

Struttura e processo nella concezione junghiana dell' inconscio

Mario Trevi, Roma

« Ogni affermazione attorno a una cosa che non è di per sé direttamente conoscibile deve essere necessariamente antinomistica ».

C. G. Jung

1) Proponendoci il tema «Jung e la cultura europea» noi siamo portati ad esaminare non solo l'influsso esplicito o segreto che il pensiero di Jung ha esercitato sul nostro modo di accostarci alla realtà dell'uomo moderno, ma siamo altresì costretti ad esaminare il mutamento che — in circa mezzo secolo di cultura contemporanea — hanno subito le modalità di pensiero che impieghiamo nel l'accostarci alla pagina di Jung. E ciò non solo per l'ovvia ragione che ogni pensatore di qualche rilievo esercita una trasformazione sulle modalità del pensiero e al contempo richiede sempre nuove modalità interpretative per l'esplorazione del suo testo, ma anche perché la pagina di Jung è inevitabilmente allusiva e eludente, contiene sempre molto più e molto meno di quel che ne scaturisce ad una prima lettura, richiede un esercizio critico straordinaria-

mente maggiore di quello richiesto da qualsiasi altro testo psicologico del nostro tempo.

In particolare la pagina di Jung ci impegna in una duplice direzione: in quella — oggettiva — dell'esame critico e della storicizzazione delle idee che vi sono contenute, e in quella — soggettiva — dello esame auto-critico della massa—spesso straordinariamente ricca — dei pensieri provocati in noi dalla lettura e che si frappongono tra noi e il testo, talvolta integrandolo preziosamente, talvolta depretabilmente alterandolo.

Perché Jung si colloca tra quegli autori il cui testo è significativo non solo per il messaggio intenzionalmente univoco in esso contenuto ma anche per l'enorme «provocazione» che esso esercita sul lettore. La pagina di Jung «richiede» più di quanto non «trasmetta», impone una collaborazione creativa del lettore, talché la pretesa «comprensione» del testo è sempre il frutto di due codici che a volta a volta si assommano e si separano, si unificano e si contrappongono, sempre imponendo una duplice decifrazione.

2) Chiediamoci brevemente il perché di questa particolarità del testo di Jung. Non basterà rispondere che altri autori richiedono costantemente questo esercizio di proiezione creativa, e Impongono di conseguenza la decifrazione di un duplice codice. Resterebbe legittima la domanda su come o possibile che uno psicologo usi un linguaggio il cui valore più profondo scaturisce dalla collaborazione creativa del lettore. Lo spirito europeo della seconda metà del XIX^o secolo si è sforzato di fornire uno statuto scientifico alla psicologia, di collocarla nel novero delle scienze della natura, delle discipline enunciatrici di leggi. A queste discipline lo spirito occidentale chiede un linguaggio univoco ed enunciativo, un linguaggio di fronte al quale il lettore non ha altro compito al di fuori di quello di un'interpretazione corretta e priva di alternative.

Ora Jung sembra aver compreso, fin dall'inizio della sua meditazione, che la collocazione della psicolo-

già tra le scienze della natura è bensì il prodotto dello spirito europeo del XIX^o secolo ma non per questo è meno soggetta a dubbi profondi e a critiche severe. Per Jung è stato subito chiaro che il discorso dell'uomo sull'uomo implica sempre inevitabilmente l'abolizione dello statuto fondamentale delle scienze della natura: la contrapposizione tra un interprete e un interpretato, tra un soggetto indagatore e un oggetto indagato. Il lavoro dello psicologo si rivolge ad un oggetto che si ribella costantemente a mantenersi tale. appunto «oggetto», «cosa gettata contro», «posta davanti». Non solo, ma lo stesso soggetto indagatore, nel suo lavoro di ricerca psicologica, è di continuo coinvolto nella realtà del preteso «oggetto» indagato. La psiche umana è chiamata a indagare sulla psiche solo a patto di non prevaricare, di non pretendere di «porsi al di fuori » di un processo in cui soggetto e oggetto si condizionano mutualmente e per cui ne l'uno può costituirsi mai a mero oggetto non coinvolto nella vicenda dell'altro, ne l'altro può mai costituirsi a mero oggetto privo di connessioni con il preteso soggetto indifferente.

