

# Per uno junghismo critico

**Mario Trevi, Roma**

## ERMENEUTICA E PSICOLOGIA ANALITICA

« Noi siamo oggi, per lo meno, distanti dalla ridicola immodestia di decretare dal nostro circoscritto angolo visuale che soltanto da questo angolo, e da nessun altro, sia legittimo avere prospettive di esistenza ».

Nietzsche, *La gaia scienza*

### *A) Prima premessa: il disagio della psicologia analitica*

Le pagine che seguono sono indirizzate esclusivamente a coloro che avvertono un marcato disagio relativo alla loro adesione a quella corrente di pensiero psicologico del nostro secolo che è chiamata psicologia analitica. Da ciò consegue che le stesse pagine non avranno nessun valore di stimolo alla riflessione per coloro che aderiscono senza problemi e senza interrogativi alla medesima corrente di pensiero. Il disagio di cui si parla può assumere varie

forme: quello della ripugnanza per talune contraddizioni insolute della psicologia analitica stessa, quello del rifiuto nei confronti della continua ontologizzazione del linguaggio originariamente metaforico della psicologia analitica, quello della ripulsa per la caratteristica sospensione storica di questa corrente che non ha stabilito — in settanta anni di vita — nessuno scambio fecondatore con le problematiche del pensiero filosofico, antropologico e metodologico che in questi stessi anni si sono annunciate e approfondite, quello del sospetto per il divorzio che la psicologia analitica celebra continuamente nei confronti delle osservazioni empiriche fornite da altre correnti di ricerca psicologica, quello, al contrario, del ripudio di un facile eclettismo affastellatore in cui lo « specifico » della psicologia analitica stessa si consuma e ineluttabilmente scompare, quello del dubbio relativo alla distanza tra le ipotesi teoriche e le applicazioni pratiche della psicologia analitica, quello della diffidenza per una corrente che non ha mai affrontato coerentemente un radicale e magari spietato ripensamento critico dei suoi fondamenti, quello della nausea per l'uso sciatto, superficiale e acritico del metodo comparativo nella demetaforizzazione delle immagini oniriche o comunque fantastiche, senza alcun riguardo alla differenziazione storica e culturale, quello del sospetto per un troppo facile ricorso, nella pratica terapeutica, a esperienze incontrollabili o di natura superficialmente emozionale o di natura pericolosamente parapsicologica e pertanto banalmente suggestiva, quello infine della ripugnanza per la sciattezza linguistica — e pertanto teoretica — della maggior parte della produzione scientifica che sotto il nome della psicologia analitica si esprime.

L'elenco delle forme di disagio or ora accennate è tutt'altro che esaustivo: altri aspetti di dubbio, rifiuto o sospetto potrebbero essere elencati, ma basterà per ora che la parola « disagio » trovi un corrispettivo qualsiasi nel pensiero e nel sentire di coloro che con la psicologia analitica hanno a che fare sia nell'ambito della ricerca che in quello dell'operare concreto.

B) *Seconda premessa: ciò che è vivo e ciò che è morto dell'insegnamento di Jung*

Queste pagine sono altresì indirizzate esclusivamente a coloro che avvertono continuamente e perentoriamente il bisogno di distinguere tra ciò che nella pagina di Jung è ancora vivo e perciò operante come stimolo di pensiero e di prassi e ciò che è morto e perciò impedimento e remora alla vitalità del pensiero dell'interprete e, ciò che è ancor peggio, alla vitalità di quel che è valido nello stesso testo di Jung (1).

(1) Luigi Aversa, in questo stesso volume, svolge il tema parallelo, autonomo e in certo senso complementare di « ciò che vive e di ciò che muore » del testo di Jung nell'atto di interpretarlo. Aversa, applica il principio ermeneutico al fine di chiarire la problematica del possibile interprete dell'opera di Jung, assegnando a questa il valore di « testo » nel senso eminente della parola.

(2) B. Croce, *Cio che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel*, 1907, poi ristampato in seconda edizione nel volume *Saggio sullo Hegel*, (1913), Bari, Laterza, 1948.

Se si fa qui uso della parafrasi del titolo di un'operetta famosa nella storiografia filosofica italiana del nostro secolo (2) non è per un vezzo letterario di dubbio gusto o per detestabile immodestia, ma perché la storicità di quel piccolo libro s'impenna sul bisogno di separare ciò che è vivo da ciò che è morto appunto affinché ciò che è vivo continui a essere tale, dal momento che il rischio di evitare questa operazione è proprio quello di lasciare che ciò che è morto mortifichi e perciò distrugga ciò che, vivendo, genera ancora vita.

Coloro che sentono il bisogno di questa operazione di separazione, che è un'operazione di salvazione, sono consapevoli del relativismo storico dell'operazione stessa ma non per questo la rinnegano perché ciò che è vivo di un testo consegnato alla storia lo è sempre in relazione all'orizzonte di pensiero e di linguaggio di chi quel testo recepisce e su quel testo s'affatica per cogliere il nesso tra il proprio pensiero vivente e quello dell'autore.

Coloro che sentono il bisogno di questa operazione di separazione rifiutano ogni dogmatismo se per dogma intendiamo correttamente una verità che non vivifica dialogicamente altre verità ma che, nell'assenza di dialogo autentico, oblia e mortifica ogni verità, ove questa, vivendo, le si opponga pur appellandosi a lei. Il dogmatismo è l'atteggiamento della non verità, perché ogni verità autentica deve confrontarsi con la propria negazione possibile.

Infine, coloro che avvertono l'esigenza di separare

ciò che è vivo da ciò che è morto nell'insegnamento di Jung hanno vissuto drammaticamente, nel loro esistere, il paradosso centrale e vitale del pensiero di Jung, che è quello dell'inevitabile dissolversi di ogni interpretazione della vita psichica (di ogni « discorso sulla psiche ») nell'incessante, sempre nuovo e sempre diverso « discorso della psiche ».

*C) Terza premessa: il senso dell'atteggiamento critico*

Se le pagine che seguono evocano nel titolo il concetto connesso all'aggettivo « critico » che tanta importanza ha avuto nella storia del pensiero occidentale, non è per trovare una delimitazione o un'etichetta nell'ambito del panorama e del succedersi delle idee, ma perché si vuole qui opporre a un atteggiamento non autoriflessivo, e perciò inevitabilmente dogmatico, un atteggiamento di continua revisione, di messa in discussione, di confronto e di esame anche impietoso di ciò che è stato pensato ed, essendo stato pensato, evoca, per la sua stessa validità, il pensiero che lo contesta e lo pone in crisi. In particolare « junghismo critico » dovrebbe acquistare in queste pagine il significato di uno junghismo che ripensa continuamente e, ove necessari, spietatamente, i propri fondamenti, confrontandoli da una parte con la fonte inesauribile dell'esperienza e dall'altra con quella coerenza concettuale di cui nessuna considerazione pensante può fare a meno, anche qualora ospiti dentro di sé, accanto all'indispensabile razionalità, elementi in qualche modo irriducibili alla ragione.

