

Freud, Jung e la psicologia delle istanze*

Charles Baudouin

Nietzsche deplorava questa fretta che divora l'Occidente moderno (che da allora non ha fatto che crescere), quest'agitazione « così grande che la cultura superiore non ha più il tempo di maturare i suoi frutti » (1). Questa fretta, non lo si considera abbastanza, contamina la scienza stessa — e che dire della terapeutica! — dove le scoperte, le teorie, le mode (senza parlare degli arrivismi) si spingono e si cacciano — un chiodo caccia l'altro — così in fretta da far dimenticare quei dati d'ieri e d'avant'ieri che pur essendo perfettamente validi vengono respinti prima che si sia avuto il tempo di trarne lezioni e conseguenze. Jung, invece, la cui carriera scientifica copre un arco di sessant'anni, offre il confortante spettacolo di una ferma continuità, d'una marcia pacata prima che intrepida (2) dove ogni passo, ben posato, non si fissa se non in funzione del precedente.

Resta fedele agli insegnamenti della sua giovinezza, non senza trame sviluppi imprevisti che ne dimostrano la fecondità, ne mantengono l'attualità. Non è esatto dire che procede attraverso questo mezzo secolo; piuttosto, trascina questo mezzo secolo con sé, lo conduce e lo promuove.

(1) Nietzsche. *Umano, troppo umano*, I, 285. Abbiamo citato per intero e commentato questo aforisma in *La torce en nous*, 6^o edizione, p. 67.

(2) L'intrepidezza dell'intuitivo che abbiamo sempre trovato alla testa della sua ricerca, il che non è in contraddizione con la continuità di cui parliamo ora, ma ne è l'armoniosa controparte.

Una volta dicemmo che il metodo di Pierre Janet eccelle nel tracciare i contorni, quello di Freud nel riempirli. Ora, Jung ha continuato a riempire in maniera densa e concreta certi contorni tracciati da Janet (3). Quando parla con quest'ultimo di **abaissement du niveau mental** (in francese nel testo junghiano), fa rendere a questa nozione tutto quanto il suo significato (4). Avviene lo stesso con quegli altri « in francese nel testo » dei quali fa omaggio, come abbiamo già rilevato, ai suoi primi maestri:

così la **participation mystique** o le **représentations collectives** di Lévy-Brühl; così anche le **idées forces** di Fouillée, di cui oggi non si parla quasi più, e alle quali, nelle sue ultime opere, assicura un ritorno di vigore dichiarando che sono proprio queste che trova radicate più saldamente nell'inconscio quando parla di archetipi. Ricordiamo questa formula:

Il mito ha sempre formato il ponte tra la coscienza inerme (**hilflos**) e le **idées forces** (in francese nei testi junghiano) efficaci (**wirksamen**) dell'inconscio. (M. C., t. II, p. 306).

Abbiamo visto quanta fortuna ha fatto **all'ambivalenza** del suo « patron » Bleuler; abbiamo dimostrato la sua fedeltà al **pragmatismo** di William James, una fedeltà tale che forse questa dottrina, o questo modo di vedere, otterrà proprio in Jung la dimostrazione più tangibile della sua vitalità.

Qualcuno forse giudicherà — molto superficialmente — che questa sopravvivenza, in Jung, delle « idee 1900 » tradisce un modo di pensare antiquato e scaduto. Ciò sarebbe disconoscere la potente originalità di cui egli da prova maneggiando queste nozioni ricevute da altre mani. Jung è, giustamente, tanto sicuro di se stesso e della novità del suo apporto, da non cercare di sottolinearla, vuoi con l'invenzione di un linguaggio superfluo, vuoi con il rifiuto di provate concezioni anteriori. È evidente che la nozione di affioramento dei complessi aggiunge molto a quella di « abaissement du niveau mental », che la « participation mystique » presenta in Jung una tale portata, un senso così vasto, che i contorni di questa nozione perdono perfino il loro rigore, che l'« in-

(3) Alla fine del capitolo XI abbiamo mostrato come lo schema stabilito da Janet con tanta sicurezza e semplicità — la personalità vista come una conquista della sintesi sull'automatismo — verrà arricchito ed illustrato da Jung nell'esposizione del processo d'individuazione, questa marcia eroica di personalità parcellarj in cammino verso il Sé.

(4) Si pensi al confronto che egli suggerisce tra l'abaissement du niveau mental e la « perdita dell'anima » dei primitivi.

conscio collettivo» va molto al di là delle «rappresentazioni collettive », che l'archetipo, se attinge alle « idées forces » il carattere energetico, arricchisce questo schema d'un significato imprevisto oltre che d'una sontuosa iconografia. Abbiamo sufficientemente dimostrato infine che l'« ambivalenza » di Bleuler, diventando bipolarità, viene promossa in Jung dal rango d'una particolarità psichiatrica a quello d'una legge fondamentale dello spirito.

Da questa marcia sicura, che intende continuare l'esplorazione attraverso sentieri già battuti, ma che, continuando, non cessa d'allargare, chiarire, scoprire, si riceve una doppia impressione di sicurezza e di potenza; si sa che si cammina con una valida guida.

La parte di Freud.

È chiaro che Freud occupa, tra i maestri di Jung, un posto preminente. Non è, come si dice troppo spesso, il **suo** maestro (sottintendendo con ciò che tutto quello che non è freudiano in Jung sarebbe « dissidenza » a partire da Freud, laddove spesso si tratta in realtà di un'eredità anteriore). Ma è, abbiamo detto, quello che l'ha segnato nella maniera più decisiva. Sarebbe molto strano che Jung si comportasse con questo maestro diversamente che con i precedenti. E dopotutto, checché se ne sia detto, non si comporta diversamente. Non rinnega; aggiunge. Certo, là dove aggiunge molto di suo, modifica le proporzioni e le prospettive. Ma niente è più semplicistico né, in definitiva, più falso, che opporre Jung a Freud, o di porre, come un'intimazione, l'alternativa: Freud o Jung. Ricorda troppo le dispute intestine del mondo psicanalitico del 1911-1913. Quando ci viene domandato: «Siete freudiano o junghiano? », per noi è la tipica domanda anacronistica. anzi, priva di senso. È come se ci venisse chiesto: « Siete per Newton o per Einstein? ». Al che si può dare una risposta sola: « Sono per la fisica ».

Non v'è motivo di mettere in discussione che il modo d'essere e di pensare, la Weltanschauung assai diversa che caratterizza sia Freud sia Jung, era sufficiente a rendere difficile un accordo durevole tra i due uomini. Appare chiaramente nei **Ricordi** di Jung. Ma ciò non toglie assolutamente che i due scienziati abbiano lavorato, ciascuno, ciascuno secondo la propria maniera, ad una stessa opera di scienza.

A parte qualche moto polemico che abbiamo colto al volo, abbiamo visto che Jung, ogni volta che riprende la questione pacatamente e con obiettività, ripete sempre che riconosce la fondatezza delle principali asserzioni freudiane, solo pensa che non sono esaustive. Specialmente nella prassi terapeutica, sottintende sempre la tappa freudiana come necessaria.

Tutto quel che gli si può legittimamente obiettare dal punto di vista freudiano è che forse, alla lunga, si contenta troppo di sottintenderla. Essa fa parte, l'abbiamo detto, delle cose che Jung ammette implicitamente, ma che hanno cessato d'interessarlo. E questo potrebbe far correre il rischio ad allievi, e ad allievi di allievi, di sottintendere sempre più, fino a mettere Freud tra parentesi, così che gli ultimi venuti sorvolerebbero nel corso della loro formazione la tappa freudiana, e mancherebbero allora di certe basi importanti, di cui il maestro ha parlato poco perché per lui andavano da sé. Questo è un pericolo contro il quale è necessario in effetti mettere in guardia.

La scuola junghiana può così peccare d'omissione nei riguardi di Freud; può «preterire»; ma non l'abbiamo mai vista opporsi (la scuola freudiana, dal canto suo, ignora troppa spesso, in modo puro e semplice, Jung, o lo disprezza). Personalmente abbiamo tenuto a sottoporci, per la nostra formazione, dopo un'analisi freudiana (qualche anno dopo), ad un'analisi junghiana. Non ci è mai capitato che la seconda contestasse o rimettesse in causa i risultati o le interpretazioni della prima; semmai li com-

pletava, li arricchiva; a volte ci è sembrato che si muovesse in un'altra dimensione.

La svolta degli anni 20 e l'introduzione delle « istanze ».

Dobbiamo sottolineare che Jung per primo, spirito privo d'ogni settarismo, ci ha dato l'esempio di una continua ricerca di sintesi. Si ricorderà che la sua entrata in lizza nei dibattiti psicanalitici si presenta di primo acchito come un tentativo di conciliazione tra le teorie di Freud e di Adler; la sintesi che propone è alla base della sua concezione dei **Tipi psicologici**.

Si potrebbe pensare che fosse detta l'ultima parola (5). Ma ciò non sarebbe esatto. Il pensiero di Freud ha davanti a sé, in questo momento, ancora una lunga carriera da compiere. È proprio in questi anni, dal 1923, che entriamo in quella che è stata chiamata la seconda epoca della psicanalisi. Quest'epoca è caratterizzata dall'introduzione delle istanze: l'Es (6), l'Io, il Super-io.

(5) All'epoca degli incontri settimanali del gruppo viennese nel 1911, anche Stekel aveva dichiarato che non c'era contraddizione tra le teorie di Freud e di Adler; Freud replicò che, disgraziatamente, questo non era (precisamente il parere di Freud e di Adler. È spesso il destino dei conciliatori fare la parte di mastro Giacomo tra Arpagone e suo figlio: gli avversari non si riconciliano, ma ciò non prova che i conciliatori abbiano torto.

(6) Abbiamo già spiegato altrove la nostra resistenza ad accettare la traduzione di Es con ça. Oltre ad essere un po' ridicola, questa traduzione è inesatta perché il ça è determinativo, mentre l'Es è essenzialmente indefinito, avviluppante e vago. È meglio lasciare Es non tradotto.