A ben vedere, tutta la critica che Jung rivolge alla psicologia a lui contemporanea ha le radici in questa perdita di un'illusione: l'illusione che la psicologia possa costituirsi come scienza della natura. Jung smaschera continuamente questa illusione: ogni psicologo porta nella ricerca il suo problema personale e nei limiti del suo problema interpreta la realtà che gli sta di fronte e che a sua volta lo condiziona. Nessuno può illudersi di mettersi al di fuori del limite designato dalla propria vicenda personale e dalla più ampia vicenda storica alla quale appartiene.

Con questa perdita dell'illusione naturalistica in psicologia Jung colloca la psicologia stessa in un ambito diverso da quello delle scienze della natura, nell'ambito di una forma di scienza in cui lo statuto fondamentale è l'irriducibilità dell'uomo a oggetto e la non travalicabilità della mutua determinazione tra soggetto e oggetto, indagatore e indagato.

Qui sta probabilmente la risposta alla nostra domanda sulle ragioni della misteriosa evocazione di collaborazione creatrice che il testo di Jung esercita sul lettore. Jung ha messo da parte l'illusione di una psicologia enunciatrice di leggi: egli tenta di fondare una psicologia il cui oggetto è il costituirsi dell'individuo. Il suo testo è un appello innumerevole, e talvolta ambiguo, al lettore in quanto individuo, nel suo compito di costituirsi tale.

3) Non per questo Jung può completamente liberarsi dalla seduzione del naturalismo, perché tale seduzione è implicita nella ricerca antropologica più di quanto lo spirito del nostro tempo possa sospettare.

(1)M. Boss, Psychoanalyse und Daseinsanalytik. Huber, Berna, 1957 (trad. it. Psicanalisi e analitica esistenziale - Ubaldini, Roma, 1973 - pp. 25-31).

Quando Medard Boss (1) osserva che Jung non mantiene la sua grande promessa di costruzione di una psicologia «fenomenologica», nel senso di una psicologia scevra sia del pregiudizio naturalistico sia della metodologia positivista, in parte ha ragione. Nel momento in cui Jung libera la ricerca psicologica dalla dura eredità positivista e indica come oggetto della psicologia l'uomo nel suo costituirsi in quanto individuo (assumendo bensì le determinazioni del passato ma al tempo stesso travalicandole), in questo stesso momento Jung sembra inchiodare la storicità dell'uomo ai modelli invalicabili degli archetipi. Nel momento in cui egli tenta di fondare la ricerca psicologica sulla categoria della possibilità, sembra risuscitare, quasi senza accorgersene, lo spettro della necessità naturalistica, sotto forma di schemi formali in cui il divenire dell'uomo è già dato, già rigorosamente precostituito.

L'aspetto più drammatico del dialogo che il lettore contemporaneo stabilisce con il testo di Jung risiede proprio in questo difficile nodo, in questo indissolubile embricarsi vicendevole di fenomenologia e di naturalismo, di possibilità e di necessità. Lo psicologo dell'individuazione e dell'irriducibilità dell'individuo è altresì lo psicologo delle forme archetipiche, delle strutture inalienabili che determinano il divenire dell'uomo.

4) Domandiamoci ora: questo naturalismo, inevitabilmente innestato nella concezione di Jung, rappresenta un inconsapevole tributo al passato, un surrettizio ritorno alla metodologia delle scienze della natura nell'ambito di un progetto di fondazione della psicologia come scienza dell'uomo?

Saremmo tentati di rispondere decisamente sì a questa domanda. Il valore del messaggio di Jung non ne risulterebbe troppo diminuito. Egli ha pur sempre fondato la psicologia come scienza dell'individuazione e come descrittiva del costituirsi dell'uomo in individuo che assume la responsabilità della sua stessa eccezione nel seno della natura. Basterebbe questo per poter perdonare a Jung il suo naturalismo, e per guardare con occhio storicamente sensibile a qualsiasi tributo junghiano alla psicologia come scienza della natura.

Ma la nostra frettolosa risposta non ci soddisfa. Subito dopo aver condannato il naturalismo di Jung come inconsapevole o inevitabile tributo al passato, noi avvertiamo che le stesse modalità del pensiero di Jung travalicano la nostra condanna e richiedono da noi un approccio diverso alla sua apparente contraddizione.

A questo punto o il modo stesso del pensiero di Jung che si impone alla nostra considerazione, la metodologia mai del tutto esplicita con cui egli si accosta all'oggetto della sua ricerca.