Ricordando infine che tra i significati originari di « crisi », di cui « critico » è l'aggettivo, domina quello di « separazione » e di « scelta », uno junghismo critico implica il pensiero discriminativo cui sopra si accennava. Appunto quel pensiero che ha la forza di separare ciò che è vivo da ciò che più vivo non è dell'insegnamento di Jung.

È ormai un luogo comune della letteratura di pertinenza storiografica o di contenuto critico osservare che la psicologia analitica non può essere organizzata in un sistema teorico coerente talché ogni suo sviluppo o direzione siano riportabili a un nucleo fondamentale di ipotesi sulla natura della psiche, ma appare piuttosto, ad un osservatore distaccato e neutrale, come un insieme asistematico di osservazioni ora approfondite ed ora meno, quasi sempre originali rispetto ai contenuti della psicologia facilmente accademizzabile del nostro secolo e situabili in una zona di confine tra la psicologia propriamente detta e l'antropologia nel significato originario e tradizionale della parola.

A un esame più approfondito ci si rende conto, invero, che nell'opera di Jung si contrastano, da un punto di vista organizzativo e formale, due tendenze:

quella di costruire una visione coerente e sistematica della vita psichica, confrontabile, in questo senso, ad altri numerosi approcci sistematici prodotti dalla speculazione psicologica del nostro secolo e quella della continua rottura della trama sistematica per dar spazio a un contenuto esperienziale che si ribella ad ogni rigido inquadramento teoretico ma che si deve piuttosto riportare a originali opzioni euristiche difficilmente saldabili l'una all'altra.

In particolare è facile riscontrare nel testo di Jung l'affermazione di una psicologia sul modello delle scienze della natura e la radicale negazione della psicologia come scienza per l'insolubile aporia costitutiva della psicologia stessa: la presenza ineliminabile dell'osservatore nell'oggetto osservato, l'inevitabile trapasso reciproco della psicologia come scienza oggettiva nella psicologia come atteggiamento originario dell'osservatore.

I tentativi di organizzare la meditazione di Jung in un tutto sistematico non solo appaiono poveri esercizi di silloge divulgativa ma inevitabilmente impo-

veriscono quanto di vivo e fruttuoso è nel testo di Jung. Tuttavia, tali tentativi, pur nella loro intrinseca indigenza speculativa, rispondono ad un'esigenza di sistematicità che affiora, qua e là, come semplice aspirazione, nello stesso testo di Jung.

Da questo punto di vista tali tentativi, mentre si propongono il necessario completamento del testo asistemico e rapsodico di Jung, tradiscono senza speranza lo stesso testo e appaiono, soprattutto all'osservatore digiuno di Jung, come piccole « sum-me » straordinariamente deludenti rispetto alle aspettative nei confronti di un autore ricco di originali promesse.

Lo stesso salto operato da Jung dalla fenomenologia della vita psichica soggettiva a una pretesa « psiche oggettiva » immobile e atemporale sotto l'inarrestabile variare storico della soggettività si costituisce bensì come un tentativo di attingere a un « sistema » in qualche modo inattaccabile e coerente, ma tale sistema è inficiato dall'arbitrarietà di quel « salto » che non solo è percorribile in due sensi contrari (dalla soggettività all'oggettività e viceversa) ma è contraddetto dalle premesse relativistiche che animano significativamente gli inizi storici della psicologia analitica (3) e non sono mai stati smentiti dallo stesso Jung.

Si potrebbe continuare a lungo a chiarire la natura « positivamente » contraddittoria dell'opera di Jung, denunciando le aporie insolubili o i passaggi arbitrar!, ma sarebbe opera vana e inutile in questa sede, dove è più conveniente richiamare semplicemente l'attenzione sulla natura disorganica anche se creatrice di un testo dettato via via dall'urgere di un'empiria inesauribile.

L'asistematicità radicale e in un certo senso teoreticamente giustificata della psicologia analitica non contraddice tuttavia la domanda circa il carattere specifico che accomuna le ipotesi e le ricerche. L'interrogarsi intorno a tale « specifico » della psicologia analitica non ha nulla a che fare con l'esigenza di sistematicità, peraltro sempre delusa, perché in questo caso non si tratta di costruire un arbitrario si-

(3) M. Trevi, *Una polarità implicita nel pensiero di Jung*, Rivista di psicologia analitica, anno 6°, n. 1, 1975.

stema con elementi in sé validi ma difficilmente articolabili tra di loro, ma, al contrario, di cogliere quel carattere che, nel rispetto della diversità, accomuna tali elementi ad una identica fonte di esigenza problematica, a un identico atteggiamento originario e originalmente produttivo. Orbene, tale carattere comune delle « disiecta membra » della psicologia analitica (e, sia bene inteso, « disiecta » proprio per coerente scelta teoretica) si vuole qui rintracciare nell'atteggiamento tipicamente proprio della ricerca ermeneutica del nostro secolo. Anzi, si tenterà, nelle pagine che seguono, di riconoscere nell'ermeneutica non solo lo specifico della psicologia analitica, cioè l'elemento che la differenzia, sia sul piano delle proposte « materiali » che su quello dell'assetto formale, dalle altre « psicologie », ma anche l'elemento che può guidare il lettore spregiudicato di Jung e della sua scuola alla discriminazione di ciò che è vivo e di ciò che è morto di quell'insegnamento originario e dei suoi sviluppi, intendendo per « morto » non solo quel che non genera più pensiero nell'interprete ma anche ciò che, come sopra si è detto, mortifica la parte vivente di quello stesso insegnamento, impedendole di generare pensiero nuovo e vitale applicazione pratica.

#### E) *Ermeneutica e psicologia analitica*

Difficile è definire in maniera unitaria e coerente quel largo insieme di interessi filosofici ed epistemologici che nel nostro secolo va sotto il nome di ermeneutica. Giustamente è stato detto di recente che « la collocazione dell'ermeneutica nel quadro della filosofia contemporanea è incerta, comunque non ancora fissata da una storiografia 'canonica' » (4).

(4) G. Vattimo, *Al di là del soggetto*, Milano, Feltrinelli, 1981, pag. 69.

Ma lo stesso destino storico dell'ermeneutica implica di necessità un'incertezza definitoria, quasi che ('ermeneutica (che ci richiama continuamente al problema e alle difficoltà dell'interpretare) si sottragga,

proprio a causa del suo apporto fondamentale, ad ogni interpretazione unitaria.