Nella prima epoca era solo questione d'una molteplicità di tendenze, di pulsioni, e dei meccanismi di rimozione, di spostamento, ecc., che le modificavano. Il solo tentativo di mettere in ordine le tendenze viene dal loro riferimento agli stadi infantili successivi della libido: orale, anale, genitale — riferimento prezioso, ma base un po' debole per fondarvi tutto l'edificio di una personalità. Una volta dicemmo familiarmente che lo psichismo a quei tempi appariva un poco come una « palla di pulsioni » e quella matassa, o quel riccio, resisteva alla presa d'un intelletto alieno dal disordine. All'epoca di cui parliamo parve a Freud che fosse possibile, andando all'indietro, **strutturare** di più questa massa, vedervi apparire linee maestre, distinguervi raggruppamenti di forze dalle direzioni definite, sinergie, una gerarchia, forse, che avrebbe permesso d'organizzare questo dato. Così apparvero le istanze. È notevole che lo stesso problema si sia posto a

Jung nello stesso periodo, anche se in altri termini. Perché è allo stesso bisogno di strutturare una **materia prima** (7), di praticarvi delle discriminazioni, che risponde in lui l'introduzione di nozioni quali la **Persona, l'Anima, il Sé** — che d'ora in poi chiameremo **Istanze junghiane**. In effetti, egli precede anche un po' Freud, dal momento che un abbozzo di queste nozioni si trova già, come abbiamo visto, nei **Tipi psicologici** (8). È possibile che questo abbozzo abbia spinto Freud ad appropriarsi a sua volta del problema, ripensandolo alla sua maniera, e con quella altera originalità che non voleva dover niente a nessuno? È possibile. Ma non se ne faccia qui una vana questione di priorità: diciamo che l'idea era nell'aria, che era matura allo stato in cui si trovava a quel tempo la psicanalisi.

(7) Così nel testo (n.d.t).

(8) Libro terminato nel 1920 e pubblicato nel 1921.

Da allora, le due scuole hanno camminato ognuna per suo conto e ignorandosi veramente troppo. Il confronto che, presto o tardi s'imporrà, dovrà partire da questo punto di biforcazione, e il suo problema maggiore sarà scoprire come si pongono, l'uno in rapporto all'altro, questi due notevoli sforzi di strutturazione della psiche: da un lato le istanze freudiane, dall'altro i personaggi simbolici che segnano il processo d'individuazione junghiano. Sembra sulle prime che ci si muove in due mondi differenti, che si parlino due lingue che non hanno niente in comune. Tuttavia si tratta bene, sia qui che là, dell'esplorazione della personalità; qui e là, è ben l'io che è al centro del sistema, che si fa posto tra « partner » che sono, gli uni e gli altri, come diverse prove di stati della personalità.

Ecclettismo o sintesi?

I freudiani intransigenti parlano volentieri di « ecclettici » per indicare quelli che non sono esclusivisti o « ortodossi » come loro, cioè che intendono fare posto, a fianco di Freud, a quei grandi discepoli « dissidenti » che sono a loro volta diventati maestri, e al primo posto dei quali s'impone Jung. Questo

termine d'« eclettici » ha sempre sulla loro bocca l'accento d'una condiscendenza che presenta tutti i gradi, dalla gentilezza al disprezzo. Sembra soprattutto comportare, nel loro pensiero, un'accusa di gratuità. Alcuni rimproverano apertamente all'eclettico, come fosse una mancanza di serietà, l'elaborazione di un mosaico in cui si riconoscono pezzi presi (arbitrariamente è sempre sottinteso) a Freud, a Adler, a Jung, a Stekel, a Rank, ad altri ancora. Tanto varrebbe rimproverare a un corso di fisica il suo eclettismo e la sua disparità con il pretesto che i principi di Archimede vi vengono accostati a quelli di Pascal e alle unità che portano il nome di Ampère, di Watt e di Joule. La scienza non si costruisce altrimenti che pietra su pietra, e colui che intende mantenere un sistema monolitico si piazza per ciò stesso al di fuori d'essa. Si direbbe piuttosto un dogmatismo che denuncia delle eresie, una politica totalitaria che stigmatizza delle « deviazioni » (9).

(9) Il termine, dobbiamo dire ingenuamente?, è stato usato da Glover:

« L'esposizione dei principi freudiani, così com'è data in questo saggio, è tratta dagli scritti di Freud e da quelli dei suoi discepoli che ne hanno applicato i principi senza alcuna deviazione. L'autore pensa che il sistema kleiniano costituisca una deviazione dei principi e delle tecniche freudiane, e sottolinea come degna di interesse la combinazione di alcuni errori che si rilevano tanto in Rank che in Jung ».

Abbiamo già avuto occasione di spiegarci. Noi contestiamo, per quanto ci riguarda, il titolo d'« eclettismo », anche quando è applicato con gentilezza al nostro sforzo di sintesi. Perché non si tratta di niente di gratuito o d'arbitrario. Noi che apparteniamo alla generazione che succede a quella dei grandi pionieri, ci siamo trovati la loro opera davanti. Rico-noscerlo deriva dal « principio di realtà ». Noi dovevamo, studiandoli, sperimentandoli, costatare che tutti ci proponevano apporti validi di cui era opportuno tener conto. Ma sì, **esiste** anche Jung. « Non lo si supera più facilmente d'una montagna », come diceva Edward Carpenter di Walt Whitman. Certo, per chi in qualche modo ha combinato il proprio sistema senza di lui e si ritrova sconcertato da questa costatazione, è più facile fare come se non esistesse; basta la parola magica d'una negazione; fu sempre il punto debole dei dottrinari e dei fanatici d'ogni sponda, ricorrere a questo rito apotropaico. Ma è questo, a dire il vero, che manca di serietà. Quanto a noi, ci siamo sentiti davanti ai primi maestri, come un cartografo davanti ai primi esploratori del continente africano. Essi avevano, ognuno per

suo conto, costruito i propri tracciati che non sempre concordavano ma che erano frutto di esperienze vissute. A noi vedere come far **stare insieme** questi tracciati in modo da costruire la carta del continente

Confronto delle istanze freudiane e junghiane.

« Come possano stare insieme » è la domanda che si pone a proposito delle istanze freudiane e junghiane. Le ultime, quali la Persona, l'Ombra, il Se... si presentano sotto un aspetto più immaginoso e quasi come dei personaggi; ma, abbiamo detto, si tratta, nei due maestri, di due risposte ad una stessa domanda.

Dopo aver pensato superficialmente che queste risposte non hanno niente di comune, si può cadere nell'eccesso opposto, che sarebbe di credere che esse esprimono le stesse cose sotto nomi diversi. Un esame più attento ci porta ad una conclusione più equilibrata. Se si paragonano i due sistemi a dei tagli praticati attraverso la personalità umana, apparirà ben presto che il taglio freudiano: Super-io, Io, Es, può essere rappresentato come diretto dall'alto in basso, mentre il taglio junghiano: Persona, Io, Ombra, andrebbe piuttosto da avanti indietro, dalla facciata verso l'intimità. E tuttavia ci si accorge che i due tagli incontrano al passaggio, per così dire, gli stessi tessuti, anche se presentati da un'angolazione differente. Tentiamo di mostrare brevemente, in concreto, quello che conviene intendere con questo. E innanzitutto, non omettiamo d'osservare che secondo Freud, ed anche secondo le ricerche pazienti e precise di Piaget e dei suoi allievi, è inevitabile porre ad ogni passo la questione genetica: quella delle fasi successive dello sviluppo del bambino. Non sarebbe la genetica ad introdurre qui un principio abbastanza naturale di assestamento?

1. Persona e Super-io.

Il lettore coglierà senza difficoltà le relazioni esistenti tra la persona e il complesso che abbiamo

(10) Sebbene i genitori siano spesso con le loro consegne i portavoce del gruppo (« questo non si fa») ed il Super-io, perciò, presenti anch'esso un carattere collettivo.

(11) Attraverso questa distinzione si vengono a chiarire le discussioni che continuano a sorgere nei ranghi freudiani sulla questione di sapere se non bisogna avanzare sensibilmente la data del Super-io. Sì, certo, c'è una vita morale prima dei sei anni; ma deriva da fonti diverse dal Super-io; la persona è una di queste fonti, ma non la sola. Cf. il nostro saggio su Les sentiments de culpabilité (Action et Pensée, t. XXVIII. n. 3 e 4; XXIX. n. 1; Ginevra 1952-1953) (o il nostro articolo Culpabilité nel Dictionnaire de Spiritualité de l'Université de Louvain).

chiamato **spettacolare**; troverà che questa ha dei punti d'aggancio in una fase freudiana della libido infantile: la fase **fallica pregenitale**, dove si sviluppano gli atteggiamenti d'esibizione, dove si delinea il tema sul quale si produrranno tutte le variazioni della vanità.

D'altra parte, per quanto è sensibilità all'opinione pubblica, la persona diventa un'espressione della « dictature du **on** » (Heidegger), quindi una forma della costrizione sociale. Ha dei punti di contatto con il Super-io freudiano, tuttavia non coincide con esso. Tende ad ottenere il suffragio del **gruppo** come tale, cosa che induce al mimetismo, al conformismo. mentre il Super-io deriva dall'introiezione di consegne **personal!** che emanano dai genitori, dai primi educatori (10). Si trova qui una distinzione analoga a quella che incontrò, in etnografia, W. H. Rivers, tra i « gruppi sociali senza guida » e i « gruppi sociali diretti da una guida » (**leader**).

La distinzione si precisa se si fa riferimento alla fase freudiana alla quale abbiamo creduto di poter situare, poco fa, l'apparizione della **persona**: quella fase « **esibizionista** » che appare già verso il terzo anno, mentre Freud collega espressamente il Super-io ad una fase molto più tarda (11).

Questa non interverrebbe, secondo lui, prima dei cinque o sei anni; perché, a suo avviso, essa presuppone che la tappa edipica sia stata superata (« il Super-io è l'erede del complesso d'Edipo »). Forse presuppone soprattutto, aggiungeremmo noi, l'esistenza di un Io coerente, e questa non si constata prima dei tre-quattro anni. Il Super-io si pone pienamente solo in funzione di un Io; i drammi di coscienza saranno come un dialogo tra l'uno e l'altro.

