

# L'entelechia e l'immagine: Ernst Bernhard

*Giovanni Rocci, Roma*

Volge a termine il ventennale della morte di Ernst Bernhard e non è fuor di luogo tentare un bilancio della sua opera, in particolare accentuando i presupposti filosofici, impliciti ed espliciti, della sua concezione del mondo. E ciò non tanto per un maggiore interesse professionale, di chi scrive queste righe, per la psicologia analitica anche come un modo filosofico di intendere il mondo e gli altri, quanto perché l'impressione che si ricava da *Mitobiografia*, l'unica opera a stampa dell'analista tedesco, postuma, e dalle pagine dedicate ad argomenti di tecnica analitica, è che la personalità di Bernhard doveva intendere l'analisi squisitamente come un rapporto umano attuantesi sotto il segno di un carisma, coinvolgente insieme analista ed analizzato in un rapporto entelechiale, ove il vero attore e personaggio del dramma è Dio — un rapporto quindi i cui termini ed i cui passaggi sono mal descrivibili sulla carta ma possono essere solo vissuti come punti di riferimento per una *metànoia* individuativa.

Scriveva Jung nel 1928: « La psicologia analitica non è una visione del mondo, ma una scienza, e come

(1) C.G. Jung, *La dinamica dell'inconscio. Opere*, vol. VIII, Torino, Boringhieri, 1976, p. 404.

tale fornisce i materiali costruttivi o gli strumenti con cui ciascuno può costruire, abbattere o anche migliorare la propria visione del mondo [...]. Una scienza non è mai una visione del mondo, ma solo lo strumento per crearla. Ognuno prenderà o non prenderà in mano questo strumento, secondo la visione del mondo che già possiede »(1). Col che i presupposti filosofici venivano spostati in un *arrière pian* non influenzante la psicologia analitica in quanto scienza, ma anzi da questa influenzato come una struttura teorica può essere influenzata dal piano dell'osservazione empirica. Da questa concezione 'scientifica' della costruzione analitica, sia di Freud che di Jung, si è ormai lontani — e se ne erano già allontanati i due maestri con gli scritti più tardi del loro *iter* creativo — per comprenderla piuttosto come un'ermeneutica, come un'interpretazione del mondo e della vita, in base alla quale mediante il rapporto trans- e controtransferale è possibile attivare l'inconscio, liberando la sua finalità individuativa, con significativi risultati terapeutici, che sono però secondari di fronte alla primaria esigenza di ricerca del Senso.

Diviene allora legittima la ricerca dei fondamenti filosofici o, se si preferisce, dei presupposti teorici che inquadrano in una struttura, al limite unitaria e organica, una vasta gamma di fenomeni psichici, che acquistano un certo significato, e non uno diverso, proprio in quanto sussunti in quel particolare edificio teorico. Del pari che la filosofia, la strutturazione teorica della psicanalisi, di qualunque indirizzo essa sia, è allora una *Weltanschauung*, vale a dire che parte da presupposti che hanno solo nell'insondabile interno di chi li formula il loro fondamento; presupposti che — per poco che ci si distacchi dal rapporto meramente terapeutico, e quindi astrattamente isolato, *significante/ significato=sintomo/pulsione* e ci si slarghi invece al problema del Senso — mostrano tutta la loro valenza filosofica, in quanto moduli ermeneutici dell'intera realtà, e dell'io rispetto ad essa. Pertanto sembra legittima la distinzione, anche se fluttuante e sfumata, tra una serie di asserzioni più direttamente intese alla comprensione di una sindrome e del meccanismo che

ne sta a fondamento ed un'altra serie tesa invece ad ampliare la comprensione dell'Io e dei suoi sintomi sino al rapporto con la realtà tutta. Queste ultime sono delle asserzioni propriamente filosofiche — da sempre la filosofia è costituita di asserzioni, o presupposti, problematizzanti il plesso Io/mondo, interno/ esterno — e nel caso specifico si vogliono qui esaminare proprio quelle formanti la struttura teorica dell'analisi, come l'ha concepita Ernst Bernhard.

Bernhard nasce a Berlino, da genitori ebrei, nel 1896 e muore a Roma nel 1965, dopo una lunga presenza nella capitale, a partire dal Natale del 1936. Svolta dapprima un'analisi freudiana ed indi una junghiana, verso la fine del 1935 si sposta a Zurigo per lavorare con Jung, presso il quale soggiorna in due riprese, tornando poi a Berlino e di lì forzosamente emigrando verso l'Italia. Anche a Roma, per le leggi razziali del settembre 1938, deve sospendere il suo lavoro di analista ed è poi internato nel 1940-41, in un campo di soggiorno obbligato in Calabria, da dove gli permettono di rientrare a Roma e, dopo esser vissuto occultato in una stanza murata per un intero anno, alla fine della guerra riprende la sua attività e forma il primo nucleo di analisti junghiani.

