

# Simbolo, progetto. utopia

*Mario Trevi, Roma*

« Ogni fenomeno psicologico è un simbolo, se si suppone che esso affermi o significhi anche qualcosa di più e di diverso che per il momento si sottrae alla nostra conoscenza».

C. G. Jung: TIPI PSICOLOGICI

« Apparirà allora che il mondo possiede da lungo tempo il sogno di una cosa, di cui deve possedere soltanto la coscienza per possederla realmente ».

K. Marx: LETTERE A RUGE

E' in generale assai improbabile che si possa ricavare una teoria dell'agire sociale dalle ipotesi di uno psicologo. La sociologia resta per sua natura una scienza infinitamente più complessa e infinitamente più semplice della psicologia. Più complessa per l'enormità dei fattori che devono essere presi in considerazione nel delineare un'ipotesi efficace della natura dell'azione sociale; più semplice per le astrazioni che il sociologo può permettersi circa la natura ultima dell'operare individuale. Non si nega una fecondazione reciproca tra le due scienze, né che il sociologo debba partire da una sua ipotesi — ancorché rozza o astratta — della psiche indivi-

duale; come, al contrario, che lo psicologo debba considerare una sua visione schematica della società se non altro come sfondo necessario del comportamento dell'individuo. Ma la storia delle due scienze non ci ha mostrato finora che scarsi tentativi di accostamento e di sintesi, oltre che un generoso ma ancora utopistico appello alla convergenza. Ancor più improbabile sarebbe il tentativo di ricavare una sistematica ipotesi sociologica dalla ricerca di uno psicologo come Jung. Un'ipotesi sociologica coerente è forse possibile costruirla laddove lo psicologo tende a riportare la ricchezza dell'operare individuale a un unico fattore fondamentale, a un unico nucleo di motivazione, perché in tal modo egli offre al sociologo un'astrazione utile per la sua costruzione complessa, nella quale anche l'individuo e la sua motivazione fondamentale dovrà pur trovar posto.

Ma laddove lo psicologo si è assunto il ruolo — sgradevole e rischioso — di contestare sistematicamente la riducibilità delle motivazioni dell'operare individuale ad un unico fattore fondamentale, laddove anzi egli si propone di additare l'infinità (e l'esplorabilità tuttora modesta) delle motivazioni di quell'operare, allora la stessa dovizia della sua proposta è ovviamente respinta dal sociologo che non può non temere la moltiplicazione innumerevole delle ipotesi ed è portato di conseguenza a rifiutare come inutilizzabile quella sfuggente ricchezza.

Due caratteristiche occorrerà infatti tener presenti circa il ruolo di Jung nel suo tempo e nella storia della psicologia moderna. Innanzitutto il suo relativismo: non sarà mai a sufficienza ripetuto che per Jung non esiste una psicologia come scienza, ma esiste — nella sua dignità effimera e grandiosa — la « psicologia » del singolo psicologo. Quando il dato osservabile si sposta dalla natura oggettiva alla stessa psiche che indaga quando la psiche prende se stessa come oggetto della sua indagine, ogni pretesa di universalità scompare: la psicologia come scienza universale non è che la proiezione della « psicologia » del ricercatore. Al posto di una psi-

cologia come scienza subentrano le costruzioni psicologiche che riflettono il particolare mondo psichico del ricercatore.