2. Ombra e Es.

Se la Persona può essere, per certi aspetti, avvicinata al Super-io di Freud. allo stesso modo si può essere tentati in un primo momento di identificare

l'Ombra con l'Es (lo primitivo). Ma anche qui s'impongono delle discriminazioni.

Jung stesso ha caratterizzato nettamente l'Ombra come l'espressione dell'inconscio individuale, cioè, in breve, del rimosso. L'irruzione sorprendente, a volte spaventosa, nel mondo onirico del personaggio d'ombra può essere intesa come una manifestazione immaginosa e drammatica di quel che Freud chiama il « ritorno del rimosso ». Ora, il rimosso, sono appunto delle tendenze primitive o degli elementi associati a queste; ma la rimozione è già il risultato di un conflitto; non è l'Io primitivo allo stato naturale che viene rimosso, è l'Io primitivo che ha cozzato contro delle inibizioni (12).

Certe immagini, singolari quanto espressive, che Jung ha incontrato esplorando i testi alchimistici contaminati dalla cabala ebraica, gli hanno fornito incidentalmente un'altra espressione, ottimamente pittoresca, sia delle affinità tra le due istanze che della sfumatura che le separa. Esiste in effetti un « vecchio Adamo » che corrisponde all'« uomo vecchio » di San Paolo e che egli assimila **all'Ombra** dell'uomo attuale, o, se si vuole, all'« uomo primitivo»; ma questa riposa su **(ruht auf) l'uomo animale (Tier-mensch)** che è rappresentato dal simbolo più primitivo ancora, e poco estetico, dell'« Adamo munito di coda ». Insomma, al di sotto dell'Ombra, esiste un altro piano sul quale essa prende appoggio, che però affonda nella primitività animale, nell'istinto.

Così, mentre la Persona ci è apparsa più precoce del Super-io, l'Ombra ci sembra indicare, al contrario, un'evoluzione più tardiva dell'Es. L'Ombra, si potrebbe dire, è l'Es, l'Io primitivo, che dopo essere stato condannato, reclama la revisione del processo. Con ragione. Perché la rimozione ha agito senza discernimento; ha rigettato, con le tendenze reputate « cattive », elementi validi e perfino preziosi che vi si sono trovati associati.

Tra le componenti primitive dell'immagine d'Ombra, l'analisi freudiana riconoscerà facilmente dei tratti che sono propri del registro sadico-anale: non foss'altro che l'aspetto **aggressivo** preso a volte da

(12) Inibizioni che non derivano necessariamente dal Super-io in senso stretto, ma — più precocemente — dalla persona. Vengono respinti gli elementi incompatibili con l'immagine (fortemente tinta di Persona) che l'Io si fa di se stesso.

(13) La piccola Giara, 8 anni, che abbiamo presentato secondo la descrizione di Madeleine Thomas in *L'âme enfantine*, fornisce, per illustrare questo confronto, un esempio di scelta. Questa bambina, che detesta un fratellino di tre anni, e si lancia al suo indirizzo in un'orgia d'immagini aggressive e sconce, aggiunge che si muterà in negra, che vuole un marito sudicio, che gli getterà fango addosso (e mentre dice questo fa una macchia d'inchiostro sul disegno) ecc... La scarica sadico-anale è evidente; ma d'altra parte, il tema del negro, in questa piccola che « prende nettamente posizione dalla parte dei bambini terribili », ci condurrebbe subito a considerare, in linguaggio junghiano, una identificazione con l'ombra. Ecco un caso, tra molti altri, in cui la lettura sui due registri — freudiano e junghiano — apre a prospettive impreviste. Notiamo per inciso che se il trauma che è all'origine della storia è, come sembra, la nascita non ac-

questa immagine divenuta terribile; non fosse altro che il colore nero di cui è rivestita. Ma questi tratti non si riducono al sadico-anale, non più di quanto l'Ombra, sul piano ideologico, si riduca al « male ». Essa è più strutturata delle pulsioni primitive in favore delle quali rivendica. Se ci è consentito il paragone, diciamo che, come l'Ombra in senso proprio suppone un corpo, così l'Ombra in senso psicologico suppone un Io — al quale opporsi —; è un **alter ego**. Infatti abbiamo potuto notare, attraverso il materiale fornito dalle analisi infantili, che è intorno al quinto anno che l'Ombra comincia a portare i suoi giochi nello spettacolare: all'epoca eroica delle fobie infantili, degli incubi stereotipati e delle grandi paure notturne — che sono veramente, in tutti i sensi della parola, **paura dell'Ombra** (13).

3. Anima-Animus e Super-io.

L'Anima e l'Animus si possono localizzare senza troppe esitazioni in una regione vicina al **Super-io**. Perché hanno questo di comune con l'istanza freudiana, che derivano da un allargamento **dell'Imago** materna o paterna; ma è un allargamento che va in un altro senso. Dopotutto, padre e madre sono personaggi così importanti nel mondo del bambino, che non bisogna meravigliarsi di vederli assumere molti ruoli e irradiare da ogni parte.

Il clima è diverso: il Super-io ordina o difende, minaccia e castiga, si limita ad una funzione morale e per così dire giuridica. L'Anima e l'Animus seducono, attirano, meravigliano, spaventano; si muovono su una gamma che va dall'erotico alla mistica (14). Ma la distinzione non è assolutamente netta: all'occasione possono assumere anche una funzione morale. L'Animus (l'Animus areopago) emette sentenze e verdetti; l'Anima del **Prometeo** di Spitteler — il prototipo per eccellenza dell'Anima — appare a volte sotto i tratti della **strenghe Herrin**, della « severa padrona » che decreta una legge asce-

fica; in questi momenti l'interpretazione freudiana sarà in diritto di riconoscere nell'Animus un Super-io paterno, nell'Anima un Super-io materno. Ma, ancora una volta, l'interpretazione non sarà esaustiva.

4. Super-io e Sé.

Lo stesso Jung s'è posto — incidentalmente, è vero — la questione della relazione tra quello ch'egli definisce il Sé e il Super-io di Freud. È molto prezioso per noi avere quel testo di sua mano. Lo troviamo nello studio sulla messa, nelle pagine dedicate al « significato psicologico del sacrificio ».

Quando il Sé rimane inconscio, dice in sostanza, è proiettato. Può esserlo particolarmente sull'assoluto di un codice morale e allora appare identico al Super-io. È il caso quando il sacrificio puro e disinteressato (l'opposto del sacrificio propiziatario) si giustifica per un principio di morale: « **Non bisogna** dare per ricevere in cambio », allorché deriva da un movimento tutto spontaneo e gratuito dell'essere più intimo: il **Sé** (15).

Il Super-io, se abbiamo ben compreso, e tutti i moralismi che ne derivano, sarebbero allora come un Sé rifratto attraverso l'ambiente interposto dalla legge. Jung riconosce qui esplicitamente non solo l'esistenza dell'istanza freudiana ma la sua necessità:

Il Super-io è succedaneo, necessario e inevitabile per l'esperienza del Sé.

Il termine « succedaneo », però, fa risuonare una nota forse esageratamente peggiorativa. Non è più giusto dire che il Super-io appartiene ad una tappa necessaria d'un'evoluzione? Diventerebbe succedaneo solo quando s'arrestasse a questa tappa l'evoluzione che dovrebbe andare ancora più avanti, fino alla sintesi dove culmina l'autonomia della persona. Se ci si vuole attenere alla sobrietà del linguaggio freudiano, si dirà che il Sé può essere concepito come un Io divenuto autonomo, dopo l'integrazione

celiata del fratellino, questo choc si colloca proprio all'età di 5 anni.

(14) e (15) Sullo stesso tema infine, anche se in altri termini, cf. un suggestivo sviluppo in *Gestaltungen des Unbewussten*, p. 76. sostenuto da un testo del Corano e da una citazione di san Paolo.

(16) Nel suo saggio La coscienza da un punto di vista psicologico, Jung sostiene il carattere archetipico, e come dire innato, della coscienza morale. Più esattamente, essa risulta da una « collisione » con l'archetipo. Si distingue in questo modo, dice Jung, dal Super-io freudiano che è una « sopravvivenza patriarcale » e che « per definitionem » contiene solo elementi che appartengono all'ordine della convenzione e della tradizione. Tuttavia rileva che a dispetto della sua teoria esogena, Freud non può impedirsi di descrivere il Super-io in termini che evocano una « potenza demoniaca », la qual cosa è, da parte sua, atto d'osservazione fedele. Jung, in questo saggio, oppone la morale fatta di regole esteriori ricevute, all'etica, che è creazione autonoma dell'uomo totale. Autonoma, ma non certo arbitraria; perché — idea curiosa ed interessante — è il conflitto dei doveri che forza l'uomo a prendere posizione, lo costringe per così dire ad essere sé; la coscienza morale in senso pieno non esiste se non per l'appercezione degli opposti, quali esistono inevitabilmente a livello di archetipi. « L'ethos è un caso particolare di quel che noi abbiamo indicato come funzione trascendente ». Questo ci rimanderebbe ancora una volta a Spitteler e alla scena satirica in cui Epimeteo viene lasciato nei pasticci dalla « Coscienza » che nell'ora decisiva risponde,

del Super-io. Questa formula, teoricamente accettabile, d'altra parte non rende il clima, la « numinosità », del Sé descritto da Jung. Forse sarebbe meglio qui fare appello, a titolo di paragone, al linguaggio teologico e dire che il Sé sta al Super-io come il regno della grazia sta al regno della legge (16).

Un tentativo di mettere in ordine.