Per capire meglio l'opera svolta da Bernhard in Italia e inquadrarne l'efficacia, sarà bene, a questo punto, delineare i caposaldi di una breve storia degli echi e delle fortune italiane del pensiero di Jung (2). Se i primi scritti sulla metodologia freudiana in Italia possono esser fatti risalire ad alcuni articoli su riviste psichiatriche e filosofiche del 1892, la prima menzione di un lavoro di Jung compare nel 1903, sulla rivista milanese di metapsichica *Luce e Ombra*: è una recensione alla tesi di laurea di Jung sui fenomeni occulti, tesi sostenuta nel 1900 e pubblicata a Lipsia nel 1902, e intesa dal recensore come prova a sostegno dei fenomeni medianici. Fino al 1936, anno, tra l'altro, come si è visto, della venuta di Bernhard a Roma, in Italia non si traducono scritti di Jung — tranne un suo studio sull'associazione verbale (1905), pubblicato dalla *Rivista di psicologia applicata* nel 1908 —

(2) Tali notizie sono generalmente attinte dall'accurato volume di A. Carotenuto, *Jung e la cultura italiana*, Roma, Astrolabio, 1977, cui si rinvia per ogni approfondimento.

ne se ne parla molto e soprattutto con cognizione di causa. Sono in particolare da ricordare gli scritti, sempre esondanti, del prolifico E. Morselli, molteplici articoli e recensioni di M. Levi-Bianchini, difensore della concezione freudiana, ma sensibile anche a certi temi junghiani, come la psicologia dei 'tipi', l'affinità tematica tra mentalità schizofrenica e mitologie primitive, l'inconscio collettivo, di cui si accentua l'istintualità biologica, ed infine la differenziazione della libido junghiana da quella freudiana. Gli scritti di Levi-Bianchini coprono un ampio arco di tempo, sostanzialmente l'intervallo tra le due guerre, con l'indubbio merito di diffondere, bene o male, le tematiche analitiche presso un pubblico ancora fondamentalmente disinformato. Importante sottolineare anche uno scritto di A.H.E. Lee nella rivista *Ultra* (1926), ove si segnalano le concezioni dello psicanalista H. Silberer sull'alchimia come *via individuationis*: un campo ove poi Jung farà alcune tra le sue migliori e più ardue prove! Altre voci degne di nota, pur se discordi generalmente, sono quelle degli analisti freudiani T. Weiss, N. Perrotti, E. Servadio e C. Musatti, sia per articoli e recensioni, sia per la compilazione della voce 'Jung' nell'Appendice I dell'*Enciclopedia italiana*, a cura di Servadio.

È appunto dal 1936 che la diffusione del pensiero junghiano in Italia acquista un forte impulso, anche per la venuta di Bernhard che propone all'editore Ubaldini la traduzione di diverse opere di Jung. Del '36 è anche la traduzione, presso Laterza e per consiglio del Croce, che era certamente, però, più interessato agli studi sulla cultura cinese di R. Wilhelm che all'analista svizzero. del *Mistero del fiore d'oro*, antico libro cinese di alchimia taoista, nella traduzione appunto di Wilhelm e con commento di Jung — volume che era già stato presentato al pubblico italiano da Levi-Bianchini, in una recensione del 1930. È un libro mostrante, come l'opera di Silberer cui sopra si accennava, che dietro la mera esigenza terapeutica, la psicoanalisi è, in primo luogo, una metanoia individuativa, una ricerca del Senso — e quindi, in definitiva, una visione filosofica del mondo, o *tout court*, una filosofia. Non è il caso di continuare con questa

breve carrellata storica, basti qui ricordare che dopo la pausa bellica saranno gli editori Einaudi — presso cui era già uscito nel '42 il *Problema dell'inconscio nella psicologia moderna* — e Ubaldini — questi con la consulenza di Bernhard e di R. Bazien, un triestino convertitosi a Jung nel '35 e giunto a Roma nel '39 — ad iniziare la pubblicazione dei testi fondamentali dello psicoanalista svizzero, o testi in qualche modo a questo vicini.