Non si tratta infatti di una filosofia dai confini ben delineati, perché anzi, in quanto « filosofia », essa penetra e contrae legami di scambio con molteplici altre correnti del pensiero contemporaneo (la fenomenologia, l'esistenzialismo, la filosofia analitica, la critica dell'ideologia della scuola di Francoforte, la sociologia della conoscenza e varie tendenze epistemologiche dei nostri giorni). Si potrebbe parlare piuttosto di « atteggiamento » filosofico così come atteggiamenti non riducibili a sistemi sono stati l'empirismo, soprattutto nella sua grande fioritura secentesca e settecentesca, il trascendentalismo nella seconda metà del XIX secolo, o la stessa corrente fenomenologica che invano si tenterebbe di ricondurre entro il confine egemonico del pensiero di Husserl. In ogni caso la definizione « minima » di ermeneutica è quella dell'arte e della problematica dell'interpretazione in quanto processo di pensiero che mira all'intendimento o comprensione di un testo scritto o parlato. Dove per « testo » deve intendersi qualsiasi concrezione del pensiero e del sentire umani che si offra appunto all'intendimento di un interprete, e perciò, per estensione legittima, anche la parola e il comportamento dell'uomo comune che, veicolando significati espliciti o riposti, si offre alla comprensione di chi appunto lo riguarda con interesse interpretativo.

Storicamente l'ermeneutica moderna ha il suo fondatore ideale in Schleiermacher che appunto fu tra i primi a usare la parola « ermeneutica » anche come titolo di una sua opera fondamentale. Ma il pensiero di Schleiermacher, il cui interesse ermeneutico prende avvio dall'interpretazione dei testi sacri (e si estende tuttavia ben al di là di tale problematica) ha le sue radici nella grande « quaestio » dell'interpretazione dei testi biblici tipica della Riforma e soprattutto nell'assillante problema posto da Lutero circa il rapporto tra coscienza singola e Scrittura. Ma le radici dell'ermeneutica si sprofondano ben al di là degli interessi interpretativi della Riforma:



risalgono alle problematiche dei retori ellenistici circa l'interpretazione dei testi omerici, al grande golfo di interesse interpretativo rappresentato dall'immensa opera di Filone Alessandrino, agli interrogativi e alle risposte via via diverse che la Patristica si pose e diede circa l'interpretazione della Scrittura, alla « querelle » sull'interpretazione del testo della Rivelazione che percorre la Scolastica almeno nei suoi autori più spregiudicati ed aperti. Non basta:

un ceppo fondamentale delle radici dell'ermeneutica va rintracciato in quel continuo e vertiginoso esercizio interpretativo che è il Talmud e nell'assillo pungente e abissale delle correnti mistiche ebraiche come la « abbaia » e il chassidismo che portarono il problema dell'interpretazione (si pensi soprattutto alla speculazione luriana) a straordinari esiti e impensati vertici, stimolando una larga parte del pensiero tardo-medioevale, rinascimentale e secentesco.

Se quanto si è ora detto riguarda le « radici » di questo atteggiamento del pensare occidentale, l'« albero » dello sviluppo ermeneutico da Schleiermacher in poi si può indicare, con molta approssimazione, nella successione di filosofi come Dilthey che da Schleiermacher continuamente attinge stimoli fecondissimi (e non a caso a Schleiermacher dedica la, più bella delle biografie filosofiche), il primo e il secondo Heidegger che trae straordinari spunti ermeneutici dalla inesauribile fonte nietzschiana e la cui opera può essere letta in chiave di un incessante interrogativo sull'« homo interpretans », e infine Gadamer che prende le mosse da Heidegger e tuttavia sviluppa con originalità e sorprendente ricchezza di temi la problematica dell'interpretazione.

Ma dal grande nodo diltheyano si dipartono rami ricchissimi di cui qui è giusto almeno ricordare quello che porta all'immensa e ingiustamente ignorata (ma non certamente trascurata da Gadamer) opera di Emilio Betti la cui *Teoria generale dell'interpretazione* [5] rappresenta una summa non dogmatica del pensiero ermeneutico mai quanto oggi utilizzabile e fecondatrice. Così come dal nodo heideggeriano si dipartono pensatori come Bultmann che interpreta

(5) Giuffré, Milano, 1955. Oltre a Dilthey, che rimane l'interlocutore principale, Betti si rifa a Schleiermacher, a Humboldt, a

l'ermeneutica come problema della separazione tra mito e kérygma (e si pone, a sua volta, come caposcuola di una ricchissima corrente di ricerca teologica), Ricoeur che, collegandosi ai filosofi del sospetto (Marx, Nietzsche e Freud) e rivolgendosi particolarmente al problema del simbolo, vede quest'ultimo portatore ad un tempo di un senso radicato nel vitale e perciò occultato e di un senso teologico, alludente alla trascendenza e ugualmente occultato, (e alimenta la sua ricerca mediante un fitto dialogo con la linguistica e la filosofia del linguaggio), Pareyson (in cui è presente anche una componente jaspersiana) con il suo radicamento della verità nella concreta esistenza della persona, Vattimo che vede l'esito più autentico dell'ermeneutica in un filosofare capace di abolire la sterile protezione del « fondamento ». E, oltre questi autori, in qualche modo da considerare come punti di riferimento e di convergenza delle tematiche interpretative del nostro tempo, una ricca e sempre più vasta costellazione di ricercatori che al problema dell'ermeneutica continuamente forniscono apporti originali.

Non si vorrebbe qui trascurare di ricordare la pertinenza ermeneutica di un autore che a Dilthey fa capo, Karl Jaspers, e che, almeno nella sua relativamente tarda e grande opera *Della verità*, appartiene di diritto alla problematica dell'interpretazione. Ma dire Jaspers significa risalire a quell'incommensurabile maestro che fu Max Weber nella cui metodologia sono da rintracciare spunti ermeneutici di sorprendente ricchezza. D'altra parte l'opera capitale di Gadamer, che si deve considerare il punto di riferimento centrale dell'ermeneutica contemporanea, ha attratto autori che provengono dalle problematiche della Scuola di Francoforte o che con questa hanno comunque avuto scambi fecondatori, come Habermas e Apel, entrambi acuti interlocutori di *Verità e Metodo*. Appartato, nella sua solitudine tanto umile quanto aristocratica, si deve considerare come strettamente legato all'interesse ermeneutico Wittgenstein, almeno nella sua seconda fase di pensiero che s'incentra nel postumo e inesauribile volume delle *Ri-*

Nietzsche, a Droysen, a M. Weber, a Husserl, a N. Hartmann, a Spranger e allo stesso Jung, oltre che a molti altri autori ripensati al contempo con fedeltà e originalità.

*cerche filosofiche*. Ma il nome di Wittgenstein richiama Austin e tutta la corrente dell'" analisi del linguaggio comune » e, in genere, gran parte della filosofia del linguaggio contemporanea.