Il confronto precedente ci permette, crediamo, di **localizzare** meglio, le une in rapporto alle altre, le istanze freudiane e junghiane. Cominciamo a vederle svincolarsi le une dalle altre, secondo rapporti che hanno allo stesso tempo del **genetico** e del **dialettico**. Ecco, in breve, l'ordine che ci sembra imporsi:

1) Bisogna riservare, alla base dell'edificio, la zona toccata da Freud quando ha postulato « al di là del principio di **piacere** », un principio di **«ripetizione»**. Parliamo qui, per semplificare (e per ricordarci di Pascal), **dell'automa**. L'automatismo puro, fondato sull'attività riflessa, è la forma più rudimentale della vita psicologica; ma è una specie di scheletro necessario per sopportare gli altri tessuti.

2) Ci avviciniamo poi alle reazioni già molto più sfumate, anche se dure e penose, della vita istintiva, di quelle pulsioni che Freud riunisce sotto il nome di Es, e che sono governate, nella sua terminologia, dal « principio di piacere » (17).

3) Ben presto appare, retta da un principio di **adattamento** all'ambiente umano, la Persona descritta da Jung. Questa maschera, questo mimetismo, precede l'Io reale. È, come abbiamo già detto una volta, una « prova di stato dell'Io ». Si imita prima d'essere, ma infine, occorre essere.

4) Allora, è il momento dell'Io in senso pieno; quello a cui gli psicanalisti hanno preso l'abitudine di assegnare le funzioni d'intelligenza e di sintesi. Principio di **realtà**, secondo Freud. Principio di **coerenza** sarebbe forse più comprensivo.

5) Ma gli elementi in contraddizione con l'immagine lusinghiera di se stesso voluta dalla persona, o incompatibili con la costruzione dell'Io, sono rimossi. Il rimosso si costituisce in minoranza d'opposizione. ed ecco **l'Ombra**. Allora è la guerra civile tra l'Io e l'Ombra (in termini freudiani, essenzialmente il conflitto per superare l'Edipo).

6) Il **Super-io**, ricalco dell'autorità parentale, s'impone al momento opportuno per sostenere l'Io nella lotta. Così, in una guerra civile, si vede un partito fare appello ad una potenza straniera per venire a capo dei fratelli nemici — col rischio di trovarsi, mani e piedi legati, in balia di questa potenza.

7) L'ombra, più o meno ridotta all'impotenza, passa alla clandestinità, fino a che, in un clima più sereno (e col favore dell'elaborazione mediatrice **dell'Anima e dell'Animus**), non verrà proclamata un'ampia amnistia e realizzata una vera sintesi sotto l'egida del **Sé** — coincidentia oppositorum — (18).

A titolo approssimativo, e diciamo anche puramente mnemo-tecnico — ma è abbastanza comodo — si può ritenere che le prime sei istanze emergano rispettivamente nel corso di ciascuno dei sei primi anni di vita. Quanto al Sé, è abbastanza arbitrario datarlo; perché è, da una parte, postulato come latente fin dall'origine (19); dall'altra parte, la sua realizzazione non è che un limite. Ma si può pensare che non potrebbe aver molto senso prima di quel che la tradizione (con la quale le ricerche di Piaget si trovano d'accordo) chiamava « l'età della ragione » (20).

Abbiamo così abbozzato, sullo stile di Freud, un tentativo di **genetica**, che ingloberebbe anche gli archetipi del « processo » junghiano e situerebbe la loro apparizione nell'infanzia secondo una cronologia. Questo punto di vista non ha trattenuto l'attenzione di Jung (21). Ma quando, nelle sue analisi di persone adulte, incontra gli archetipi dell'individuazione, egli li segnala, generalmente, nello stesso ordine in cui noi li abbiamo posti (22). Ciò corrisponderebbe al fatto che la sua analisi, in quel mo-

come una macchina guasta, contemporaneamente si e no.

(17) Abbiamo preso l'abitudine di indicare questa istanza in francese con il semplice termine di pri-mitif.

(18) D'altronde, non è tipico della dialettica che l'ultima parola non sia mai detta? Accade a Jung d'evocare al di là dell'Ombra dell'Io un Ombra del Sé che sarebbe il formidabile archetipo del male assoluto (il « sole nero che irradia la notte » di Hugo). Ci sono, nell'ultimo Jung, considerazioni assai vertiginose che senza dubbio non si è avuta la possibilità di elaborare sufficientemente.

(19) « Questo Sé estraneo che ci è essenziale, che costituisce il nostro plinto e che nel passato ha generato l'Io; ci è divenuto estraneo perché ce lo siamo alienato seguendo i modi di procedere della nostra coscienza ».

In un certo senso ci viene presentato come primario: « La coscienza non può mai empiricamente abbracciare la totalità; è almeno verosimile che nell'Io la totalità sia inconsciamente presente ».

Il Sé « era sempre pre-

sente », ma in uno stato di sonno come la immagine nella pietra, secondo l'espressione di Nietzsche. Abbiamo già avuto occasione (Découverte de la Personne, 7 edizione, p. 168) di ricordare gli stupendi sviluppi che Han Ryner ha tratto da questo tema dell'immagine nella pietra, specialmente nei Voyages de Psychodore. Ma chi è lo scultore che libera l'immagine? Questo lavoro è quello dell'« anima » segreta di cui parla Han Ryner, come Spitteler e come Materlinck: «... la cortina di tenebre dietro la quale lavorava l'anima di Psychodore ». Cf. anche Fordham. New Developments. in Analytical Psychology, London 1958.

(20) Poco fa abbiamo citato, da Fordham, un tipico esempio di « centratura » della personalità in una bambina, attraverso una serie di disegni che arrivano ad un tentativo di mandala; si tratta di una bambina di 7 anni.

Il fatto che la Chiesa cattolica pone il limite minimo per la prima comunione proprio all'età di 7 anni è molto significativo. Perché la comunione, quando è vissuta nella « numinosità » desiderabile, corrisponde psicologicamente ad un incontro con il Sé.

(21) Ha trattenuto di più quella del suo allievo inglese Fordham. Cf. i suoi due capitoli Origin of the ego in childhood e Observations on self and ego in childhood in New Developments... op. cit.

In uno studio ampiamente illustrato sui mandala Jung, su un insieme di una cinquantina di mandala provenienti per la maggior parte da soggetti adulti, o a volte dalla letteratura, presenta tre

mento, non è orientata in maniera regressiva, ma segue piuttosto la linea stessa della vita; si direbbe allora che essa riprenda il movimento d'una genetica imperfettamente realizzata al fine di completarla, che ritorni sul passo: « Quid natura reliquit imperfectum ars perficit » (23).

Risposta ad alcune obiezioni.

Di questo nostro « riordino » abbiamo proposto un primo abbozzo — in verità molto insufficiente — in **De l'Instinct a l'esprit** (1950). Tale abbozzo è stato oggetto delle critiche di R. Hostie, nella sua coscienziosa opera **Du mythe a la religion** (1955) alla quale ci siamo spesso e utilmente riferiti nel corso del presente lavoro. Ancora una volta sentivamo la qualifica d'« eclettismo » — e non veniva, questa volta, da parte freudiana —. Veniva precisato che questo eclettismo era un « compromesso » mediante il quale noi cercavamo « di riconciliare Freud e Jung saldando pezzi staccati presi dai due sistemi » (Hostie p. 93). Hostie obiettava in particolare: « Non ci viene spiegato da nessuna parte perché e come le istanze di Freud possono essere assimilate senz'altro agli archetipi di Jung ». Ma quando più avanti si domanda perché soltanto un certo numero di archetipi sono riportati nella costruzione, non si può fare a meno di osservare che questa obiezione annulla in parte la precedente: perché mette sulla via d'una risposta alla prima domanda, e cioè che non assumiamo per l'appunto « senz'altro » le istanze agli archetipi, poiché l'avvicinamento concerne solamente un numero ristretto di questi, vale a dire quelli che, segnando le tappe del processo d'individuazione, costituiscono al punto massimo « seconde personalità », prove successive dell'alter **ego**, abbiamo detto familiarmente: i partners dell'Io.

Del resto, dopo d'allora abbiamo spiegato il nostro pensiero in lavori più approfonditi (24) di cui il « riordino » appena letto comporta un breve riepilogo. Precisiamo ancora una notazione che ha contribuito

a convincerci che le istanze freudiane e gli archetipi dell'individuazione potevano essere legittimamente non assimilati ma piuttosto confrontati sullo stesso piano. Anche noi in un primo momento eravamo stati colpiti da certe differenze che sembravano radicali: le istanze freudiane si presentavano come concezioni tutte intellettuali e astratte, mentre gli archetipi junghiani erano, come abbiamo sottolineato, delle **descrizioni** di un certo reale tutto immaginoso. Ma guardando più da vicino che cosa abbiamo visto? Abbiamo costatato che il **Super-io**, per limitarci a questo esempio, si presenta anch'esso, nel mondo onirico e mitico, sotto forma di simboli tipici, immagini e personaggi minacciosi e predominanti che, per la posizione stessa che sovente gli è propria nella scena immaginaria, sembrano andare incontro a quel prefisso **super** trovato dall'intelligenza teorica di Freud. Nella **nostra Psychanalyse de Victor Hugo** abbiamo raccolto qualche bellissimo esempio di questa iconografia: **l'Aquila dell'elmo**, le generazioni di antenati che, ne **I Burgravi**, disposte l'una dopo l'altra sui gradini dello scalone, dominano e condannano il banchetto dei loro indegni discendenti; l'occhio che, dall'alto del cielo, perseguita Caino... In altri termini, il Super-io si comportava come un vero archetipo; Freud, ancora una volta, aveva fatto più di quanto credesse: pensando di proporre solo una nozione, aveva toccato un essere dell'immaginario.

Dunque, il passo di **Wurzein des Bewusstseins** (1954) che citavamo sopra confermava clamorosamente che agli occhi dello stesso Jung l'istanza « Super-io » e l'archetipo « Sé » erano realtà di uguale natura e che il loro confronto era legittimo. Nessuno era più adatto ad incoraggiarci nel nostro tentativo.