Questo relativismo che de-assolutizza ogni proposta psicologica è naturalmente a sua volta soggetto a una relativizzazione: quella dovuta alla sua necessaria storicizzazione. Esso non si spiegherebbe se non prendendo in causa le correnti pragmatistiche e irrazionalistiche della filosofia del principio del secolo e il convenzionalismo epistemologico della stessa epoca. Ma quali che siano le sue radici storiche, tale relativismo psicologico svolge una precisa funzione, quella di riportare l'indagine psicologica ad una maggiore umiltà, quella di rivolgere contro la stessa indagine psicologica la sua stessa arma: l'analisi delle componenti inconsapevoli del pensare scientifico. Certo, anche Jung cercherà di trarsi fuori dalle sabbie mobili di un relativismo che de-assolutizza ogni ipotesi: lo farà con la teoria dei tipi e con la teoria degli archetipi; ma entrambe le vie di uscita resteranno nella sua indagine nulla di più che un tentativo di « afferrare insieme », « comprendere » la molteplicità inevitabile delle psicologie. Secondariamente Jung assume deliberatamente un ruolo particolare nella storia del pensiero psicologico, quella del « ricercatore di confine » che ha il compito di richiamare continuamente l'attenzione sulla vastità dell'inesplorato estendentesi oltre il troppo breve cerchio di verità più o meno accertate. Nulla di più sgradevole di questo ruolo nella storia delle scienze. Chi lo assume si espone di necessità ad una emarginazione difensiva. L'organizzazione scientifica — come ogni altra organizzazione sociale — non tollera chi non si assoggetta almeno parzialmente alla sua verità costituita: tanto meno tollera chi addita continuamente la ricchezza dell'inesplorato. La resistenza millenaria all'ipotesi eliocentrica ha le sue radici profonde nella paura dell'ignoto.

Se s'è insistito su queste due caratteristiche del pensiero junghiano (il relativismo e la « testimonian-

za di confine») o stato proprio per limitare ogni pretesa di ricavare da Jung una qualche precisa ipotesi sociologica. Anche il settore più promettente e centrale della sua ricerca, la teoria dell'individuazione, non può pretendere di costituirsi come nucleo di una teoria dell'agire sociale. L'individuazione, come teoria e come prassi della differenziazione, può solo costituirsi come premessa per una ricerca sull'autenticità dell'azione. Il costituirsi del sociale resta al di là di essa. Si potrà dire che la società è « deforme » (la parola è di Jung) a seconda che l'individuo non riuscirà o riuscirà a costituirsi tale, a differenziarsi dal collettivo e ad assumere su di sé la propria responsabilità, ma sarebbe ingenuo fare della teoria dell'individuazione la base per una valida ipotesi sociologica. L'individuazione rimane una teoria del singolo e del suo costituirsi tale: una premessa indispensabile al significato e al valore dell'azione sociale, ma non ancora una dottrina della azione sociale stessa.

Ove si vogliano cogliere le autentiche implicazioni sociali della speculazione di Jung non converrà inseguire il debole fantasma del sociale che — Inevitabilmente presente nella sua pagina — non è mai direttamente afferrabile se non come correlato dialettico dell'individuale, ma converrà invece scendere nel vivo della sua concezione antropologica. In quell'antropologia filosofica che egli presuppone (e dimostra) come sostrato inevitabile di ogni ipotesi psicologica.

L'unica vera critica di Jung a Freud — l'unica critica che si approfondisce nel tempo e che si dimostra fruttuosa per una prospettiva storicistica della psicanalisi — è quella basata sull'inconsapevolezza di Freud circa l'antropologia filosofica che la sua dottrina inevitabilmente presuppone. E non si tratta — si badi — di una critica ad una particolare antropologia, valida quanto qualsiasi altra, ma della critica relativa al fatto di non avere assunto deliberatamente questa antropologia: punto di partenza tra punti di partenza, ipotesi di base tra altre ipotesi di base.

Non ha importanza delineare in questa sede il presupposto antropologico che Jung rimprovera a Freud di non aver deliberatamente assunto come spinta originaria (e come limite) della propria teoria: in realtà sarebbe difficile circoscrivere questa antropologia cui sembrano concorrere tanto il materialismo metafisico e il pessimismo hobbesiano quanto la tradizione empirista e lo scientismo positivista. Quel che qui si vuole riproporre è il valore dell'assunto junghiano circa l'imprescindibilità di un presupposto antropologico ad ogni possibile teoria psicologica.

Da questo punto di vista si comprende la posizione di Jung nei confronti della teoria freudiana: questa è incontestabile perché incontestabile è il fenomeno della rimozione che ne è il perno assoluto; nello stesso tempo è limitata, perché configurare l'uomo come animale che reprime le pulsioni e ne rimuove i rappresentanti significa scegliere inconsapevolmente un'ipotesi antropologica tra le altre, ancorché la tradizione filosofica di questa antropologia sia tra le più vetuste e venerabili.