Questo breve schizzo dell'albero « genealogico » dell'ermeneutica potrà sembrare a più di un lettore incompleto e arbitrario, ma può essere provvisoriamente accettato come punto (o come spunto) di riferimento se non altro utile per rintracciare i meandri e le complessità di una corrente tutt'ora in pieno sviluppo e per la quale ogni prospettiva storica deve per ora essere sospesa o comunque considerarsi parziale.

È il tempo di chiedersi ora come possano essere evidenziati i legami tra la psicologia analitica e l'ermeneutica e in che consista quella inconsapevole pertinenza ermeneutica dell'opera di Jung che sopra si è annunciata. In tutto Jung è vivo — e ne costituisce l'elemento differenziale rispetto agli altri grandi psicologi del nostro secolo — il problema della presenza ineliminabile del soggetto ricercante nell'oggetto della ricerca psicologica (6). Questa posizione che, come vedremo, è all'origine storica stessa della psicologia analitica, non porta Jung ad un relativismo sterile e brevemente in sé concludibile, ma a un'apertura problematica estesa e sempre rinnovata, a un « domandare » inesauribile che chiede e rinvia ad altre domande, a uno " stile » inconfondibile di ricerca intesa come strenuo rimanere nell'ambito del problema interminabilmente aperto e, infine, al continuo trapasso dal « logos » della proposizione scientifica in sé conclusa al « dialogo », in cui nessuno degli interlocutori pretende di assoggettare l'altro alla propria verità (7) perché nessuna verità circoscritta e completa è possibile attingere ma solo la verità come limite irraggiungibile che, definendo la « strada » della ricerca, la « mantiene » continuamente nell'ambito del ricercare.

Questa posizione percorre tutta l'opera di Jung, fino alle ultime proposizioni e fino all'estremo risolversi di ogni « psicologia » come scienza oggettiva nella « psicologia » come struttura originaria e in ogni caso

(6) M. Trevi, *op. cit.*

[7] G. Vattimo, *op. cit.*, pag. 73.

individuale del soggetto indagante. Non importa (e qui sta l'elemento contraddittorio di Jung che occorre chiarire e smascherare) che, accanto a questa posizione metodologica di strenuo ambito critico, appaiano, nel rapsodico disordine che è proprio di questo pensatore, proposizioni di cosiddetta scienza oggettiva (vale a dire naturalistica) della psiche, non importa che Jung, che pur tenta di smascherare il naturalismo della ricerca psicologica da cui proviene, cada continuamente nell'ambito di questo stesso naturalismo. L'importante è che l'atteggiamento iniziale sia, nonostante tutto, mantenuto, e fecondo, esplicitamente o no, tutta la ricerca nei suoi punti nodali fondamentali: il problema del simbolo, la dinamica degli opposti, la funzione trascendente, l'autonomia (e la mutua dipendenza all'interno di una totalità organica) di ogni livello di esplicazione della vita psichica, l'individuazione e il dialogo mutualmente fecondatore come unico autentico strumento terapeutico.

Orbene, questa posizione di Jung, questa vis problematizzatrice che percorre tutta la sua opera, è di stretta natura ermeneutica se, appunto, per ermeneutica intendiamo quell'atteggiamento di pensiero che, ponendo il problema dell'interpretazione, deve considerare altresì il vivo e ineliminabile problema dell'interprete nei confronti del testo da interpretare e riconosce che non c'è testo « oggettivo », staccato e indifferente all'interprete, ma testo diviene qualsiasi testimonianza del mondo della vita nel momento in cui un interprete l'assume nel suo orizzonte di interesse.

#### *F) Le origini ermeneutiche della psicologia analitica*

Vale la pena qui ricordare che l'origine storica stessa della psicologia analitica consiste nell'assunzione di una problematica autenticamente ermeneutica da parte di Jung. Nel 1913 Jung espone per la prima volta, con una comunicazione al Congresso Internazionale di Psicoanalisi, la propria teoria dei tipi psicologici

(8) C. G. Jung, *Sulla questione dei tipi psicologici* (1913), *Opere*, vol. 6, Torino, Boringhieri, 1969.

(per la verità in forma ancora assai ridotta e scarna) impiegandola come espediente interpretativo della « querelle » ancora attuale tra Freud e Adler (8). Come si sa, e come è storicamente giusto, quella comunicazione non piacque a Freud. Vi si annunciava la legittimità sia dell'interpretazione della vita psichica proposta da Freud sia di quella proposta da Adler. Ma vi si annunciava altresì il principio per cui in ogni formulazione della vita psichica entra inevitabilmente e di diritto la vita psichica dell'interprete. Anzi, intanto erano valide entrambe le dottrine allora concorrenti in quanto nascevano da una visuale bensì soggettiva e tuttavia non unica o inconfondibile dell'interprete, vale a dire di un « punto di vista » condivisibile da altri soggetti perché conaturato all'uomo attraverso la mediazione del « tipo psicologico ».

Entrambe le dottrine erano interpretazioni legittime della vita psichica purché riconoscessero il limite connesso al punto di vista del rispettivo interprete. Da ciò conseguiva che non poteva darsi verità oggettiva relativa alla vita psichica che si potesse considerare autonoma, « staccata » e indipendente dall'angolo visuale dell'interprete, ma ogni dottrina interpretativa della vita psichica (e globalmente interpretativa perché implicante la nozione dell'inconscio come necessario complemento della vita cosciente) implicava di necessità la considerazione della visuale dell'interprete stesso.

Vero è che Jung concludeva con l'auspicio che la psicologia del profondo raggiungesse quel « punto di vista superiore » entro cui le visuali parziali dovute all'atteggiamento tipologico fossero ricomprese. Tale « punto di vista superiore » poteva bensì ricondurre la psicologia a una scienza « oggettiva » ma, risolvendosi, almeno in quel momento, nell'aspirazione a una teoria completa dei tipi psicologici, rispettava la posizione euristica e sostanzialmente ermeneutica allora raggiunta da Jung. Dal 1913 al 1921 una parte del pensiero creativo di costui si muoverà appunto lungo la direttiva della costruzione di una teoria completa dei « tipi » e pertanto lungo una direttiva auten-

ticamente ermeneutica, vale a dire di problematica dell'interpretazione in quanto strumento dell'intendere psicologico. Gli stessi *Tipi psicologici* concludono (9) con un ribadimento del problema ermeneutico riconoscendo che una teoria dei tipi è a sua volta condizionata dalle scelte soggettive di chi la formula e altre teorie tipo-logiche sarebbero possibili e legittime qualora si procedesse da un atteggiamento diverso.

(9) C. G. Jung, *Tipi psicologici, Opere*, vol. 6, Torino, Boringhieri, pagg. 495-496.