R. Hostie, pur riconoscendo che la nostra costruzione può «rivelarsi utile nella pratica», stima tuttavia che questo « eclettismo... aggrava la confusione terminologica che fin dagli inizi imperversa nel campo della psicologia del profondo. Conserva in effetti termini che s'adattano a nozioni molto disparate senza alcun rispetto per il loro contenuto speci-

mandala di bambini; il primo è l'opera di una bambina di 7 anni; gli altri due sono stati prodotti da bambine di 11 anni.

'Fordham nei *New Developments...*, dopo il tipico esempio di mandala nella bambina di 7 anni (p. 147), espone anche il caso di un ragazzo di 8 anni, di tendenza schizoide (p. 144). Entrambi peraltro illustrano ai suoi occhi la formula junghiana del « Sé, prefigurazione inconscia dell'Io ».

(22) Benché sottolinei che quest'ordine non ha niente d'assoluto.

(23) È vero che Fordham si domanda, per inciso, se al contrario nell'infanzia l'ordine d'apparizione degli archetipi non sia l'ordine inverso di quello costatato nel « processo ». Noi non lo crediamo. Ma che la questione abbia potuto porsi deve essere per noi un invito alla prudenza in un campo ancora pieno di incognite. Non confondiamo tuttavia il Sé originale, che sarebbe uno stato di indifferenziazione primitiva e che Fordham pone arditamente all'inizio (vedendolo con Newman volentieri proiettato sulla madre o sulla simbiosi madre-bambino, p. 150), e il Sé che risulta da una estrema conquista sulla differenziazione.

(24) Y a-t-il une science de l'âme? (1957); Introduction à la psychologie des instances, in *Revue de Théologie et de Philosophie* (Losanna, 1961), I

fico » (p. 94). Abbiamo riflettuto su questa critica e, a conti fatti, non crediamo che sia giustificata; perché appunto non si tratta di nozioni « molto disparate » e, con le buone o con le cattive, il loro confronto s'impone.

Certo, le nozioni d'una scuola, avvicinate a quella dell'altra, e subendo per questo l'azione del loro campo di forze, saranno poco o tanto modificate. Se questo è perdere qualcosa del loro « contenuto specifico », è un accidente inerente all'operazione. Ogni nozione scientifica è chiamata, da progresso e confronto, a modificare il proprio contenuto specifico. È certo che, posti nella prospettiva sintetica che abbiamo concepito, sia gli archetipi junghiani, sia le nozioni freudiane, non si presentano più esattamente come in ognuno dei due sistemi presi isolatamente. Bisognava per questo ribattezzarli con un nome nuovo, inventato da noi? Ci sarebbe stato, forse di maggior gloria. Ma questo sì che sarebbe stato aumentare la confusione!

Psicologia gerarchica e valori.

Noi crediamo che Freud e Jung abbiano veramente contribuito, con materiali differenti e in linguaggi differenti, alla costruzione d'uno stesso edificio, che cominciamo a vedere delinearci e che tocca a noi abbracciare infine come un tutto. Si tratta d'una psicologia nuova, che noi chiameremo **psicologia delle istanze**.

Presenta il carattere notevole d'essere **gerarchica**, cioè di descrivere la psiche come costituita d'una serie di strutture sovrapposte che segnano le tappe d'una evoluzione.

Questi gradi appaiono per la prima volta in Freud con le fasi della libido. Le istanze freudiane completano e ampliano la costruzione. Il processo d'individuazione la perfeziona. Questo è l'argomento che interessa maggiormente Jung negli ultimi venti anni della sua carriera. Se nello stesso tempo egli esplora con sempre maggior passione il simbolismo

dell'alchimia, è perché crede di riconoscervi un'altra espressione di quel processo che è venuto scoprendo attraverso il cammino della sua esperienza clinica. Ora, la « grande opera » che persegue l'alchimia si pone come un'ascensione per gradi, **gradus** (25) che d'altra parte rinvia ad altri simili sistemi antichissimi — lo sciamanismo con la sua ascensione dell'albero, i sefirot della cabala, definiti anch'essi gradus. Tutto il pensiero e tutta la pratica alchimistica sono dominati da un **gradualismo** esplicito: «

(25) Cf. l'illustrazione della montagna degli adepti con i suoi sette gradi, in *Psicologia e Alchimia*.

Die gradatio ist eine alchemistische operatio ». L'alchimia descrive fin nei più minuti particolari, e con delle « corrispondenze » immaginose e colorite, le tappe che si succedono lungo l'operazione che essa dirige. Così si passa dall'oscura **nigredo** alla variopinta **cauda pavonis**, di là **all'albedo**, il cui candore è affine alla luna, poi alla **rubedo**, di cui la porpora viene assimilata al sole.

(26) La psicologia di Pierre Janet — ed anche quella di Ribot — erano già in questo senso esplicitamente gerarchiche.

Pur se partecipe di questa cangiante iconografia e di questa affascinante « esplorazione ai confini » enigmatici dell'alchimia, l'idea fondamentale risiede e si parte da una psicologia gerarchica. È vero, in un certo senso, una gerarchia è implicitamente data già nelle fasi della libido, ma lì riguarda un'evoluzione puramente biologica, come quella dei centri che si ripartiscono dal midollo all'encefalo (26). È chiaro che Jung, senza aver mai ripudiato il punto di partenza biologico della sua psicologia, ci ha a poco a poco portati in un clima tutto diverso dove la gerarchia diventa sempre più una ripartizione di valori. È opportuno ricordare qui che uno dei più illustri discepoli di Freud, Charles Odier, s'è trovato costretto, ad un dato momento, ad introdurre nell'edificio del suo maestro la nozione di **valore** al di sopra di quella di **funzione**. Egli si sforza di distinguere accuratamente i due piani, le « due fonti » (27). Jung, secondo il suo stile, distingue meno. Il valore, in lui, appare sempre più implicito nella funzione stessa. D'altronde, la « funzione sentimento », secondo la sua definizione, emette giudizi che toccano il valore; e così conviene far posto a quest'ultimo nella semplice « descrizione dell'oggetto » (28).

(27) Charles Odier, *Les deux sources, consciente et inconsciente, de la vie morale* (La Baconnière, Neuchâtel; 1943).

(28) Da *aber Bewertung*,

iSchätzung, usw., als Gefühlsfunktion für die Psychologie doch in Betracht fällt, so muss der Wert in Berücksichtigung gezogen werden. Das geschieht dadurch, dass er als Aus-sagen oder Urteil mit in die Beschreibung des Gegenstandes aufgenommen wird. Si trova in Mysterium Conjunctionis.

Se consideriamo in questa prospettiva il « processo d'individuazione », noi vediamo che, attraverso la ripartizione degli archetipi successivi che incontra, esso è come una **liberazione progressiva del Sé**, nella quale culmina, e alla quale si aggancia il più alto coefficiente di valore, il Sé, quella

personalità allargata (**umfanglichere**) che **si manifesta gradualmente (stufenweise)** nel corso dello sviluppo e prende l'io alle sue dipendenze.

Si dirà che introdurre così, accanto al giudizio di fatto, il giudizio di valore, significa mescolare indebitamente scienza e filosofia? Jung ci risponderà sempre, non si stancherà di risponderci, come diceva poco fa, che « il valore ha il suo posto nella semplice descrizione dell'oggetto » e che l'empirismo, o la fenomenologia, non ha il diritto d'escluderlo dal dato. Ci ripete che intende presentare esclusivamente dei fenomeni. Ma non può impedirci d'altra parte di considerare il Sé come un « concetto limite » assimilabile al noumeno di Kant (29).

Una filosofia implicita.

(29) Di questa implicazione come di questa liberazione, Jung trova dei simboli eloquenti lungo tutto il processo alchemico: un'anima, un valore, una presenza divina, è rinchiusa nella materia, e tutto il senso dell'« operazione » è di estrarla. di « salvarla ». Anche la « pietra » (lapis) che è l'oggetto finale di tutta la ricerca si presenta come deus absconditus in materia.

In effetti tocchiamo un limite, è inutile nasconderselo. Le considerazioni precedenti sui valori e sulla loro ripartizione ci riportano, per un'altra via, all'ambiguità e al disagio evocati a proposito delle « esplorazioni ai confini » e della collusione tra psicologia e religione.

(30) La psychologie de l'inconscient et l'esprit français. in K. P., p. 412.

« La psicologia di Jung contiene implicitamente una filosofia », scrive Yves Le Lay (30). E fa quest'osservazione a proposito del numero uno dei primi passi originali del pensiero di Jung — l'allargamento del concetto di libido, che avvicina quest'ultima allo slancio vitale di Bergson —. Ma quanto più giustificata ancora sarebbe questa osservazione dai lavori e dalle speculazioni del «secondo Jung»! Ciononostante il maestro continua a negare d'essere filosofo e soprattutto metafisico...

Intendiamoci. Certamente vi è in Jung una filosofia implicita. Ma essa presenta questo carattere particolare: non si tratta tanto dell'invenzione d'una filosofia personale, d'un sistema tra i sistemi, ma piuttosto della **scoperta** d'una filosofia implicitamente inscritta nell'inconscio collettivo. È la filosofia implicita da lui decifrata più che la **sua** filosofia implicita (31).

È l'argomento che abbiamo sviluppato in una comunicazione al primo Congresso internazionale di psicologia analitica (32).

Abbiamo potuto concludere, da un lato, che Jung è autorizzato a sostenere che la sua psicologia non è una filosofia camuffata, perché descrive in modo puro e semplice un vissuto umano. Ma, d'altra parte, una certa filosofia, espressa o no, fa parte di quel vissuto. È possibile sperare che le esplorazioni, proseguendo, permetteranno di mettere sempre meglio in risalto la fisionomia di questa filosofia implicita che prende forma nell'intimo dello spirito umano.