Da questo punto di vista si configura con più precisione anche il ruolo assunto da Jung nei confronti della psicanalisi: appunto quello che s'è detto del «testimone di confine», vale a dire il ruolo di chi richiama continuamente l'attenzione sullo sconfinato e inesplorato orizzonte dello psichico che si stende al di là del cerchio luminoso rappresentato dalla teoria della rimozione.

Comprenderemmo tuttavia assai poco di Jung e della sua antropologia (consapevolmente assunta) se non affrontassimo il punto nodale che congiunge la ricerca psicologica con quella stessa antropologia. Tale punto nodale è incontestabilmente la teoria del simbolo.

In genere la teoria junghiana del simbolo (che assume la sua prima formulazione completa in quell'angoloso trattato « in nuce » costituito dalle « Definizioni » poste in calce ai « Tipi psicologici ») viene riportata e incentrata sulla ormai famosa contrappo-

sizione di segno e simbolo. Mero segno è il simbolo psicanalitico che si limita a sostituire (sia pure indicandolo ambigualmente) un significato nascosto in quanto rimosso. Il simbolo autentico non si sostituisce ad alcunché, è vivente realtà psichica che stringe in un'unità il conscio e l'inconscio, il noto e l'ignoto, in una dimensione operativa più che cognitiva. pratica più che teoretica. Il simbolo non indica alcunché: al contrario, permette un'operazione trasformatrice, quanto meno la prepara e l'anticipa. La storia del simbolo come prodotto tipicamente umano indubbiamente permette la contrapposizione junghiana di segno e di simbolo, di mero processo semiotico e di autentico processo simbolico. Ma configurata in questi termini, la teoria junghiana del simbolo rischia di perdere la sua profonda pregnanza: essa assegna al vocabolo « simbolo » un valore elettivo, deliberatamente scelto, che per contrapposizione riduce e impoverisce semanticamente ogni altro processo simbolico riscontrabile nell'operare umano. Non solo: essa trascura di approfondire il valore dinamico del simbolo psicanalitico. Infine non evidenzia lo stretto collegamento esistente tra il simbolismo psicanalitico e il presupposto antropologico dell'intera teoria.

Converrà rifarci pertanto proprio al valore dinamico del simbolismo freudiano nella speranza sia di cogliere appieno il significato e il limite di quest'ultimo sia di comprendere meglio anche il valore dinamico del simbolo junghiano.

Messo da parte il senso ristretto del simbolismo nella teoria di Freud, vale a dire il campo delimitato (e tuttavia problematico) dei cosiddetti « simboli fissi » il cui numero è straordinariamente grande rispetto alla ristrettezza del simboleggiato (nascita, morte, padre, madre, sesso, organi genitali e poco più), occorre riconoscere che la nozione di simbolo ha finito per acquistare in psicanalisi un valore straordinariamente vasto e dominante. E' simbolico tutto ciò che è sostitutivo del rappresentante pulsionale rimosso; ma poiché la stessa vita psichica s'incentra nel meccanismo della rimozione e del ritorno del

rimosso, simbolica è gran parte se non l'intera gamma dei prodotti psichici risultanti dal complesso dinamismo della pulsione che turba il precario equilibrio della psiche, della rimozione che confina nell'inconscio i rappresentanti della pulsione e infine del ritorno del rimosso che— implicando un mascheramento dei rappresentanti stessi — li rende accettabili alla coscienza.