Sembra inutile rilevare qui che queste posizioni — apparentemente estreme — non hanno nulla a che fare con un relativismo scettico o sofisticato o ingenuamente storicistico, ma rappresentano invece la prima organica sensibilizzazione dello psicologo, che ancora può concepire la psicologia come scienza della natura, a una problematica squisitamente ermeneutica assumente l'interrogativo della possibilità dell'intendere in tutta la sua sconfinata estensione.

Che negli stessi anni Jung vada elaborando una concezione della vita psichica che lo porta in direzione della struttura archetipica dell'inconscio (e pertanto in direzione decisamente anche se inconsapevolmente naturalistica) non diminuisce affatto l'importanza della nascita della psicologia analitica dal fondamentale problema ermeneutico della ineliminabile presenza dell'interprete nell'intendere psicologico. Come si vedrà, questa direzione verso l'enucleazione delle strutture archetipiche costituisce uno degli elementi che, nell'opera di Jung, devono essere, a parere di chi scrive, distinti dalle parti vitali affinché queste ultime tali rimangano.

#### G) *Psicologia come scienza oggettiva e psicologia come orizzonte di un soggetto singolo*

La problematica ermeneutica intesa come domanda che rimane costantemente aperta sulla natura dell'intendere e sul processo interpretativo (10) va ben oltre, in Jung, alle conclusioni al contempo relativistiche e moderate dei *Tipi psicologici*. Tutta la sua speculazione successiva è percorsa da un sottile ma

(10) « L'arte del domandare è l'arte del domandare ancora ». N. G. Gadamer, *Verità e metodo* (1960), Milano, Fabbri, 1972, pag. 424.

tenace filo ermeneutico che non solo rappresenta, come si è tentato di mostrare, lo « specifico » della psicologia analitica, ma anche l'aspetto più originale e avanzato della ricerca psicologica del nostro secolo. Non solo il « tipo », inteso come espediente euristico e metodologico in maniera non dissimile dal contenuto epistemologico dei « tipi ideali » di M. Weber, relativizza e moltiplica l'intendere psicologico abbattendo la presunzione di una scienza oggettiva e di una prospettiva unitaria, non solo la « tipologia » è a sua volta relativizzata perché il suo artefice, per quanto ancorato all'empiria, è a sua volta condizionato da opzioni e preferenze « tipologiche », ma lo stesso soggetto singolo nella sua concreta esistenza (cioè nel suo essere calato in una prospettiva unica, finita e irripetibile) entra di diritto nella considerazione psicologica talché ogni « psicologia » intesa come descrizione oggettiva della psiche umana contrae necessariamente vincoli di scambio, di penetrazione e di sconfinamento con la « psicologia » intesa come originale e irriducibile struttura del soggetto interpretante. Fare psicologia, elaborare su basi empiriche delle ipotesi sulla natura della psiche, apre un paradosso che deve essere accettato nel suo aspetto innovatore ed euristico così come il « circolo ermeneutico » è accettato, nella sua doppia natura di ostacolo e di stimolo, nell'arte dell'interpretazione e nella considerazione pensante che su quell'arte si ripiega per penetrarne la problematica. La « psicologia » come scienza si pone così al di fuori di ogni confronto con le altre scienze dell'uomo (e comunque distante da ogni scienza della natura) appunto perché il suo oggetto di indagine coincide con lo stesso soggetto indagante ed ogni tentativo di « porsi al di fuori » di quest'ultimo porta inevitabilmente le stimmate della soggettività. Il « testo » che lo psicologo si propone di indagare, la psiche nella sua sconfinata fenomenologia, non può essere colto in un'immobile e atemporale oggettività, ma sempre attraverso quell'orizzonte dischiuso dal soggetto nel momento in cui su quel testo si ripiega.

Tale orizzonte è al contempo legittimo (in quanto visuale e osservazione concretamente calate in una esistenza) e relativo, e pertanto limitato e controvertibile. Anzi, quell'orizzonte in tanto acquista dignità in quanto, nell'esplorazione sistematica delle sue possibilità, incontra quel confine al di là del quale si schiudono altri orizzonti possibili, talché, in ultima istanza, la verità di un orizzonte sta nel suo autolimitarsi e, in certo senso, negarsi come verità unica per dar luogo alle verità ugualmente autolimitantesi di altri orizzonti. In tal modo la « verità » di una psicologia consapevole è il dialogo aperto e infinito tra possibili orizzonti.

Questo esito dialogico della psicologia in quanto scienza costituirà la base metodologica per la soluzione del problema oggi più urgente nella psicologia come scienza: la compresenza (prevista da Jung) di molte posizioni valide e irriducibili l'una all'altra. Tale compresenza non può essere risolta da un eclettismo affastellatore, e pertanto inevitabilmente livellatore, ma dal raggiungimento della problematica ermeneutica del dialogo tra le interpretazioni possibili e nella decisione etica per la rinuncia ad una verità incontrovertibile.

Mai come oggi la verità è di chi percorre totalmente il proprio orizzonte e ne riconosce il limite, avvertendo oltre quel limite la presenza di altri orizzonti e perciò di altre verità.

H) *Circolarità e mutua inclusione del discorso sulla psiche e del discorso della psiche*

Se la psicologia come scienza e cioè il discorso sulla psiche trova il suo paradossale punto al contempo di negazione e di verifica nella psicologia come orizzonte di un soggetto esistenzialmente determinato, e cioè nel discorso della psiche, anche il discorso della psiche trova il suo limite nella incoercibile tendenza alla enucleazione di costanti assolute e metastoriche della psiche. L'infinito, policentrico e continuamente trasformantesi discorso della psiche



ha un punto di riferimento costante, quasi un unico punto di fuga di una mutante prospettiva, nell'inesausto tentativo di ancorare la psiche a un numero finito di fattori costanti e sottratti alla diversificazione storica.

Il discorso della psiche, che coincide, se correttamente inteso, con il prodotto incessantemente diversificantesi della cultura (e perciò copre tutto lo spazio che va dalla gestualità espressiva e inconsapevole di un nomade al teorema di Goedel, dal cieco congiungimento fisico nello stadio primordiale dell'eros alla cifrata pensosità di un madrigale di Monteverdi, dal sogno di Cartesio al delirio di uno schizofrenico) sempre tende a concepire la psiche come un oggetto sottratto alla storia, immobile ed eterno nelle sue leggi e nei suoi movimenti obbligati. D'altra parte il discorso sulla psiche, la cosiddetta scienza oggettiva della psiche, tende, se correttamente assunta nella sua storicità, a trasformarsi in discorso della psiche, o, almeno, ad apparire come una piccola anche se straordinariamente eccezionale parte di questo. Tanto il *De anima* quanto le *Lezioni di introduzione alla psicoanalisi* rientrano nell'incessante fluire del discorso della psiche, sempre vero e sempre parziale nella sua diversificazione.