A ben vedere la novità metodologica che Jung introduce nella ricerca psicologica o l'uso (talvolta esplicito, ma molto spesso implicito nel suo testo) del principio di correlazione. Per Jung nessun aspetto della realtà umana è pensabile se non prendendo in immediata considerazione l'aspetto che a lui si oppone correlativamente, nessun elemento dell'esistere è pensabile se non implicando immediatamente nella considerazione pensante lo elemento opposto e correlato.

Il «Fedone» e il «Sofista» sono i più venerandi esempi occidentali di questa modalità del pensare, ma dalla dottrina aristotelica della potenza e dell'atto al Barth dell' «Epistola ai Romani», da alcune

(2) P. Tillich. *Systematic Theology* - 3 voll. - University of Chicago Press, Chicago, 1951, 1957, 1963.

(3) E. Przywara, *Analogia entis*. Kösel-Pustet, Monaco, 1932 (Trad. ingl. Polarity. Oxfprd. 1935).

(4) R. Guardini, *Der Gegensatz, Versuche zu einer Philosophie "der Lebendigen"*. Magonza, 1925 (Trad. it. in *Scritti filosofici* - vol. I - Fabbri. Milano 1964).

(5) C. G. Jung, *Wandlungen und Symbole der Libido*. Deuticke. Leipzig, Vienna 1912.

forme del pensiero teologico fondato sull'analogia a certi aspetti del pensiero dialettico, questo assunto metodologico ha costituito un ricchissimo filone della meditazione europea. Paul Tillich (2), Erich Przywara (3) e Romano Guardini (4) sono i più autorevoli contemporanei di Jung in questa scelta di una particolare modalità fondamentale di pensare l'uomo. A ben vedere è proprio l'assunzione del principio di correlazione che pone radicalmente la meditazione di Jung al di fuori della psicologia naturalistica. Il pensare per opposti non consente all'interprete di reificare l'uomo. Nel momento in cui l'uomo è colto nella dualità paradossale degli opposti si sottrae al destino della «cosa», allo statuto dello oggetto naturale che la mente umana coglie prevalentemente, anche se non esclusivamente, attraverso la morsa congelante del principio di identità.

5) Che Jung si proponga all'attenzione della ricerca psicologica europea come il portatore, non sempre consapevole, del principio di correlazione, avrebbe dovuto essere chiaro fin da «Trasformazioni e simboli della libido» (5), e l'ondata di critica distruttiva che investì quel libro oscuro e rivoluzionario testimonia solo dell'impossibilità per i contemporanei di cogliere la nuova metodologia di approccio al problema dell'uomo. Le coppie polari di necessità e possibilità, di determinismo e libertà, di modello arcaico condizionante e ricerca di individualità inconfondibile erano implicite in quelle pagine indubbiamente faticose e ne costituivano l'autentica originalità. La novità di quel libro non stava tanto nello scomodo allargamento del concetto di «libido» (che dopo qualche decennio sarebbe stato accolto da tutta la psicologia dinamica) quanto nel fatto che la stessa libido era concepita come il mero aspetto dinamico di quelle polarità attraverso le quali, e solo attraverso le quali, può essere colto il problema psicologico dell'uomo.

Da quel momento in poi il principio di correlazione sostiene implicitamente tutta la ricerca di Jung e

Se giustificare il processo psico-sociale dal punto di vista della ricerca antropologica (6) in termini di abitabilità e di idoneità all'abitazione. Anche il psicologo di individui della istituzione e della cultura, il card-psicologo delle forme tipologiche originarie è anche lo psicologo della «metanoia», della radicale trasformazione individuante.

Certo, sarebbe facile contestare a Jung la legittimità dell'uso costante di un principio metodologico che ha dato le sue massime prove nel campo dell'antropologia filosofica e della metafisica di ispirazione religiosa. Ma l'accusa è sostenibile solo a patto di dare per scontato ciò che si dovrebbe sostenere: essere cioè legittima, nella ricerca psicologica, solo ed esclusivamente la metodologia delle scienze della natura. A ben vedere gran parte delle critiche rivolte a Jung nel mezzo secolo che ci sta alle spalle sono sostenibili solo a patto di questa petizione di principio. Laddove il lettore di Jung cerca implicitamente nella sua pagina la costruzione logica di una psicologia naturalistica non può non essere deluso dal suo autore e rifiutarlo dopo averlo frainteso. Laddove invece si è disposti a seguire Jung servendosi della costante metodologia del principio di correlazione, rinunciando a chiedere alla sua pagina un'indagine naturalistica sull'uomo, allora non solo gli stessi inevitabili residui naturalistici di Jung vengono pacificamente consegnati alla giustizia della storia, ma il suo discorso appare gremito di insospettite soluzioni anticipatorie di alcuni dilemmi fondamentali in cui lo spirito europeo si è travagliato negli ultimi anni.