Qui tuttavia l'ambiguità ci spinge più avanti. Sarà sempre un po' dello stesso ordine di quella che noi chiamavamo in causa già a proposito della « participation mystique ». Questa filosofia spontanea è infatti un comportamento dello spirito umano; una cosa è costatarlo, ma dare la nostra adesione, sostenere vera questa filosofia, non è tutt'altra cosa? Ci si sottrae al dilemma con una posizione insieme biologica, in senso largo, e pragmatistica: ogni comportamento della specie, allo stesso titolo d'ogni organo, è un dispositivo d'adattamento inscritto nella sostanza vivente. Una filosofia che è un comportamento, e per così dire un organo dell'anima (**Organismus der Seele**, diceva Heyer), è necessariamente vera in quanto risposta adattata ad un dato costante. Così, il vecchio argomento apparentemente ozioso e logoro del **consensus gentium** riprenderebbe vigore e diventerebbe più profondo (33). L'essergli accaduto di ricorrere a questo « consenso universale » ha fatto passare Jung per « conservatore » e « reazionario»; ma ciò significa comprendere molto male

(31) E di cui si potrebbe trovare nel Vaso d'Oro di Hoffman una bella rappresentazione poetica: quei geroglifici tracciati dalla mano della natura stessa sulla « tavola di smeraldo », quella pergamena che non è altro che una foglia di palma e che il vecchio archivista da da copiare allo studente Anselmo. Idea, nota Aniela Jaffé, d'una rivelazione « avvolta nella natura » che ha molto impegnato i romantici tedeschi.

(32) De quelques couples : d'opposés ou d'une philosophie implicite, in Action et Pensée, t. XXXIV. n. 3-1 4, Ginevra, 1958.

(33) Cf. lo sviluppo « verità del sangue » Allontanarsene « conduce all'agitazione nevrotica che conosciamo oggi... L'agitazione genera l'assurdità... » ecc.

in quale spirito vi ricorre. Egli non è più conservatore della natura stessa. « L'archetipo, dice, è la natura allo stato primitivo ».

La posizione di Jung, che postula sotto il nome d'archetipo una « natura umana », è una posizione inerte? Domandiamoci piuttosto se la conoscenza della filosofia implicita non permetterebbe di circoscrivere, con armi di cui non disponevano nè Kant nè Husserl. le « forme **a priori** » e i « prolegomeni » di ogni filosofia esplicitata e, al limite, di liberare la prospettiva d'una « filosofia come scienza ». quella stessa che ambiva Husserl. Così l'ambiguità sarebbe definitivamente rimossa. Da questo momento in poi, la predominanza di « coppie d'opposti » nelle esplorazioni sottolineerebbe, probabilmente, il carattere **dialettico** di ogni filosofia implicita. Ora, la dialettica non è né inerte né conservatrice. È un dialogo che va avanti.

Ecco in quale senso, strettamente limitato, e tuttavia ricco di promesse, è corretto assegnare un compito filosofico alla psicologia inaugurata da Jung.

Certo, si può sempre obiettare che non esiste un « dato costante ». C'è anche chi, ai giorni nostri, è tanto insofferente della stabilità da negare che esista una « natura umana ». anzi, una « natura » tout court. Questo concetto è denunciato come una « reificazione » altrimenti detto « astrazione realizzata ». È questa, a ben vedere, la conclusione estrema ed eccessiva a cui arrivava un movimento di pensiero che procede dalla scoperta dell'evoluzione.

Dopo aver riconosciuto la **natura evoluta**, si è finito per sottolineare il secondo termine a detrimento del primo che questo ne è stato interamente offuscato. La filosofia scolastica direbbe, e non senza ragione, che si arriva a parlare così di un accidente senza sostanza. È vero che un'altra filosofia negherà anche la sostanza. Ma questi dibattiti non portano lontano. Il vecchio Eraclito già sapeva che « tutto passa ». Anche Jung sa che tutto si trasforma e che quindi la filosofia implicita deve essere sempre riveduta. Ma d'altra parte egli conserva, con quella terrena

solidità che gli conosciamo, un fortissimo senso di quel che, dopotutto, resta, e la scoperta degli archetipi era proprio fatta per rafforzarlo in questo sentimento (34). Del resto, non bisogna pensare che cada in una qualunque mistica della natura reputata infallibile. Egli dichiara esplicitamente che il processo d'individuazione è **opus contra naturarum** (35).

Aggiunge — **ultima verba** — che:

Nei mondo delle apparenze, vale la legge del πανταρει, dell'universale passaggio, e sembra che tutto quel che o vero si trasforma, e che solo ciò che si trasforma rimanga vero. Tutto invecchia ed ha bisogno di metamorfosi e di rinnovamento.

(34) Cf. le nostre Remarques sur les Archétypes, negli Atti dell'XI Congresso delle Società di Filosofia di lingua francese, Aix-en-Provence, PUF, '61. Il tema del congresso era esattamente La natura u-mana.

(35) O almeno: homo additus naturae. Si pensi ancora una volta a quel motto, ch'egli predilige, dell'arte degli alchimisti:
« Quod natura reliquit imperfectum, ars perficit ».

Trascendere il dualismo.

Che non ci si sbagli. Si potrebbe credere in effetti che l'importanza che accorda alle coppie d'opposti, alla bipolarità dovrebbe condurre Jung ad una posizione radicalmente dualistica. Ciò significherebbe dimenticare la **dialettica degli opposti**, il loro mettersi costantemente in rapporto. Vedremo qui appresso che il pensiero di Jung, dopo aver stabilito il dualismo, tende, ovunque appaia, a trascenderlo. 1) Abbiamo già dimostrato che l'opposizione classica del **soggetto e dell'oggetto** perde in Jung molto del suo vigore; e questo ammorbidimento contraddistingue sia la sua pratica quotidiana che le sue speculazioni sulla religione, per es. la **Risposta a Giobbe**.

Rinviamo a questo proposito al pregnante lavoro di A. de Waelhens, **Phénoménologie et Psychanalyse**. L'autore vi dimostra in particolare che i filosofi e gli psicologi del periodo classico erano vittime d'un « ostinato pregiudizio » che li spingeva a « identificare il soggetto al soggetto **connaissant** ». Da allora, la conoscenza è stata concepita come uno sguardo posato su uno spettacolo, lo spettacolo di se stesso. Per Spinoza — filosofo classico — « la conoscenza libera ».

Abbiamo detto poco fa che in Jung la parte affidata

alla funzione sentimento ed ai giudizi di valore che ne derivano (36), modifica al situazione, che la sua psicologia è una psicologia impegnata (che « si compromette »).

(36) È forse il momento di comprendere meglio una terminologia di primo acchito choccante: alle due funzioni « irrazionali » (sensazione e intuizione), Jung oppone il pensiero e il sentimento, uniti sotto il termine di funzioni razionali. Non ci si può impedire di storcere il naso davanti a questo carattere « razionale » attribuito al « sentimento ». Certo, bisogna considerare che in tedesco il riferimento al latino ratio (che significa tanto rapporto quanto ragione) non ha le risonanze del francese rationnel. Tuttavia, questa terminologia ha una portata filosofica: resta vero che per Jung il sentimento è fonte di giudizi (giudizi di valore). Così per lui la distanza diminuisce tra il pensiero e... il resto; il ponte si forma tra l'occhio e lo spettacolo.

Abbiamo rilevato che Jung usa spesso il termine di **fenomenologia** per dire semplicemente **empirismo**. Ma un'autorità incontestata come A. de Waelhens non ha alcuna difficoltà ad ammettere che alla base di tutta quanta la psicanalisi c'è una vera e propria **intenzione fenomenologica**:

... Quando il fenomenologo ripete che la realtà e l'essere umano arrivano a se stessi l'una mediante l'altro e Cuna nell'altro, sostiene che solo esercitando (senza che gli sia permesso di non farlo) il suo rapporto con le cose l'uomo è se stesso, è un « sé »... Da mezzo secolo, tutte le scienze morali e particolarmente la filosofia (quella, almeno, di cui noi parliamo qui) fanno uno sforzo vigoroso al fine di distruggere il classico dualismo che dilania l'uomo in una coscienza puramente intellettuale e un organismo semplicemente animale, anzi semplicemente meccanico... Costatiamo che questa è la missione che s'è assegnata anche la psicanalisi. Indubbiamente l'ha formulata — almeno all'origine — servandosi d'un vocabolario poco adeguato, perché tratto da una situazione della scienza che essa intendeva per l'appunto superare.

Da questo punto di vista, è chiaro che da Freud a Jung l'« intenzione fenomenologica » s'è manifestata maggiormente e che il vocabolario, nel secondo, è divenuto in questo senso più « adeguato ». Resta però il fatto che anche in questo senso Jung « trascina il mezzo secolo con sé », che non rinnega le basi biologiche dei suoi inizi. Bisogna dolersene? Questo non è piuttosto un ormeggio che gli impedisce di staccarsi da terra e di correre il rischio di non essere più che « linguaggio »?

(37) « Bewältigung des Dualismus vom Physischen und Geistigen », dice Seifert, p. 173.

2) Questa prospettiva, che non oppone più il soggetto e l'oggetto secondo il modo classico, nello stesso tempo mette fortemente in questione il dualismo ontologico cartesiano che oppone **spirito e materia** (37).

L'« Anima » viene restaurata al suo posto: **Wirksamkeit der Seele** (38). Ma quest'anima è pensata

sempre come solidamente incarnata: **Organismus der Seele**. Quest'organismo dell'anima è solidale con l'organismo tout court, e non con il solo cervello, ma con l'organismo intero. Possiamo parlare di uno « psichismo spinale », quello stesso che nel mito appare rappresentato dal serpente. Qui ritroviamo la gerarchia, concezione che, molto più del dualismo tradizionale, è una forma che si presta a contenere tutta la psicosomatica dei nostri giorni. Non è certamente una concezione nuova; è piuttosto un ritorno a una tradizione di buon senso: « Sì, il mio corpo sono io stesso ». E viene in mente che Jung amava raccontare quella leggenda di stile paesano secondo la quale sant'Antonio non poteva essere veramente salvato se non lo era anche il suo porco, se non saliva al cielo con lui (Questo si chiama. in linguaggio più raffinato, la resurrezione della carne).