Si stabilisce così tra due « lògoi » o discorsi una sorta di circolarità attraverso cui l'uno si alimenta dell'altro e uno assume nei confronti dell'altro un atteggiamento di « comprensione » che ha a sua volta tutte le caratteristiche del risultato di un processo ermeneutico.

La metafora geometrica (o per meglio dire, purché si faccia uso di una tollerante ironia, topologica) di questa complessa relazione è quella della « inclusione reciproca ». Nessuno schematismo vincolato all'esperienza può aiutarci a rappresentarci mentalmente la « configurazione » dell'inclusione reciproca, ma tale metafora è tuttavia utile per comprendere come, nella relazione tra discorso sulla psiche e discorso della psiche, l'orizzonte dell'uno include sempre l'orizzonte dell'altro e viceversa. La metafora dell'inclusione reciproca equivale, in questo senso,

a quella gadameriana e notissima della « fusione di orizzonti » come risultato del processo ermeneutico. Ma l'inclusione reciproca sollecita nella nostra mente una figura irrepresentabile e tuttavia stimolante che meglio si addice al mutuo processo ermeneutico che si stabilisce tra discorso della psiche e discorso sulla psiche.

#### l) *Linguaggio e psicologia*

Si sa che per Gadamer l'orizzonte trascendentale del processo interpretativo (e del risultato ultimo di questo che è l'intendere) è il linguaggio. In tal senso il linguaggio deve essere inteso come ciò che non solo rende possibile l'atto interpretativo come esperienza di verità ma anche ne garantisce la inesauribile diversificazione, l'eterno « gioco » di modificazione reciproca tra interpretato e interpretante che, in ultima analisi, è il mondo umano nella sua storicità. Il linguaggio garantisce così al contempo, proprio per la sua infinita diversificazione e per la sua intrinseca unità (si confronti a tal punto la fondamentale distinzione-relazione saussuriana di « langue » e « parole »), la perenne continuità e la perenne novità dell'interpretazione che sempre si fonda sulla tradizione storica ma sempre è unica e irripetibile in ogni singolo atto di comprensione.

Di conseguenza non esistono universali metastorici cui il pensiero umano possa riferirsi al di fuori degli universali particolarissimi del linguaggio, i quali si danno solo nell'esperienza della comunicazione, ma non possono essere afferrati con un atto che interrompa, per così dire, il corso della storia e si ponga di conseguenza al di fuori di questa. Ogni pretesa di afferrare una volta per tutte le costanti dell'esperienza umana (teoresi o prassi o intuizione poetica o altro) è a sua volta un atto interpretativo che si iscrive nella continuità dell'interpretare umano, e a sua volta rimanda a quell'unico orizzonte onnicomprensivo che è il linguaggio. Naturalmente, nella visuale di Gadamer, tutto questo non vale per la scienza oggettiva

ma solo per l'universo di quella esperienza di verità — multipla e infinitamente poliedrica — che è concessa all'uomo al di fuori dell'atteggiamento cosiddetto scientifico.

Orbene, sembrerebbe — a prima vista — che l'opera di Jung miri a costituirsi appunto come scienza, con l'ideale nomotetico delle scienze della natura. Una scienza che aspira, fra l'altro, a enucleare universali metastorici dell'immaginazione, del pensiero e dell'agire, non importa se il « luogo » di questi è l'universo indefinito dell'inconscio. Ma basterebbe meditare su poche proposizioni di Jung per rendersi conto che — almeno nella parte più originale e autentica del suo pensiero — egli non solo colloca coraggiosamente la psicologia al di fuori della scienza della natura ma la abolisce radicalmente in quanto scienza riducendola all'esperienza della comprensione del processo psichico, esperienza di necessità sempre nuova e rinnovantesi e al contempo infinitamente rimandante a quell'universo totale della comprensione che è il mondo dell'uomo olisticamente inteso (11). Non basta, anche per Jung l'unico orizzonte trascendentale della psicologia è il linguaggio perché solo al di dentro di questo è possibile quel processo di interpretazione e di comunicazione a cui si riduce in sostanza l'intendimento psicologico.

(11) C.G. Jung, « Riflessioni teoriche sull'essenza della psiche » (1954), *Opere*, vol. 8, Torino, Boringhieri, 1976, pag. 240.

Si mediti a tal proposito su questa proposizione:

« Noi non facciamo che ricondurre i simboli un po' più indietro, traendo alla luce del sole una parte del loro regno, senza però cadere nell'errore di ritenere di avere con ciò creato qualche cosa di più che un nuovo simbolo per quello stesso enigma, che enigma è stato per tutti i tempi che ci hanno preceduto. La nostra scienza è anche essa linguaggio figurato » (12). In questo asserto junghiano è contenuto, a ben vedere, tutto un programma ermeneutico purché non ci si fermi alla superficie del discorso ma si tenti di penetrarlo al di là del suo primo apparire. È chiaro, innanzitutto, che Jung non ritiene la psicologia (la « nostra scienza ») qualcosa di apparentabile alle scienze della natura e alla loro pretesa — nel loro ambito legittima — di enucleare una volta per

(12) C.G. Jung, *Tipi psicologici*, cit., pag. 257.

tutte i significati ultimi delle apparenze delle cose, codificandoli in leggi e in costanti universali. Per Jung, in secondo luogo, la psicologia è un atto di interpretazione che, restando nell'ambito della storia e della finitudine, fa arretrare, con altri simboli, i significati dei simboli che altri uomini hanno costruito nel tentativo di comprendere quell'enigma che è l'uomo stesso. La psicologia dunque è la continua costruzione di un universo di linguaggio simbolico, o, per meglio dire, metaforico (13) che, mentre non pretende affatto di esaurire l'enigma attorno a cui si travaglia, lo « interpreta » via via aderendo ai limiti e all'intenzione dell'interprete, rispettando la storicità e la concreta esistenza di quest'ultimo.

La psicologia è linguaggio metaforico che schiude di volta in volta un nuovo orizzonte di comprensione e immediatamente ne riconosce i limiti, permettendo e al contempo appellandosi ad altri possibili orizzonti di comprensione.

(13) Se vogliamo conservare a « simbolo » il valore del tutto particolare che Jung gli assegna, dobbiamo correggere continuamente il suo stesso testo e leggere « metafora » là dove egli spesso dice « simbolo ».

#### L) *Comunicazione e dialogo*

Dire che il linguaggio è l'orizzonte trascendentale del processo interpretativo e dell'intendere cui tale processo mette capo significa anche vincolare strettamente l'ermeneutica alla comunicazione, nascendo il linguaggio dell'uomo da quell'originario impulso al comunicare e allo scambio che definisce lo specifico umano.