6) Per quanto restii a impiegare termini che l'uso e l'abuso contemporanei hanno reso obsoleti, dobbiamo ora tentare di considerare il messaggio di Jung sotto la prospettiva aperta dall'opposizione di struttura e processo.

(6) Si veda soprattutto: L. Sébag, *Marxisme et Structuralisme*, Payot, Paris, 1964; L. Althusser. E. Ba-

libar. Lire le Capital (trad. it. Leggere il Capitale. Feltrinelli, Milano 1968).

(7) J. Derrida, *L'écriture et la différence*. Séuil. Paris, 1967.

(8) U. Eco, *La struttura assente*. Bompiani, Milano, 1968, p. 319.

tere di strutture, assumono fisionomia di costanti inalterabili, sembra che il processo, inteso come concreto mutamento, invenzione o scoperta del nuovo, infine liberazione e libertà, sia escluso. Viceversa, laddove nello studio dell'uomo è colto il momento del processo, vale a dire del concreto «procedere» e dell'acquisizione del nuovo liberante, sembra che la struttura come tale non possa sussistere.

I tentativi di conciliare struttura e processo (7), forme inalterabili e storia, costante e invenzione, sembrano dar luogo ad opzioni esplicite o surrettizie in un senso o nell'altro. Sembra anzi essere questa lacerazione una delle forme più attuali del pensiero occidentale. È stato giustamente detto: «Se la struttura si identifica con i meccanismi dello spirito il sapere storico non è più possibile. L'idea di un inconscio strutturale che si ritrovi non solo in tutti gli esseri umani ma in ogni epoca storica (e che conservi contemporaneamente le caratteristiche della storicità e della validità universale) è destinato a generare soluzioni contraddittorie.» (8)

D'altra parte sembrerebbe che lo spirito dei nostri tempi non possa compiere un'opzione tra struttura e processo senza avvertire una perdita. Sembrerebbe altresì che tale perdita sia avvertita come una mancanza così radicale da riproporre inevitabilmente il fantasma del termine escluso. In ogni ulteriore tentativo di ricerca. Anzi, in una prospettiva un po' ampia, sembrerebbe che, nella dimensione, ad esempio, etnologica dello studio dell'uomo, il trionfo dello storicismo (e la sua stessa ingenua pretesa di autosufficienza) abbia generato il fantasma della struttura, e viceversa, il trionfo della considerazione strutturale evocò inevitabilmente l'opposto termine dello storicismo.

Sarebbe allora legittimo domandarsi se questa lacerazione non sia in qualche modo connessa ad un'inveterata modalità naturalistica di ordinare il dato empirico nello studio dell'uomo.

Se cioè l'approccio metodologico surrettiziamente naturalistico a ciò che concretamente può essere os-

servato non conduca, da una parte, alla postulazione di una struttura estranea all'evento e alla storia, e dall'altra, alla postulazione di una storia così priva di costanti da frantumarsi in un vuoto universo relativistico.

Se così fosse sarebbe allora legittimo domandarsi anche se un approccio metodologico del tutto estraneo al naturalismo non conduca alla costruzione di serie convergenti in cui la struttura e il processo siano avvertiti come gli aspetti mutualmente implicantesi di una realtà non altrimenti afferrabile se non con il metodo della correlazione.

7) Per Jung struttura e processo rappresentano la coppia di opposti correlati mediante la quale, e solo mediante la quale, è possibile cogliere l'uomo nella sua interezza. Anzi, a ben vedere, la polarità di struttura e processo è sottesa a tutto il pensiero di Jung e costituisce il filo conduttore e l'elemento unificatore di una meditazione che può altrimenti apparire divergente e contraddittoria.

Non è possibile esaminare ogni aspetto in cui la polarità di struttura e processo consente a Jung di afferrare l'uomo nella sua concretezza. L'intento che qui possiamo proporci è quello di richiamare l'attenzione sul fatto, per altro incontestabile, che la nozione di inconscio in Jung implica di necessità la correlazione di struttura e processo, e mostrare altresì come in questo modo il suo pensiero partecipa della problematica europea contemporanea e ne consente alcune soluzioni.