Da questo punto di vista il simbolo freudiano è l'ultimo prodotto di un complesso processo omeostatico in cui l'equilibrio turbato dalla pulsione insorgente è recuperato (a parte il parziale scarico della pulsione stessa) mediante il mascheramento dei rappresentanti una volta rimossi e ora ri-ammessi alla coscienza. Ecco perché questa specie di simbolo può a ragione chiamarsi « sinizetico » (da synizànein = tornare allo stato di prima): esso infatti, nel suo costituirsi, permette il ricupero di un equilibrio mediante la parziale ri-ammissione del rappresentante pulsionale rimosso. Il simbolo - come tale — è un mascheramento che permette il ritorno del rimosso: esso rivela e occultata nello stesso tempo. Abile compromesso tra la prepotenza dell'energia pulsionale e le difese dell'Io, il simbolo ristabilisce un equilibrio il cui turbamento sarebbe insopportabile e distruttivo.

Se arte, religione, filosofia — alla stessa stregua del sogno e del sintomo — appartengono all'universo del simbolo, arte, religione e filosofia sono abili compromessi atti a ristabilire un equilibrio turbato:

esse veicolano e occultano nello stesso tempo, presentificano e nascondono. L'universo simbolico dell'uomo. l'universo di Cassirer, diviene sotto questo profilo uno sterminato campo di sottili compromes-^ si: la posta in gioco è la conservazione di un equilibrio omeostatico senza del quale la stessa esistenza dell'uomo (l'animate «rimovente») diverrebbe paurosamente precaria.

Se la rimozione è una lacerazione necessaria nell'ambito dello psichico, il simbolo o l'espedito della sutura; se la pulsione costringe l'Io a rimuoverne i rappresentanti, il simbolo permette all'Io di acco-

glierli trasformati, abilmente mascherati o contraffatti. Il simbolo è — infine — il risultato di un ricupero dell'omeostasi turbata: esso mantiene un equilibrio, non tende mai a superarlo.

Quale che fosse la paradossale (e commovente) debolezza di Freud per uno degli universi simbolici dell'uomo, quello dell'arte, è indubbia la sua diffidenza per gli altri: religione e filosofia sono meri espedienti di equilibrio per una coscienza che non sa sopportare la verità. Religione e filosofia sono equivalenti dei sintomi e dei sogni: la verità è al di là di esse e solo l'analisi può smascherarla. Da buon positivista Freud non poteva neppure sospettare che anche la storia e la scienza sono universi simbolici. abili mascheramenti della nuda verità delle pulsioni. L'antropologia della repressione non ammette eccezioni se vuoi essere coerente a se stessa: non v'è prodotto simbolico della civiltà che non possa essere riportato ad un abile mascheramento delle pulsioni rifiutate.

Il rigore e la grandiosità di questa concezione sono tanto innegabili quanto tragico e pessimistico ne è lo sfondo: il punto di approdo di una tale antropologia non può non essere che il « Disagio della civiltà », forse il più alto e il più terribile « contemptus mundi » della nostra epoca.

All'esatto confine di questa concezione, sollecitato da una cultura personale che travalica da ogni parte la tradizione occidentale, Jung non la confuta: si limita a circoscriverla. La rimozione è innegabile ma non o l'unico perno della vita psichica e Punica causa della civiltà. La psiche contiene più dinamismi di quanti possiamo sospettare, il simbolo non o solo un mascheramento e l'inconscio non o soltanto il deposito del rimosso.

Accanto a un inconscio «desiderante» (che proprio per questo si scontra con i meccanismi di difesa dell'io) Jung postula un inconscio «progettante» che trova bensì nell'io un ostacolo ma solo nella misura in cui la logica dell'io, ancorata all'esame della realtà effettuale, non può non respingere o in qualche



modo osteggiare una progettualità che spezza continuamente i limiti di quella stessa realtà.

Lungi dall'essere mero espediente di ristabilimento di un equilibrio turbato, il simbolo junghiano altera continuamente l'equilibrio raggiunto, aprendo nuove possibilità di sintesi, progettando un futuro che l'Io può misconoscere, rifiutare o finanche temere ma che è la ragione stessa della conservazione della personalità e della sua dinamica.

Per molte ragioni noi possiamo definire questo tipo di simbolo (l'unico vero simbolo per Jung) come simbolo «probletico» (probleticòs, da pro-bàllo = progettare, probolè = progetto): solo sottolineandone l'aspetto di anticipazione, prefigurazione, progetto se ne chiarisce la funzione sia nella vita psichica dell'individuo che in quella della civiltà.