La comunicazione diviene così lo sfondo su cui ogni processo interpretativo è possibile: interpretare significa appellarsi ad altre interpretazioni e aprire un colloquio con altri interpreti, avendo tale colloquio sia carattere sincronico (scambio con altre voci interpretanti presenti nell'orizzonte storico dell'interprete) sia diacronico (scambio con gli interpreti che ci parlano dalla densità della storia dell'uomo e che nella storia non sono mai « confinati », come vorrebbe un ingenuo storicismo, ma dalla storia sempre emergono nell'attualità del processo interpretativo che ad essi si appella).

Dire comunicazione significa però dire autolimitazione, riconoscimento del limite del proprio spazio interpretativo affinché non solo viva lo spazio interpretativo dell'altro ma, nel dialogo autentico, sia vivo il nostro spazio interpretativo perché solo nel gioco della sfida e della risposta con altri interpreti si assicura vitalità ad ogni interpretazione possibile.

Orbene, si consideri questa proposizione di Jung:

« Dobbiamo attenerci alla regola che ogni tesi psicologica può pretendere di avere un significato soltanto se riconosce come valido anche il senso che risulta dalla tesi opposta » (14). Anche in essa, a ben vedere, è compreso tutto un programma ermeneutico e gli sviluppi più arditi che da tale programma possono dedursi. La psicologia è enucleazione di una verità che, nell'atto di porsi, si autolimita per far luogo a un'altra verità. Essa è viva solo alla stregua di questa autolimitazione perché è viva solo in quanto comunicazione e dialogo.

Ciò significa che l'atto dell'autolimitazione non è solo un atto di modestia ma è la necessaria operazione per assicurare vitalità alla verità autolimitantesi perché solo così la verità da solitaria asserzione che risuona in un astratto vuoto diviene parte di un dialogo e fa appello, per la propria vita, alla verità che la contraddice. E ciò è valido sia nel livello della psicologia come discorso sulla psiche sia nel livello della psicologia come discorso della psiche. Nel primo livello questo atteggiamento ermeneutico comporta l'autolimitazione di ogni interpretazione della vita psichica e il dialogo di tale interpretazione con asserzioni diverse o contrarie. Nel secondo livello lo stesso atteggiamento comporta che ogni dire umano è in realtà comunicazione e apertura sul dire dell'altro e intanto può attingere a valore di verità in quanto si dispone dialogicamente nella compagine delle verità altrui.

Infine, la verità si dà solo nel dialogo che, limitandola, la fonda come verità autentica, vale a dire come perenne ricerca di verità. « La verità non si possiede se non nella forma di doverla cercare ancora » (15).

(14) C. G. Jung, « Questioni fondamentali di psicoterapia », *Opere*, vol. 16, Torino, Boringhieri, 1981, pag. 126.

(15) L. Pareyson, *Verità*

M) *Implicazioni terapeuti che della pertinenza ermeneutica della psicologia analitica* e *interpretazione*, Milano, Mursia, 1972, pag. 23.

» Nel dialogo interpretativo non c'è interlocutore che 'vinca' o riduca a sé l'altro » Vattimo, *Al di là del soggetto*

La curvatura squisitamente ermeneutica della psicologia analitica, qualora sia compresa da quel particolare angolo visuale che nelle pagine che precedono s'è tentato di illustrare, ha rilevanti applicazioni nella pratica terapeutica in generale e in quella specificamente analitica.

A confronto dell'enorme sviluppo delle ricerche comparative sul simbolismo, la parte dell'opera di Jung che si attiene strettamente alla pratica della psicoterapia è relativamente esigua. E ciò non a caso, perché Jung affida soprattutto ai processi interattivi delle due personalità a confronto il successo terapeutico. Ora, né la personalità come tale è assoggettabile a una descrittiva completa se non a costo di una astrazione tanto semplificatrice quanto arbitraria, né i processi interattivi, nella loro incommensurabile varietà e complessità, sono riducibili a un'esposizione che voglia in qualche modo essere esaustiva e fedele al contempo.

È certamente, a questo proposito, indicativo che il più esteso degli scritti d'interesse strettamente terapeutico di Jung, *Psicologia del transfert*, non sia che una lunga metafora (e ogni metafora protratta è una allegoria) di quell'insieme sostanzialmente indescrivibile dei processi di interazione consci e inconsci che si stabiliscono tra medico e paziente nell'ambito dell'analisi. Tale allegoria porta l'argomentare [*agorèuo*] intorno alla coppia di processi dialogici transfert - controtransfert sull'« immagine diversa » [*àllos*] di un mito alchimistico. Questo « argomentare con immagini diverse » è nello stesso tempo allusivo e rispettoso: accenna con l'intricata e araldica complessità di un mito barocco alla vertiginosa complicazione — multipla e speculare — del rapporto medico-paziente, ma la rispetta nella sua sostanziale

ineffabilità, cercando di evitare che alla metafora si sostituiscano falsi concetti e i concetti ingenerino a loro volta una falsa ontologia dogmatica del rapporto.

Sostanzialmente il nucleo degli scritti propriamente psicoterapeutici di Jung si riduce a una breve serie di cautele ermeneutiche in cui domina l'immagine del processo dialettico (dove « dialettica » va riportata al suo originario significato di mutuo sviluppo dei contenuti psichici mediante il dialogo), la necessità del rispetto incondizionato della personalità del paziente, la relatività e controvertibilità di ogni ipotesi interpretativa, l'ostacolo-strumento rappresentato dall'equazione personale dell'analista e dell'analizzando che ha la stessa funzione dell'ostacolo-strumento del « pregiudizio » nel processo ermeneutico, il mutuo coinvolgimento del medico e del paziente, la « fusione di orizzonti » (se qui è concesso per un momento di servirsi della celebre immagine gadameriana) dovuta al reciproco processo interpretativo tra analista e analizzando, l'immenso (e talvolta pericoloso) valore della personalità del terapeuta intesa come unico, vero e concreto « metodo » della terapia e, infine, la reciprocità di quella « dislocazione » (16) o « divenir altro » che l'interazione analitica ingenera quando quest'ultima è intesa correttamente come dialogo e quindi come apertura infinitamente rinnovantesi dell'orizzonte di comprensione dell'uno sull'orizzonte di comprensione dell'altro.

(16) G. Vattimo, *op. cit.*, pag. 72.