Gli archetipi sono stati pensati da Jung fin dall'inizio come trascendenti la coscienza. Rappresentati a questa con numerose immagini, rimangono in se stessi inconsci. Ma l'inconscio è puramente psichico? Quando Jung nelle sue osservazioni sulla sincronicità (tra fatto psichico e fisico senza relazione causale) crede di vedere questa dominata dagli archetipi, si domanda se questi ultimi non appartengano ad una trascendenza più radicale, dove si delineerebbe una specie di denominatore comune tra la materia e lo spirito. Tutto quel che Jung porta avanti in questo campo è certamente incompiuto, provvisorio, e a volte precario. È difficile prevedere attualmente dove porteranno queste inquietanti speculazioni su una sincronicità che verrebbe a dare il cambio ad una causalità deficiente. È certo che esse ci invitano a superare, in ultima analisi, l'opposizione dello spirito e della materia, come la dualità dello spazio e del tempo (39).

3) Un dualismo, però, che la prudenza di Jung sembra mantenere con ostinazione, è il dualismo kantiano del noumeno e del fenomeno. D'altronde, qui non si tratta più, come per Cartesio, d'un dualismo a livello dell'essere ma a livello della conoscenza.

(38) Laddove, dice simpaticamente, lo spirito moderno si degnava d'accordare all'anima, tuffai più, una realtà un poco meno consistente di quella d'una sostanza gassosa.

(39) Ed a raggiungere la regione dove — incoraggiato dal dialogo con il fisico Pauli — pensa che la fisica moderna e psicologia complessa potrebbero congiungersi.

E Jung lo professa da un punto di vista metodologico, così come gli è stato trasmesso da Flournoy, sotto forma del principio di «esclusione della trascendenza ». Ma è qui che il suo fare, cessa sempre più d'essere in accordo con il suo dire. Egli è superato dalla propria scoperta che tende giustamente a colmare l'abisso aperto dallo scabro pensiero kantiano (40). Jung vede il **Sé** come **noumeno**; **ma** questo noumeno, questo concetto limite, cessa d'essere radicalmente inaccessibile all'esperienza, poiché esiste una « fenomenologia propria del Sé » che non è altro che il « processo d'individuazione ». Anche qui, volenti o nolenti, passiamo da una visione dualista a una visione gradualista.

(40) Abbiamo sviluppato questo punto in *Découverte de la Personne* 2° edizione, p. 200.

Questa piuttosto precederebbe — come abbiamo indicato altrove (41) — concezioni filosofiche quali la «contingenza» di Boutroux, le « régions d'être » « émergeant » le une dalle altre, secondo Husserl, l'universo di Blondel, disposto per **gradus debitos**.

(41) In *De Hinstinct a l'esprit*, Conclusion, e in *Introduction a une Psychologie des instances*, op. cit..

Audacia e prudenza.

Nelle sue indagini sugli oggetti più eminenti della ricerca umana, Jung continua a dar prova dell'intrepidezza che è stata sempre e dovunque sua propria. La sua audacia è grande ed egli non teme, neanche qui, di comprometersi e di screditarsi agli occhi d'alcuni, d'« aggravare la sua posizione » (e lo sa bene e lo dice col suo solito umorismo) fornendo prove ai difensori dell'irrazionale, interessandosi alla parapsicologia, all'alchimia, alla gnosi, alla mistica — e di quell'interesse che non è da dilettante ma che « partecipa » (42). Il semplice fatto d'accordare una funzione così importante alla religione — a tutte le religioni (43) — non è per farlo ben vedere negli ambienti scienziati penetrati di positivismo. In verità, egli dispone al loro indirizzo di armi inquietanti, perché sono prese dal loro arsenale: così, fondandosi sulle scoperte dell'etnografia, su quell'esplorazione della mentalità primitiva in cui eccelle, egli si domanda se la fobia razionalista delle superstizioni, se la recente interpretazione materialista del

(42) Riguardo l'alchimia si può, a titolo di contrasto e come esempio d'un interesse dilettante e che non partecipa, paragonare ai lavori di Jung la graziosa fantasia che Anatole France ha tratto dagli stessi libri di magia: *La Rôtisserie de la Reine Pédauque*.

(43) Si pensi alla potente immagine di questa pista tracciata fin dall'origine,

mondo, non siano dei derivati di quella magia primitiva che mediante i suoi gesti apotropaici e protettivi esprime semplicemente « la paura degli spiriti ». Ecco che il pensiero razionalista e materialista, e la sua pretesa d'obiettività, vengono singolarmente relativizzati.

Ma, d'altra parte, Jung non rinuncia a questo relativismo di fondo quando abborda, senza timore per quanto lo riguarda, il mondo spirituale. Abbiamo parlato dell'insistenza con cui rifiuta di pronunciarsi sulla realtà ultima nascosta dalle « esperienze » attraverso le quali si muove con disinvoltura, le immagini « numinose » e affascinanti che ci invita a prendere — o a riprendere — sul serio. E qui sono i difensori della religione che corrono il rischio di apparire provocati.

All'inizio, l'esclusione della trascendenza (44) è per lui solo un principio di metodo che riserva il trascendente: questo, dice, non è di sua competenza. Il che sottintende che può essere di competenza di qualche altro, che può essere raggiunto da qualche altro approccio (quello del filosofo, del teologo). In seguito, il suo relativismo s'imbaldanzisce; lascia intendere che il campo metafisico nega la ragione umana come tale e che onestamente non possiamo dir niente (45). La parte riservata resta però sotto questa forma: « a meno che la fede non intervenga », la qual cosa riguarda la « grazia divina ». Ma qui è troppo chiaro che persiste l'ambiguità già da tempo rilevata. Perché infine, si opinerà facilmente — o forse troppo logicamente — delle due l'una: o lo scienziato è un credente, e mediante questa formula, alla quale aderisce pienamente, ci rida in blocco quel che ci ha sempre negato in dettaglio lungo il cammino della sua ricerca; o non crede, e allora la formula si svuota di buona parte del suo senso e rischia d'essere intesa come semplicemente scettica, o ironica, o diplomatica, o cortese. Jung, però, non dice di più. E il credente resta con la fame.

Denis Saurat (46) gli spiega che gli è stato dato più di quanto gli spettasse e considera un merito di

di questa « via sancta di cui tutte le religioni sono le pietre miliari ».

(44) principio che affermerà fino alla fine.

(45) « L'inaccessibile campo metafisico, sul quale, come ognuno sa (bekanntlich), non può essere enunciato assolutamente niente di dimostrabile ».

(46) Molto conosciuto specialmente per un notevole

favore su La religion de Victor Hugo.

(46b) Rôle historique et avenir des idées de Jung. Si trova in Le Disque Vert 1955.

Jung unire la prudenza ad altrettanta audacia. Richiamiamo l'attenzione su queste pagine profondamente meditate:

Da due o tre secoli c'è uno stato di lotta tra la religione e le scienze sperimentali. Questo stato di lotta arriva a un punto culminante nella psicologia di Freud che respinge deliberatamente la realtà di ogni idea religiosa, e la validità in sé di ogni esperienza religiosa. Jung ha risolto il problema e soppresso la dicotomia. Non ha certamente ristabilito la « religione » o provato la validità d'una qualunque concezione religiosa. Ha stabilito la validità del punto di vista religioso per il metodo scientifico, vale a dire l'osservazione clinica applicata allo studio dell'anima. Così ha realizzato il massimo della sintesi necessaria tra il sapere scientifico e la religione. Il valore speciale di questo ritorno alla religione in sé consiste in questo: in nessun momento e su nessun punto Jung vuole operare questo ritorno;

se ne difende costantemente, si protegge con tutta la sua intelligenza contro una forza che potrebbe venirgli sia dalla sua intelligenza, sia dai suoi desideri consci e inconsci... il valore scientifico di Jung dunque consiste innanzitutto nel suo distacco. Egli non ha voluto provare niente, ha sempre voluto scoprire, e lui stesso ha segnato, meglio di quanto potesse farlo un critico, i limiti delle sue possibilità di scoperta. Ha anche effettuato una rivalutazione generale delle idee religiose che si può considerare definitiva.

Rivalutazione è la parola giusta. Perché si tratta di valore e non di dottrina.

Fino alla fine (fino all'ultima pagina dei suoi **Ricordi**) Jung sosterrà l'impossibilità per la ragione umana di affermare qualcosa della realtà metafisica — qui si tratta principalmente dell'esistenza al di là della morte — ma si augura che l'uomo stia con l'orecchio teso alle suggestioni dell'inconscio su questa realtà (47). Sapendo che queste suggestioni appartengono all'ordine del mito e devono essere ritenute tali. Sarebbe fallace prenderle alla lettera ma privarsene vuoi dire impoverirsi:

(47) Nello stesso spirito, lo psicanalista francese Rene Allendy, l'ultima volta che lo vidi (era durante la guerra; aveva ottenuto un visto per la Svizzera in occasione del centenario di Paracelso), mi confidò la sua idea, o il suo sogno, di scrivere un giorno un libro su « Quel che l'inconscio sa della morte ». La morte venne prima ch'egli scrivesse il libro.

Là dove manca il mondo intermedio (**Zwischenweit**) della fantasia mitica, lo spirito corre il rischio di sclerotizzarsi nel dottrinarismo (**Von Erstarrung Im Doktrinarismus**).

Questo mondo intermedio, in cui è difficile ma prezioso conservare l'equilibrio, non lo conosciamo già dalle speculazioni su Giobbe? Non è, ancora una

volta, il mondo dell'esse **in anima?** (48) Riguardo il cristianesimo, Jung, ancora ambiguo, talvolta sottolinea il significato universale dell'archetipo del Cristo, identico **all'Anthropos** (49), l'uomo per eccellenza dell'alchimia e della gnosi; altre volte sembra considerare senza battere ciglio — specialmente in **Alon**, 1951 — che l'era cristiana potrebbe, dopo duemila anni, giungere alla fine.

D'altronde, più recentemente, in quel saggio **Presente e futuro**, che si può dire testamentario, egli si esprime così:

Sono persuaso che non è il cristianesimo ad essere sorpassato ma soltanto la concezione che se n'è avuta finora e l'interpretazione che se n'è data, interpretazione che, di fronte al mondo attuale, deve essere riveduta. Il simbolo cristiano è un'entità vivente che porta in sé i germi di nuovi sviluppi. Potrà nuovamente sbocciare alla sola condizione che gli uomini possano decidersi a riflettere di nuovo, e in modo più approfondito, su quelli che sono i presupposti cristiani.