Se il simbolo sinizetico ristabilisce un equilibrio già turbato dalla pulsione, il simbolo probletico incrina l'equilibrio raggiunto, creando quella tensione, quel « dislivello energetico » su cui il primo Jung tanto insisteva come causa profonda del divenire della personalità.

Se il simbolo sinizetico è rivolto al passato che occorre in parte mascherare perché l'Io lo sopporti, il simbolo probletico è rivolto al futuro che occorre dischiudere perché la pesante inerzia dell'Io possa accettarlo.

Entrambi i simboli rivelano ed occultano, ma l'occultamento messo in atto dal simbolo sinizetico deve intendersi come una concessione fatta al presente perché questo è incapace di contenere appieno il passato, mentre l'occultamento operato dal simbolo probletico è una concessione fatta al presente perché questo è incapace di sostenere l'urto del futuro. Ne il simbolo sinizetico può escludere il simbolo probletico, ne questo può negare il primo. Solo la concezione dell'inconscio deve essere allargata. Da questo punto di vista il messaggio di Jung o un messaggio di modestia: vi sono più cose nell'inconscio di quanto la nostra scienza precaria e la nostra esperienza troppo recente possano rivelarci. Ma da questo punto di vista s'intende anche l'as-

sunto di Ernst Bloch: « nell'inconscio di Freud non v'è nulla di nuovo » e la sua denuncia circa l'impossibilità che da questo inconscio possa sorgere un futuro liberatore e trasformatore, il futuro utopico che permette la storia come autentico avvento del nuovo. E Bloch — nel suo caotico e balenante profetismo — sembra avere ragione: se il simbolo è un mero espediente omeostatico, dal simbolo non può nascere nulla di nuovo. La sconfinata vita simbolica dell'umanità è un espediente di immobilismo; l'umanità si autoinganna pur di mantenere il suo precario e sconsolato equilibrio, la cui unica alternativa è un'inconsapevole autodistruzione.

Se il simbolo o un mascheramento del desiderio e il desiderio il rappresentante dell'immobile vita istintiva, non è in questo simbolo che si annida la dinamica trasformatrice dell'umanità, i germi della liberazione futura. Solo dal simbolo come progetto possono scaturire i semi dell'utopia liberatrice, perché solo in tal modo il simbolo contiene, sia pure oscuramente, il futuro.

La progressiva presa di coscienza di questo oscuro progetto è la vera storia dell'individuo e della civiltà. Quando l'operazione della presa di coscienza del futuro implicito nel simbolo è compiuta allora il simbolo cessa la sua funzione: diventa un simbolo morto e altri simboli vivi prendono il suo posto. « Un simbolo è vivo soltanto finché è pregno di significato; ma quando ha dato alla luce il suo significato, quando cioè è stata trovata quell'espressione che formula la cosa ricercata, attesa o presentita ancor meglio del simbolo in uso fino a quel momento, allora il simbolo muore ».

L'oscura e folgorante frase di una lettera del giovane Marx a Ruge: « apparirà allora che il mondo possiede da molto tempo il sogno di una cosa, di cui deve possedere soltanto la conoscenza per possederla realmente » sembra alludere alla stessa dinamica e presuppone comunque un'attività progettuale della psiche cui solo la nozione d'inconscio può fare difetto.

Certo l'ipotesi di un inconscio « progettante » o destinata—e a ragione—a scandalizzare chi all'inconscio ha consegnato il mero ruolo di sorgente delle pulsioni e di deposito dei loro rappresentanti rimossi. Un inconscio matrice del futuro sotto forma di progetti possibili è un'ipotesi scomoda e perturbatrice: complica la concezione classica dell'umano fondata su di un sostrato meramente « desiderante » e ne disturba gravemente il postulato antropologico di base. È vero: all'urto tra desiderio e realtà, tra impulso che tende a soddisfare se stesso e società che lo limita, lo reprime o, nel migliore dei casi, lo veicola secondo i suoi fini, occorre aggiungere l'incomoda ipotesi di un altro urto, quello tra progetto e realtà, tra fondazione di un universo possibile e chiusa fatticità del reale.