Si consideri questa proposizione di Jung: « Ogni trattamento complesso è un processo dialettico individuale nel quale il medico, come persona, è coinvolto quanto il paziente » (17). Qui, innanzitutto è radicalmente eliminato il modello medico della psicoterapia secondo cui c'è un paziente « osservato » da un « osservatore » neutro la cui sapienza psicologica è volta al disoccultamento della causa del disturbo e, di conseguenza, secondo lo schema terapeutico causale, alla guarigione del paziente. In secondo luogo qui è accennata, sia pure fuggevolmente, la struttura dialogica ed ermeneutica del processo:

(17) C.G. Jung, *ibid.*, pag. 127.

il medico non è un osservatore neutro ma la sua

possibilità di comprensione è messa in questione dalla possibilità di comprensione dell'altro, così come è vero il processo opposto e complementare. Medico e paziente sono entrambi chiamati a interrogare ognuno se stesso per la ricognizione di quei limiti della propria visuale oltre i quali si schiude alla comprensione la visuale dell'altro. Medico e paziente sono chiamati a interrogarsi reciprocamente e a mantenere aperta la domanda affinché non si sclerotizzi in una verità di comodo e perciò in una falsa verità. Medico e paziente sono chiamati a farsi ognuno interprete dell'altro affinché, nella mutua trasformazione, sorga quella verità nuova, mai data una volta per tutte, che è la via sulla quale il paziente si muove in realtà verso la guarigione di se stesso. Si consideri quest'altra proposizione: « Il paziente deve ... avere diritto di criticare con la massima libertà, deve sentirsi umanamente uguale a chi lo cura, avere realmente gli stessi diritti » (18), e si cerchi di coglierne tutto il significato ermeneutico implicito: l'attribuzione di dignità al paziente in quanto soggetto interpretante e l'universo di comunicazione autentica che è evocato insieme a tale dignità. L'uomo è il testo che interpreta il suo interprete; l'analizzando è il testo che occorre liberare, nell'atto interpretativo, perché possa, interpretando l'analista, riacquistare ogni sua originaria libertà interpretativa, che è la stessa possibilità che lo fonda categorialmente come uomo integro e libero. S'intravede qui tutto un significato nuovo del transfert e del controtransfert che, non annullando affatto i significati storicamente raggiunti, li raccoglie e li avvia su una strada tutt'ora da percorrere e peraltro inesauribile. Si consideri ancora questa proposizione junghiana:

« Ogni trattamento destinato a penetrare nel profondo consiste almeno per metà nell'autoesame del terapeuta: egli può infatti sistemare, riordinare nel paziente quello che ordina in sé. Non è un male se si sente colpito, colto in fallo dal paziente: può guarire gli altri nella misura in cui è ferito egli stesso. » (19) e si cerchi di leggerla in chiave ermeneutica. Il passaggio dal disordine all'ordine non è che

(18) C.G. Jung, « Il valore psicologico dell'abreazione », (1921), *Opere*, vol. 16, Torino, Boringhieri, 1981, pag. 147.

(19) C.G. Jung, «Questioni fondamentali di psicoterapia », *cit.*, pag. 128.



una metafora altamente espressiva del l'autocomprensione, che sempre parte dal disordine del dato esperienziale e, enucleando uno schema possibile (non certamente unico), apre la via al progressivo organizzarsi di un materiale originariamente caotico attorno a uno o più centri di senso. E questo lavoro di autocomprensione è da considerarsi come la premessa della comprensione dell'altro, la condizione per la lettura di quel testo vivente che è una personalità schiudentesi nel dialogo analitico. Ma la comprensione dell'altro è un esporsi alla comprensione dell'altro, un darsi al lavoro di organizzazione di sé che anche il paziente opera sul suo materiale, sia pure sotto lo stimolo induttore dell'analista. Per questo l'analista deve essere disposto al giudizio, alla critica, infine persino alla ferita. Il confronto degli universi interpretativi può essere anche uno scontro. Il paradosso del dialogo autentico è che, nella lotta per la verità, la propria ferita può essere strumento di guarigione per l'altro. Al contrario del conflitto interpersonale quotidiano o comune, nel rapporto analitico è la propria sconfitta, vale a dire il rinvenimento del proprio limite, che aiuta l'altro *non a* vincere, perché nessuna vittoria è contemplata nel dialogo autentico, bensì a vincersi.

Si consideri, infine, questa proposizione: « Ogni psicoterapeuta non ha soltanto il suo metodo: è egli stesso quel metodo. » (20) e si cerchi di enuclearne tutto il potenziale ermeneutico racchiuso. Il metodo, questa chiave di volta — non importa se talvolta abusiva — delle scienze della natura o di quelle scienze dell'uomo che appunto nell'apparato metodologico si accostano alle prime, non ha valore, per Gadamer, in talune fondamentali esperienze di verità (arte, storia, linguaggio) dove l'uomo, comprendendo, è coinvolto nell'oggetto compreso, e proprio il suo coinvolgimento è fonte di scoperta e di conquista di nuove prospettive. Ora, anche l'esperienza dell'incontro con l'altro è un'esperienza di verità che non ammette altro « metodo » che il nostro coinvolgimento e, più estesamente, il nostro concreto esistere, il radicamento inconfondibile di ogni uomo

(20) C. G. Jung, « Medicina e psicoterapia » (1945), *ibid.*, pag. 98.

nella propria esistenza che sempre è appello alla coesistenza, allo scambio, al coinvolgimento. Per questo Jung eguaglia il metodo dello psicoterapeuta con la personalità di questi, con la presenza aperta sull'altro, con il comprendere che è a sua volta compreso.

Converrà riportare qui ciò che segue al testo sopracitato, come esempio, squisitamente proprio di uno Jung coerente alle sue premesse, di asserzione della assoluta prevalenza della personalità rispetto alla teoria, e — in senso ermeneutico — della personalità come unico veicolo della verità (21). « In psicoterapia, il grande fattore di guarigione è la personalità del terapeuta: ed essa non è data a priori, non è uno schema dottrinario, ma rappresenta il massimo risultato da lui raggiunto. Le teorie sono inevitabili, ma come meri sussidi. Se sono elevate a dogmi, dimostrano che è stato represso un dubbio interiore. Occorrono moltissimi punti di vista teorici per dare un quadro approssimativo della multiformità della psiche; sbaglia perciò chi rimprovera alla psicoterapia di non saper unificare le proprie teorie. Un tale consenso darebbe prova soltanto di una sterile unilateralità. Ne la psiche ne il mondo possono essere ingabbiati in una teoria. Le teorie non sono articoli di fede, ma tutt'al più strumenti di conoscenza e di terapia; altrimenti non servono a nulla » (22).

(21) L. Pareyson, op. c/f. passim.

Converrà ancora aggiungere che errerebbe chi pensasse che l'accostamento della psicologia analitica all'ermeneutica riducesse la prima al mero intendimento dei processi consci. Quando il testo del processo ermeneutico è l'uomo occorre ammettere una voce esplicita della psiche e una voce implicita, un testo palese e un testo segreto. L'interprete, d'altra parte, è anch'esso duplice e dotato di strumenti ermeneutici disposti su un doppio livello. Ma errerebbe altresì chi intendesse per inconscio qualcosa che, essendo sottratto al fluire della coscienza, è dato una volta per tutte, statico, immutabile e identico a se stesso come un oggetto della natura. Di un tale testo non si darebbe interpretazione possibile ma solo arbitraria costruzione gratuita.

(22) C. G. Jung, *ibid.*, pagg. 98-99.