profondissimo livello di riferimento del simbolo riappare nel momento della crisi di un sistema di pensiero che sembra esprimere nella tecnica e nella scienza la sua conclusione e ci mette in contatto con verità psicologiche non soltanto inaccessibili ad una versione puramente clinica della psicologia, ma anche intrinsecamente improprie ai contenuti che la psicologia dinamica in generale si è data. Jung ha intuito tutto questo ma si è volutamente interdetta la spinta a indagare e a diffonderlo, affermando che lo spirito del tempo non ne consentiva la comprensione.

Oggi la psicologia analitica si pone la domanda se i limiti posti siano insuperabili o se non si debbano considerare gli effetti che determina nell'anima l'ipotesi dell'Assoluto. È un'indagine che sembra stridere acutamente con le più recenti postulazioni della relatività, della fenomenologia, dell'esistenzialismo, dell'ambivalenza della verità o della storia: ma con queste ci si ferma ai confini della dimostrazione razionale, che non può dare alcuna risposta alla domanda fondamentale dell'uomo sul senso del suo esistere, anche se rappresenta una tappa indispensabile dello sviluppo.

Al di là di tali confini, e all'interno di essi, fuori comunque dello spazio-tempo comunemente inteso si pone l'inconoscibile, che afferma il suo « essere » come verità aliena a qualunque possibilità di ricerca. Tale inaccessibilità vale anche per l'analisi psicologica, che può tuttavia riconoscere nella struttura psichica quella capacità di percezione sintetica necessaria per sentire il punto impenetrabile: questo vuol dire ancora una volta che lo studio della psiche deve considerare questi raffinati modi di percepire e le impronte che ne derivano, anche se non riesce a inserirli in un contesto riconoscibile per tutti.

Jung ha parlato di sincronicità e ha descritto la tecnica dell'immaginazione attiva rimanendo nel momento duale dell'incontro psicoterapeutico: oggi potremmo esplicitamente riparlare di « meditazione » come modalità individuale, parallela all'analisi e indispensabile per integrarne le carenze. In questo modo si può percorrere fino in fondo il cammino dell'individuazione, che superi le stesse dimensioni del Sé: queste infatti sono descrivibili e pertanto al di qua dell'ultima meta.

L'osmosi tra le diverse categorie, che in una dizione accademica corrisponde all'interdisciplinarietà, e lo specifico contributo della psicologia junghiana consentono di formulare un progetto fondato sull'osservazione dei vari strati, di cui appare composta la struttura psichica: esso vuole definitivamente attribuire all'irrazionale una funzione importantissima nella comprensione dell'uomo e provocare lo scandalo pronunciando parole tabù, come per esempio « mistica ».

Qui si sollevano tutte le paure e tutti gli anatemi, perchè la parola non appartiene al linguaggio della psicologia: il che è vero, come è altrettanto vero che la mistica rappresenta una forma di conoscenza propria dell'anima, simile alla follia, e che la sua ammissione ci riconduce a linguaggi dimenticati, da innestare nel filone di una civiltà in crisi. Questa civiltà ci ha condotti a una depressione diffusa, che ovviamente deriva da un'errata interpretazione della realtà della morte e dalla prevalenza delle pulsioni distruttive. Morte e follia si danno la mano nell'impossibilità dell'Io di identificarsi con il non-senso o di reggere il confronto con l'archetipo dell'Assoluto.

La « religione dell'uomo » sembra non bastare più: allora soltanto un processo di simbolizzazione della morte, che permetta di attraversare la depressione sperimentando la perdita totale, e un processo analogo dove l'Io, che è pure l'unica testimonianza del nostro esistere, relativizzi la sua identità in una totalità transpersonale e transtemporale possono fornire i mezzi per sanare la malattia dell'anima, che è poi

malattia della vita. Finchè continueremo a stabilire preclusioni all'urgenza di conoscere e daremo al conoscere un significato troppo ristretto per comprensibile paura di scorrettezza e di inflazione, rimarremo prigionieri dell'impotenza e della nevrosi. A questo punto, dopo aver spaziato lontano, conviene tornare a considerare i criteri di scelta tra un approccio prevalentemente clinico e uno prevalentemente simbolico. Essi dipendono da due questioni: motivazione e indicazione.

Il motivo della domanda all'analisi indica i limiti e il carattere ad essa conferiti dal paziente e permette di riconoscere il progetto originale che distingue ciascun richiedente. In altre parole è possibile comprendere verso che cosa tende il suo desiderio e fino a che punto « vuole » arrivare. L'indicazione viene invece gestita dal terapeuta, che, dopo aver accertata l'opportunità dell'analisi, verifica anche fino a che punto il soggetto « può » arrivare, cioè quali sono le sue possibilità effettive di tolleranza alla tensione dello sviluppo, a prescindere dalla sua valutazione: rimane comunque fermo l'imperativo deontologico di non procurare danno al paziente. Si dice semplificando che l'approccio clinico-sintomatico riguarda un primo livello di approfondimento e che l'approccio simbolico copre la fascia ulteriore. Da questa premessa scolastica ci si potrebbe chiedere se un approccio è più adatto alla nevrosi e l'altro alla psicosi.

Mi sembra di poter rispondere che non si può stabilire una simile regola. La nevrosi implica un disturbo meno grave, più superficiale, e quindi sembrerebbe esigere una prestazione tecnica rivolta a un Io, relativamente ben funzionante e in grado di collaborare nel rapporto con l'inconscio. La psicosi invece si muove nel simbolico, scambiandolo con la realtà, e quindi si dovrebbero usare gli strumenti simbolici che essa propone, perchè solo attraverso la comunicazione preverbale e la deformazione della capacità di simbolizzare avviene il contatto. Però l'Io è talmente destrutturato da richiedere innanzitutto un contenimento, fortemente ancorato alla parte sana,

per quanto piccola, evitando un'ulteriore inflazione; la decodificazione del simbolo, che proviene dalla domestichezza con esso, può accadere dopo e forse nei casi positivi consentire un livello di risoluzione globalmente più avanzato. Tuttavia, chiudendo l'intrecciò, solo un lo sufficientemente forte, come in talune nevrosi, può affrontare il simbolo con capacità di gestione di esso e con intensa accelerazione dinamica, senza il rischio di rompersi.

In definitiva l'intrecciò di cui parlavo, se riguarda clinico e simbolico, investe anche analisi psicologica ed esistenza: intendo dire che l'analisi della psiche e delle sue devianze si intreccia con la fruizione della vita, e che questa si qualifica dal senso che riusciamo a dare alla morte, ivi compresa l'eventualità del non-senso.