Quando Jung postula una funzione compensatrice dell'inconscio (e una funzione sintetica del simbolo) sembra tener conto di un'esperienza innegabile: la realtà non solo limita l'estrinsecazione della pulsionalità dell'uomo ma o anche in continuo disaccordo con i gradi di sviluppo della personalità via via maturantesi. L'io non deve soltanto controllare le pulsioni in accordo con quanto imposto dalla realtà, ma deve sopravvivere al divario lacerante tra l'urgere di una continua trasformazione inferiore e la morsa immobilizzante che la realtà sociale gli oppone,

Se nel controllo delle pulsioni e nell'imbrigliamento « simbolico » (« semiotico » direbbe Jung) dei loro rappresentanti la psiche svolge una funzione omeostatica atta a mantenere l'io nella sua funzionalità, nel continuo e insorgente divario tra personalità in trasformazione e realtà opponentesi, l'inconscio ha il compito di rompere un equilibrio che porterebbe alla mortificazione della personalità stessa e di prospettare una « possibilità » che la coscienza non potrebbe concepire. Il « progetto » Inconscio, il simbolo problematico, è la risposta a una pericolosa immobilizzazione che la realtà tende a operare sulla personalità individuale. La posta in gioco di questo dinamismo è il riscatto dell'adeguamento al col-

lettivo e la conservazione della funzione autoplastica della personalità.

in questa concezione l'inconscio non svolge solo una funzione omeostatica atta a riconciliare la pulsione insorgente con le esigenze della realtà» ma svolge anche una funzione di risposta alla sfida immobilizzante della realtà. Per questo il simbolo proiettivo non « rappresenta » propriamente alcunché:

la sua funzione o quella di «aprire» una possibilità di sopravvivenza alla personalità minacciata, o meglio, di mantenere aperto il suo possibile sviluppo. In questo modo si chiariscono i due diversi dinamismi anche da un altro punto di vista: il dinamismo omeostatico del simbolo sinizetico è fondato sulla necessità e appartiene di diritto al cosmo della natura; il dinamismo fondato sul simbolo proiettivo o fondato sulla possibilità (la « possibilità oggettiva » dei filosofi, opposta a necessità) e si sottrae perciò stesso ad ogni concezione naturalistica. L'abuso che Jung fa talvolta del termine aristotelico « entelechia » (così caro peraltro anche a Bloch) non deve ingannare: il divenire della personalità o sollecitato bensì anche dal dato originario della individualità psichica ma la possibilità implicita in quel divenire non può ridursi a « potenzialità », mera preformazione di ciò che necessariamente sarà, perché in tal modo sarebbe tolta di mezzo anche la dialettica (imprevedibile e concreta) tra individuo e ambiente e i sottosistemi dialettici tra individuale e collettivo e tra lo e inconscio.

Se il simbolo sinizetico opera secondo un dinamismo naturale, il simbolo proiettivo opera secondo un dinamismo dialettico di cui la concreta possibilità e il rischio sono i correlati. L'io non si pone di fronte al simbolo proiettivo come di fronte a un dato naturale (un simile incontro è proprio del simbolo sinizetico perché il travestimento del rappresentante della pulsione resta di necessità un fatto naturale), ma secondo un approccio «possibile»; il progetto proposto non è accolto di necessità, « può » essere accolto, e il rischio del rifiuto o il rischio legittimo che fonda resistenza autentica.

Siamo forse ora in grado di cogliere il contributo (indiretto ma non per questo meno reale) che la dottrina junghiana del simbolo fornisce alla problematica del sociale. Passando dal simbolo sinizetico al simbolo probletico anche la visione possibile dell'umanità cambia: da statica diviene dinamica, da ancorata al passato a causa di un originario disastro (l'uccisione del padre) diviene protesa sul futuro alla ricerca di un definitivo possesso di se stessa. All'immobilistico — anche se precario — equilibrio tra l'Io e le pulsioni si sostituisce la tensione prodotta dallo squilibrio tra realtà effettuale e progetto, tra un Io controllore e guardiano di una realtà inalterabile e un Io sollecitato dall'inconscio a travalicare quella stessa realtà.