Abbiamo sentito parlare Jung dell'« errore ingenuo dell'ateismo »; ma gli capita anche di dare una specie di adesione alla parola di Nietzsche sulla « morte di Dio ». Di quale Dio si tratta sia qua che là? Evidentemente non del Dio ontologico (perché queste due proposizioni sarebbero contraddittorie); ma sempre — ce l'ha ripetuto spesso — del Dio psicologico:

ai suoi occhi è un **fatto psicologico** innegabile che la nostra epoca vive in uno **stato** di « morte di Dio ». Ciò si accampa nel divenire umano ed è tutt' altra cosa d'una dichiarazione astratta di ateismo (50). Ma è nell'ordine dell'archetipo che il Dio morto resuscita — sebbene si faccia fatica a riconoscerlo sotto la sua nuova incarnazione. (Così i furbi, in Spitteler, non hanno saputo riconoscere il gioiello di Pandora). Anche se le forme religiose del passato dovessero essere definitivamente abbandonate in quanto superate, bisognerebbe stare attenti, come avverte un gustoso detto tedesco che Jung ama citare, a « non gettare il bambino con l'acqua del bagno ». Il bambino, è il **valore** immortale.

La religione è una relazione con il più alto e più forte valore.

(48) Queste osserva sulla funzione sempre va del mito fanno pensi alla « fonction tabulatrice H di Bergson. Ciò s'avvicina anche alla posizione di un pensatore che abbiamo già incontrato, Han Ryner, che è egli stesso — nella linea di Fiatone — un creatore di miti che sai quel che fa. Certo, è arrivato a questo punto per vie del tutto diverse dai quelle di Jung e seguendo il suo genio personale. (È vero che fu uno dei primi francesi attenti alla psicanalisi ed uno dei più appassionati osservatori del sogno).

Pratica il passo che apre i suoi Voyages de Psychodore: «HOI bussato alle porte del mistero ed ho sentito lo strano rumore di pieno che danno ». Non vuole affermare intellettualmente niente di quel che è al di là delle porte; ma sul rumore sentito sogna, e ne fa dei miti.

(49) Saurat, Le disquevert, p. 225. E d'altra parte Jung, M. C. t. I, p. H 236; M. C. t. II, p. 188.

(50) Nietzsche non è il solo nella seconda metà del XIX secolo (l'epoca positivista) a proclamare che « Dio è morto ». Sarebbe il caso di studiare da questa angolazione il pessimismo dei poeti parnassiani. Cf. in Melancholia d'Henri Cazalis (alias Jean Lahor). Lemerre, Parigi, 1878, Il poema I morti:

E Mosè socchiuse gli occhi, e nel nero, / Davanti a lui d'improvviso un angelo orribile a vedersi / Apparve, e Mosè senti l'angelo dire: / «Dio non è più, il niente è re del suo impero. / Sveglia dunque i tuoi morti che non hai potuto salvare. » / Tacì, gridò Mosè, e lasciò sognare! ».

È chiaro che queste formule esistenziali e dram-

matiche: « Dio non è più, Dio è morto » non sono equivalenti alla formula ontologica e freddamente logica: « Dio non è ». Restituiamo la parola a Jung:

« Nietzsche non era ateo, ma il suo Dio era morto ».

Sempre ambiguità, certo. Alcuni tuttavia penseranno, non senza ragione, che quando si è detto « valore » si è fatto, **volens nolens**, il passo metafisico. E Denis Saurat, dopo le righe che abbiamo letto, aggiunge subito:

Ma è legittimo domandarsi se le conseguenze delle scoperte di Jung non andranno più lontano di quanto Jung stesso dice. Ha senza alcun dubbio ragione a non avventurarsi più lontano poiché le sue tesi scientifiche sarebbero soggette a cauzione appena dessero l'impressione di testimoniare per una qualunque teologia. Egli dunque rende il più grande servizio possibile a tutte le teologie e, se si vuole, alla teologia in sé (ammesso che questa espressione corrisponda a qualche cosa), perché mette a loro disposizione un metodo di cui ogni pensatore potrà servirsi, senza che la validità delle tesi junghiana sia compromessa.

In realtà, Jung resta fedele alla massima incisa sulla porta della sua casa: **Vocatus atque non vocatus Deus aderit**. Rifiuta di scegliere tra **vocatus e non vocatus**. Ma questo raro equilibrio d'audacia e di prudenza è tutto suo, e non potrebbe servire di regola per quelli che verranno dopo di lui. Gli è bastato costruire un'arca disponibile per ogni futura avventura dello spirito umano, e per la negazione come per l'affermazione, ma che ad ogni modo salvaguarda i valori essenziali.

Ora si vede meglio in che senso è « conservatore ». Dicevamo: conservatore come la natura. Conviene piuttosto dire: conservatore come Noè? Conservare, in questo senso, è **preservare**: preservare i germi dell'avvenire. Niente sarebbe più ingiusto che accusarlo d'immobilismo. Anche qui realizza una **coincidentia oppositorum**.

Abbiamo parlato del disagio che deriverà, per gran parte dei lettori, da questa posizione intermedia dell'esse **in anima**. Il credente storcerà sempre il naso quando vedrà Jung scrivere Dio tra virgolette. Ciò tuttavia non vuoi dire che questo: « **l'esperienza che noi chiamiamo Dio** e sul suo trascendente la nostra scienza non può dire niente; ma questa stessa scienza deve riconoscere che è un'esperienza di prima importanza ». In breve, diremmo, a rischio di

dare l'impressione di giocare sulle parole, che **mettere Dio tra virgolette o precisamente quel che permette a Jung di non metterlo tra parentesi** — cosa a cui condurrebbe l'esclusione della trascendenza — intesa nel senso stretto del razionalismo agnostico o kantiano (51).

Ora, mettere tra parentesi, cosa praticata volentieri dal pensiero moderno dopo Kant, è una posizione instabile e precaria per lo spirito. Come abbiamo già scritto altrove, instaurata per una preoccupazione d'onestà intellettuale, essa finisce per mancare di franchezza. Anzi,

La rottura tra la fede e il sapere è un sintomo della dissociazione della coscienza che caratterizza il turbato stato mentale della nostra epoca. Tutto avviene come se due persone s'esprimessero su uno stesso dato, ciascuna con una prospettiva individuale e differente; o ancora come se una stessa persona descrivesse la propria esperienza mentre si trova in due stati d'animo differenti. Se sostituiamo la suddetta persona con la società moderna in generale, appare che quest'ultima soffre d'una dissociazione mentale, cioè d'una perturbazione nevrotica.

Da una parte, Jung vede bene che l'anima, prendendo coscienza di se stessa attraverso delle immagini, perviene ad una saggezza che è inscritta al fondo della sua propria struttura (52). Ma d'altra parte, per lui non si tratta assolutamente, com'è stato detto, d'accordare ai miti ed agli archetipi che li sottintendono, un credito senza riserva, un'obbedienza servile, come se fossero il condensato d'ogni saggezza. Si tratta ad ogni istante d'un **confronto — Auseinandersetzung** è una delle sue espressioni principali — tra questo inconscio millenario e la coscienza attuale. (**Auseinandersetzung** esprime più che confronto; vuoi dire propriamente: **spiegarsi con**). Un'altra delle sue espressioni più importanti è **Wandlung**: la trasformazione, la metamorfosi, una parola dove risuona l'eco dell'eterno « divenire ». del **Werden** dei filosofi germanici (53). La nave che governa è una potente e pesante imbarcazione, un Leviathan (54) che contiene nelle murate un immenso passato d'esperienza umana, più antica del-

(51) Egli stesso, nei suoi ultimi anni, espone in questi termini le sue ragioni a proposito delle virgolette:

« Scrivo " Dio " tra virgolette per indicare con ciò che intendo una rappresentazione antropomorfa, di cui la dinamica e la simbolica vengono trasmesse da quell'ambiente che è la psiche incosciente. Ma il fondamento di queste esperienze è sempre quel che la metafisica o la teologia umana chiamano Dio o gli Dei? Ecco quel che resterà oggetto d'un eterno punto interrogativo. Ma questa domanda in fondo è vana e comporta da se stessa la risposta, per la numinosità soggettivamente sconvolgente dell'avvenimento vissuto. Quel che un essere sente come ciò che esiste di più sicuro, di più immediato, porta con sé la sua evidenza ed ha solo da fare prove antropomorfe ».

(52) Cf. questa bella formulazione di Andre Bonnard su Socrate, che aiutava i suoi allievi « a dare alla luce quella saggezza che li abitava a loro insaputa » (La Civilisation grecque t. II, Guilde du Livre, Losanna, 1957).

(53) Gli piace seguire Paracelso quando questi espone la sua concezione della natura, rinnovata dall'antica, secondo la quale questa è « la metamorfosi

per eccellenza»: Die Natur enthält nicht nur einen Wandlungsprozess, sie ist die Wandlung selber » (Pa, p. 132). Al che si può agganciare questa conclusione tratta da Presente e Futuro: «Se l'apporto, il flusso della dinamica istintiva deve continuare a venire ad irrigare la nostra vita presente — cosa capitale perché si conservi la nostra esistenza — è tanto più necessario che elaboriamo e modifichiamo le forme archetipiche di cui possiamo disporre in rappresentazioni che corrispondono e s'armonizzano alle necessità dei tempi nuovi ».

(54) Leviathan, ci dice Jung, è, allo stesso titolo della balena, del lupo o del drago, un'immagine dell'inconscio.

l'uomo; è un mostro addormentato da cui salgono strani sogni; ma la prua è una punta fine che fiuta avidamente l'avvenire. E, attento ai sogni che salgono — che salgono di nuovo — ma con l'occhio fisso ad altri segni, il pilota veglia.

Trad. di PAOLA FRANCO

* Tratto da: L'oeuvre de Jung. Payot, Paris 1963.