Al di là delle prime affermazioni junghiane sul concetto di inconscio collettivo, appare sempre più chiaro, almeno dal 1934 in poi (9), che i cosiddetti «contenuti» di questo strato dell'inconscio non possono non essere concepiti che come forme strutturanti della vita psichica. In questo senso la critica di Lévi-Strauss a Jung, formulata per la prima volta nel 1950 (10), e secondo cui l'archetipo non può essere assimilato al concetto di struttura perché esso sarebbe «contenuto» e non «forma», giunge con un notevole ritardo sulle conclusioni

(9) C. G. Jung. *Über die Archetypen des kollektiven Unbewussten*. G. W. 9.

(10) C. Lévi-Strauss. *Introduzione all'opera di Marcel Mauss*, in M. Mauss. *Sociologie et anthropologie*, Presses Universitaires de France, Paris, 1950.

(11) C. G. Jung. *Über die Energetik der Seele*. C. W. 8.

che Jung aveva formulato a questo riguardo (11) e dalle quali appariva inequivocabile l'aspetto formale dell'archetipo, appunto quello stesso aspetto di «struttura» immanente al multiforme esplicitarsi dell'umano e tale da consentire uno studio unitario del fenomeno uomo, altrimenti impossibile.

Non si vuole qui in alcun modo presentare Jung come uno dei tanti «precursori» dello strutturalismo etnologico, o meglio, delle sue estreme conclusioni. Benché questo intento sia probabilmente legittimo esso si rivelerebbe in un certo senso del tutto sterile. È invece importante osservare che l'asserzione di strutture immanenti e universali nell'organismo psichico implica immediatamente in Jung la contemporanea asserzione del processo secondo cui l'archetipo (o se si vuole, la «struttura») è assunto in una concreta storicità connotata principalmente dalla nozione di unicità irripetibile.

L'inconscio non si risolve in «struttura» perché o per Jung altresì il «luogo» del processo, inteso come costruzione dell'irripetibile o come emergere dell'individuo dalla matrice collettiva che lo sottende. Tutto il nucleo del pensiero junghiano che riguarda il «processo di individuazione» insiste su questo polo opposto alla «struttura», e pertanto sulla possibilità che la struttura inalterabile e atemporale sia assunta nella storicità come costruzione del nuovo.

La dialettica tra conscio e inconscio si risolve così in una duplice dialettica. Da una parte l'Io è portato a confrontarsi con la struttura e a riconoscere che alla base della vita psichica devono essere considerate forme inalterabili, le stesse che fondano l'uomo nella sua specificità; dall'altra l'Io o chiamato a intervenire in un mutamento della realtà psichica che ha i caratteri del processo irripetibile e innovatore. Da una parte l'Io deve riconoscere la presenza di forme strutturanti, dall'altra deve assumere faticosamente il compito di una trasformazione instauratrice di concreta storicità.

Di fronte a questo duplice impegno il monito-programma freudiano «Wo Es war, soli Ich werden» (là dove era l'Es, dovrà essere l'Io) — almeno nello

ambito di una vita psichica assunta nella sua totalità — appare insufficiente, sia che ad esso si voglia dare un'interpretazione Illuministica che annulli la potenza delle matrici strutturanti dell'inconscio, sia che ad esso si voglia dare l'interpretazione opposta, di riduzione dell'Io all'Es o di assunzione da parte del primo della causalità del secondo (12). Nella prima interpretazione è ovviamente abolita la struttura, nella seconda la storia. Laddove l'inconscio come matrice della vita conscia deve, prima o poi, essere abolito, vengono tolte di mezzo anche le strutture attraverso le quali l'uomo è riconoscibile come tale e mediante le quali è possibile all'uomo di condurre un discorso coerente su se stesso; ma dove è tolto di mezzo, in nome della struttura, il soggetto stesso che dialettizza con esse, è tolta di mezzo anche la storia, è tolto di mezzo anche il nuovo imprevedibile che colloca l'uomo nell'ambito della possibilità, sottraendolo alla necessità dell'oggetto naturale.

(12) J. Lacan. *Écrits*. Séuil, Paris, 1966.

Per Jung la trasformazione Implicita nella presa di coscienza non abolisce la struttura e tanto meno consegna l'Io alla struttura stessa. Né l'Inconscio né l'Io possono esaurirsi. Il loro dialogo inarrestabile è il processo di individuazione.