Col simbolo probletico la psiche infrange di continuo un'omeostasi che comporta un adattamento mortificante e si impegna a perseguire l'affermazione di un universo utopico. Nel far questo l'individuo sceglie di vivere come soggetto capace di una trasformazione concreta di sé e dell'ambiente in cui viene a trovarsi ad operare, si afferma come possibilità di apertura sul non-ancora, come possibilità di progettare un futuro autentico, come anticipazione reale e proposta del nuovo.

Questa anticipazione non è vuota possibilità (pura non-contraddittorietà astratta) perché è fondata su una concreta materia: il vissuto reale dell'individuo, i suoi dati originari e irriducibili, la dialettica dei suoi farsi, la sofferenza concreta del suo scontro con il reale (fame, sesso, aggressività; umiliazione e violenza da parte della società, alienazione nel lavoro; seduzione del collettivo, mortificazione negli stereotipi conservatori). Di questa materia concreta si nutre il progetto implicito nel simbolo e perciò stesso il simbolo non è mai evasione, ma autentica aderenza al reale, accettazione del reale come condizione, anche se condizione da travalicare. Il simbolo è l'unica via di riscatto dell'individuo dalla mortificante pressione dell'adattamento; o meglio, è l'unica via che prepara l'autentico riscatto. Ma il simbolo, anche se prodotto dall'inconscio in-

individuale, si propone ad una moltitudine di individui che trovano in lui la stessa forza di progetto e di utopia di chi lo ha originariamente prodotto. E per questa via che il simbolo Individuale del poeta o del profeta diventa utopia liberatrice della massa. E sia ancora una volta chiaro che qui si dà a « utopia » il significato di Bloch (di quello stesso Bloch che avendo troppo superficialmente letto Jung troppo facilmente lo condanna come reazionario): quella particolare funzione della psiche in cui si compie l'attivazione del non-ancora-conscio. in cui avviene quell'incontro tra il non-ancora e il già oggettivamente presente che permette la dialettica dello sviluppo del mondo. Jung aveva chiamato questa dimensione dello psichico la « funzione trascendente ».

Certo, a questo punto tocchiamo il terreno più oscuro e tuttavia più centrale della simbolica di Jung:

in che modo può il simbolo problematico, elaborato dalla psiche individuale come risposta alla sfida annihilatrice della realtà, divenire simbolo collettivo? Come può l'utopia personale diventare l'utopia di un gruppo? La sociologia si è travagliata attorno a questo problema tanto quanto la psicologia. Il ricorso all'uniformità della struttura psichica soddisfa fino a un certo punto la questione e la presenza di una personalità « carismatica » non è mai la condizione necessaria per la veicolazione universale di un simbolo vivo. Sappiamo che esistono condizioni universali della formazione del simbolo:

anche chi rifiuta come pericolosa l'ipotesi di un inconscio collettivo è costretto a parlare di archetipi (Bloch). Sappiamo che la materia originaria offerta al simbolo (la concreta sofferenza, la concreta lotta per sopravvivere come personalità autentica) ha una rispondenza universale perché universali sono le forze alienanti di una società che vuole ad ogni costo conservarsi immutata.

Intravediamo ancora oscuramente che il linguaggio simbolico individuale deve e può proporsi come discorso intersoggettivo, in taluni casi assurgere a simbolo universale. Dietro di noi abbiamo esem-

pi di linguaggi Individuali che hanno veicolato universali progetti: arte, religione e filosofia sono state per millenni i veicoli dell'utopia liberatrice. Non che ad esse manchi il rischio di porsi come puri simboli sinizetici: espedienti omeostatici di immobilità. Il rischio che la religione sia l'« oppio dei popoli » è connesso a questa funzione del simbolo. La altra possibilità è quella del progetto generatore di crisi, dell'utopia liberatrice.