8) Apparentemente semplice, anche perché preparato dal tema etico dell'autenticazione presente nella contemporanea filosofia europea, il concetto di individuazione non solo è il tema centrale di tutta la meditazione junghiana ma ne rappresenta l'aspetto più difficilmente sondabile e insieme più ricco»

Volta a volta che si perdono di vista le polarità entro cui Jung ha concepito il processo di Individuazione se ne può fare — ad esempio— una successione di stati di sviluppo fondati naturalisticamente sulla necessità, oppure un incondizionato ampliamento degli aspetti individuali dell'Io. Nell'uno e nell'altro caso si smarrisce la complessità della tesi centrale di Jung: essere contemporaneamente l'individuazione un processo di differenziazione e di integrazione, di riscatto dal collettivo (sia conscio

che inconscio) e di stabilimento di un rapporto dia-logico con lo stesso.

Differenziazione e integrazione rappresentano qui gli opposti correlati entro cui è possibile pensare un processo altrimenti impensabile. Al di fuori di questa coppia di opposti, o l'individuazione si risolve in sviluppo naturalistico che ha per meta una astratta normalità, o si risolve in ricerca esasperata e dispersiva dell'individualità.

Qualora si tenda a isolare il momento dinamico dell'integrazione, il processo di individuazione rischia di confondersi con uno sviluppo naturalistico; qualora, al contrario, si tenda a isolare il momento della differenziazione, il processo di individuazione rischia di risolversi nell'ineffabilità dell'individuo.

Ma per Jung l'individuo è il «punto» in cui la struttura collettiva si innesta nella storia, in cui la ripetizione si congiunge con il nuovo. In tal senso il fine dell'individuazione esprime anche il superamento della contraddizione in cui inevitabilmente si dibatte il pensiero quando, si scontra con la problematica della storia: la presenza delle forme ripetitive e l'incontestabilità del nuovo, le «strutture» della natura umana e il concreto processo realizzatore della storia.

Il processo di individuazione è il mezzo con cui le forme ripetitive che definiscono l'uomo nella sua specificità si assoggettano al processo liberatore, o meglio, il mezzo con cui le strutture divengono la materia indispensabile di un processo che le travalica.

9) Due momenti del pensiero di Jung chiariscono con particolare vigore il suo modo di afferrare la vita psichica negli opposti correlati della struttura e del processo, della costante e dell'imprevedibile, della forma e della storia. Essi sono la dottrina del simbolo e il concetto di Selbst.

Con la dottrina del simbolo Jung individua fin dal 1912 (13). e con più chiarezza nel 1921 (14) nell'attività produttrice di simboli dell'inconscio il motore stesso della vita psichica. Non dunque le determi-

(13) C. G. Jung, Wandlungen und Symbole der Libido, Deuticke. Leipzig, Vienna 1912.

Il simbolo non è « quello che rivela » dell'inconscio in quanto struttura celata della vita psichica, perché essa è, bensì, in quanto elemento, l'accessibilità che entra in relazione con l'istinto dell'essere stesso. Se la manifestazione del simbolo è solo una funzione operativa, al dato temporale è la storia della coscienza, e non l'istinto, che è la complessità del organismo psichico (intemporalità e storicità) alla immobile presenza della struttura.

Esistono indubbiamente anche per Jung pseudo-simboli il cui significato è la struttura celata e il cui significato è la struttura nella sua imperiosa nudità. Ma tali simboli non possono costituirsi a operatori del divenire psichico perché appunto, con loro, ciò che si rivela è la mera intemporalità della matrice istintuale o archetipica. Il vero simbolo è « progetto », ed è relativo non al già-dato, ma al non-ancora.

Il simbolo è l'operatore di una trasformazione il cui luogo è l'inconscio come processo. In quanto tale il simbolo non « rivela » ma schiude possibilità di trasformazioni. È il portatore del progetto del non-ancora-vissuto.

Non con questo che il simbolo non abbia concrete radici nella struttura. Al contrario, esso riguarda, nel suo costituirsi, proprio la struttura in quanto base originaria senza la quale l'uomo non si definirebbe come tale. Ma non si limita a indicarla o a rivelarla:

Il suo compito è quello di congiungere la struttura al processo. Se il simbolo è sintesi esso è sintesi proprio di questi opposti inconciliabili al lume del razionalismo. Struttura e processo, inalienabilità delle forme originarie e storicità dell'individuo vengono assunti dal simbolo in un'unità sintetica che

(14) C. G. Jung, Tipi Psicologici» (Trad. It. Opere, 6.

non può non costituire scandalo per la ragione scientifica. Ma proprio qui la metodologia della correlazione produce in Jung i suoi frutti più generosi: ove il simbolo è concepito come compresenza e implicazione di struttura e di processo e ove alla operatività del simbolo è consegnata (come l'empiria più spregiudicata incessantemente dimostra) la autentica natura della vita psichica, allora il simbolo cessa di essere il mero espediente di disvelamento della struttura celata, oppure, al contrario, un sottile meccanismo per occultarla proprio nel momento del suo svelarsi. Esso diventa il mezzo con cui l'uomo, pur determinato dalla struttura, si apre alla sua concreta storicità, progetta se stesso come radicale novità, come concreto non-ancora.

I dati empirici relativi al simbolo si collocano per Jung in due serie infinite e convergenti: nell'una sono raccolti gli elementi che provengono dalla struttura. nell'altra sono raccolti gli elementi che provengono dalla creazione del nuovo e dal progetto del non-ancora. Nessuna delle due serie costituisce di per sé il simbolo, solo la loro convergenza lo evoca. Come il matematico che tenta di definire il numero reale non può non ricorrere alla compresenza di serie numeriche razionali che si approssimano infinitamente all'ente cercato senza mai raggiungerlo. così lo psicologo non può non definire il simbolo se non con la convergenza delle serie di opposti correlati.

La distinzione che Jung pone tra simbolo vivo e simbolo morto (15). tra simbolo ancora capace di operare trasformazioni e simbolo che si è degradato a mero segno, è riconducibile, ad un attento esame, al mantenimento o alla scissione della polarità di struttura e di processo. Il simbolo morto è il simbolo che ha perso la propria capacità di operare processi, di anticipare il futuro sotto forma di progetto, di collegarsi al non-ancora. Il simbolo morto non opera, si limita a significare. Il suo significato è una struttura avulsa dal processo, non importa che si tratti della forma nascosta dell'istintività negata o di un archetipo colto nella sua fissità soprastorica. Il

(15) C. G. Jung. Tipi Psicologici (Trad. it), Opere, 6, p. 484 e sg.

simbolo morto è tale perché riconduco l'uomo alla immobilità della struttura o, se si vuole, alla morte come ripetizione.

I dati empirici che l'osservatore raccoglie attorno al simbolo morto non si dispongono più in serie opposte e convergenti, ma in un'unica serie di significati il cui ultimo termine è una struttura avulsa dalla storia. Il simbolo morto esprime il già-dato ed esclude il non-ancora, come una fede svuotata di ogni vitalità inchioda l'uomo al passato e gli preclude ogni via al futuro.

Al contrario, il simbolo vivo spinge l'individuo che lo produce (o il gruppo umano che lo esprime — ad esempio— sotto forma di una nuova concezione artistica, religiosa o etico-politica) verso la sua propria storia, configurando il non-ancora che gli compete.

Il simbolo vivo è l'espressione più ricca e immediata della possibilità fondamentale di un individuo o di un gruppo, se per possibilità fondamentale intendiamo quella che apre e rende possibile ogni altra possibilità autentica, ogni scelta che da essa procede. Come tale, il simbolo non può prescindere dalla struttura poiché la possibilità che fonda l'autenticità delle scelte che da essa procedono deve essere innanzitutto ricognizione e accertamento del limite necessario ad ogni esistenza. Ma tale limite è assunto come condizione e non come prigionia. Mediante il simbolo vivo l'uomo non «ricade» sulla struttura come in un limite naturale e invalicabile, assume la struttura come condizione della sua storia.

10) L'altro tema del pensiero junghiano in cui il metodo della correlazione sembra dare frutti straordinariamente ricchi è anche il punto più controverso e insidioso delle ipotesi di Jung sulla natura della psiche, la concezione del Selbst.

Se ci accostiamo a questa realtà ordinando i dati empirici che vi si riferiscono con una metodologia naturalistica, noi giungiamo ben presto ad una serie di aporie irrisolvibili: il Selbst è centro e totalità

(16) M. Trevi-E. D'Agostino. Struttura e tensione dialettica: note sulla concezione del Selbst nella psicologia dell'individuazione. Clinica Psichiatrica, 1968.

della psiche, è archetipo e forma individuale, matrice e termine, natura e processo. Esso pare opporsi all'lo e nello stesso tempo includerlo nella sua complessa unità. Da questo punto di vista nessuna descrizione topografica dell'apparato psichico è consentita, ogni eventuale «topica» s'infrange contro l'ambiguità fondamentale del Selbst. (16). Ma se, al contrario, noi ordiniamo i dati empirici relativi al Selbst con il metodo della correlazione, allora tutte le opposizioni sopraccennate, lungi dallo apparire contraddizioni irrisolvibili, si costituiscono in opposti correlati entro i quali e solo mediante i quali è concepibile l'istanza psichica del Selbst. La serie costituita da «centro», «archetipo», «matrice», «natura», ecc. si oppone correlativamente alla serie costituita da «totalità», «forma individuale », «termine», «processo», ecc. Esse convergono verso quell'unità complessa che è appunto il Selbst. Ci si accorge allora che il Selbst non è che la stessa totalità della psiche considerata sotto la doppia prospettiva della struttura e del processo, della forma inalienabile e dell'evento irripetibile.

Da questo punto di vista il Selbst diventa allora la ipotesi indispensabile di una psicologia che voglia considerare l'uomo sia sul fondamento delle costanti che delimitano la sua specificità sia sul fondamento della storia; sia sul fondamento delle forme inalienabili sia sul fondamento della creazione del nuovo. Perduta di vista questa unità paradossale ma anche estremamente reale, o si ricade nella contemplazione delle strutture intemporalmente o la psicologia come scienza dell'uomo rischia di risolversi in empirismo relativistico, nella interminabile descrittiva dell'evento.

Con il Selbst (o meglio, con questa ipotesi indispensabile sulla natura della psiche) l'inconscio non ripete più incessantemente i propri schemi, talché ogni significativo del linguaggio psichico rimandi inevitabilmente al significato del modello originario, in un martellamento che non lascia adito alla storia e al nuovo. Con il Selbst il modello intemporale è congiunto all'individuo nella sua storicità inconfon-

dibile: la coppia di opposti correlati costituita dall'archetipo e dalla forma individuale, entrambi definenti il Selbst, sottopongono bensì l'interprete ad una altissima tensione mentale, perché impongono, nella loro compresenza, la completa rinuncia ad ogni immagine, ma mantengono la concreta realtà della psiche, nel suo duplice versante della struttura e del processo.

11) Vorremmo ora tentare di riassumere e di concludere quanto finora si è detto. Il messaggio di Jung ci appare sempre più — man mano che gli anni ci separano dal suo primo proporsi — come qualcosa che va continuamente riscoperto e approfondito, superando l'ostacolo della sua oscurità e della sua apparente contraddizione. È probabile che — accostandoci a lui — noi non si debba mai dimenticare la sua proposta fondamentale che è quella di fondare una psicologia al di fuori dell'ambito delle scienze della natura, una psicologia dell'individuo e del suo costituirsi in quanto tale. Di fronte a questo intento noi dobbiamo distinguere gli inevitabili ed autentici ritorni al naturalismo da quelli che ci appaiono tali senza tuttavia esserlo. La dottrina degli archetipi, o se vogliamo, delle strutture costanti e inalienabili entro cui si articola il comportamento dell'uomo, può apparirci come una inavvertita e pericolosa ricaduta all'indietro, nell'ambito di una psicologia intesa come scienza della natura. A ben osservare, la struttura inalienabile proposta da Jung deve essere invece assunta nell'ambito del principio di correlazione con cui egli tenta — proprio contro ogni metodologia delle scienze della natura — di definire l'uomo e il suo divenire. Nel far ciò Jung risponde in anticipo ad uno dei più inquietanti interrogativi del nostro tempo, quello che concerne l'impossibilità di conciliare il modello con la storia, la struttura con il processo.

La concezione junghiana dell'inconscio — entro i limiti in cui o libera da surrettizi presupposti naturalistici ed entro i limiti in cui si attiene al principio metodologico della correlazione — contempla una vi-

sione dell'uomo articolantesi tra forma ed evento, matrici universali e storiche e individualità irripetibile, infine tra struttura e processo. L'inconscio junghiano è tanto il luogo degli archetipi quanto il luogo dell'individuazione, tanto il luogo delle forme senza le quali il discorso sull'uomo è impossibile quanto il luogo della creazione del nuovo e dell'apporto originale.

Dal punto di vista del pensiero junghiano — che tocca qui senza meno uno dei suoi punti di più sconcertante profondità — la contrapposizione irrisolvibile di struttura e di processo è il frutto del naturalismo, mai del tutto superato nelle scienze dell'uomo, è il frutto di una «colpa originaria» dell'occidente.

Non sappiamo ancora quanto e come il messaggio di Jung potrà essere ascoltato. Sappiamo che egli ha accettato la solitudine e il rifiuto come prezzo del riscatto da quella colpa.