Rimane da segnalare l'atteggiamento della filosofia italiana verso Jung, almeno fino all'ultima guerra. Da parte dei pontefici massimi dell'idealismo non ci furono prese di posizione esplicite, anche perché la psicoanalisi, nel quadro dell'idealismo, doveva essere per loro un momento empirico che andava combusto al fuoco dello Spirito, e le pagine più organiche sono quelle, tipico modello di incomprendimento, che all'argomento dedicava De Ruggiero in *Filosofi del Novecento*. Dal canto suo Croce aveva criticato, nel '36 e nel '47, opere di Eliade e di Toynbee, per certi aspetti vicine ad alcune tematiche junghiane. Sarà solo il Buonaiuti, se si vuoi metterlo tra i filosofi, nel 1939, a mostrare una ben diversa sensibilità, pur nella critica, verso le tematiche religiose di Jung, e a partecipare di persona ai convegni junghiani di Eranos, dal '33 al '45, con lezioni che non dovettero essere ignote allo stesso Jung. Tre filosofi dell'ultima leva mostreranno un profondo, anche se diverso interesse, per la psicoanalisi, P. Filiasi-Carcano, E. Paci e R. Cantoni che, negli anni della guerra e subito dopo, dedicheranno al pensiero junghiano o psicoanalitico in genere, una serie di recensioni ed articoli, che verranno poi variamente raccolti in volumi, ma soprattutto mostreranno, in particolare Paolo Filiasi-Carcano, una ben diversa sensibilità ed un approfondito interesse per le tematiche dell'inconscio.

È in questo clima che Bernhard inizia il suo lavoro a Roma, ove entra subito in ottimi rapporti con il gruppo freudiano raccolto attorno a Weiss, grande amico di Bernhard che, dopo le vicissitudini belliche, cui si è fatto cenno sopra, riprende il suo lavoro e, mentre svolge l'accennata consulenza editoriale, vie-

ne a formare il nucleo di quelli che saranno i primi analisti junghiani in Italia, tra cui G. Tedeschi e M. Moreno, ambedue di estrazione accademica e che in qualche modo introdussero Jung anche nell'Università di Roma, mentre man mano con gli anni altri valenti analisti si spargono nelle Università italiane. Così puntualizzato lo *status quaestionis*, si può passare all'esame del pensiero di E. Bernhard, rilevando che, nel quadro della sua personalità magico-intuitiva, il pensiero si scioglie negli *Eriebnisse* esistenziali e si incarna nelle esperienze immediate della vita vissuta, rendendo molto difficile la metodica riflessione astratta. Diceva Bernhard che « l'unica vera creatività dell'uomo è la realizzazione della propria esistenza nel senso dell'individuazione e l'unica vera opera d'arte che l'uomo è destinato a creare è di fare della sua vita e di se stesso il suo destino individuale entro i limiti concessigli dalla provvidenza » (3): in questo senso la psicoanalisi, nella sua generale impostazione si presenta come una *Weltanschauung* che, a differenza di quasi tutte le *Weltanschauungen* della filosofia europea, non viene solo formulata intellettualmente, ma eminentemente vissuta come *via individuationis*, come personale cammino di trasformazione dell'io e del mondo nel Sé. In vita, l'analista berlinese non scrisse che poche cose, ma tenne dei quaderni che, con l'aggiunta di alcuni brani registrati al magnetofono, furono poi pubblicati con il significativo titolo di *Mitobiografia* (4), vale a dire il venire alla luce del mitologema che sta alla base del destino del singolo. È appunto in questa forma che Ernst Bernhard ha concepito il significato pratico e teorico della psicoanalisi.

(3) Riportato in A. Carotenuto, *Jung e la cultura italiana*, op. cit., pp. 85-86.

(4) E. Bernhard, *Mitobiografia*, Milano, Adelphi, 1969. I richiami indicheranno le pagine di questo testo. A ciò è da aggiungere, dello stesso autore, « Introduzione allo studio del sogno », *Rivista di psicologia analitica*, vol. II, n. 1, 1971, pp. 56-92.

Se la psicoanalisi è nata dalle notissime esperienze di terapia ipnotica di Breuer e Freud, essa però, come si è detto, proprio in quanto comprensione e, soprattutto, trasformazione dell'uomo, ha contemporaneamente un retroterra molto più ampio, giacché la stessa terapia è l'espressione del Senso che il mondo, ed insieme l'uomo, acquistano agli occhi dello psicoanalista, e muta col mutare di questo Senso. Tale retroterra costituisce una visione del mondo, in base

alla quale soltanto si riesce a comprendere sia l'intimo nesso di una terapia, sia i presupposti teorici che la guidano: se non ci si lascia fuorviare dalle parole, questi presupposti sono una 'filosofia'. Si indagherà ora la particolare filosofia costituente la base del lavoro analitico di Bernhard.

La prima impressione che si ha dalla lettura di *Mitobiografia* è quella di un pensiero che è rimasto esteriormente allo stato frammentario perché non organizzato da una lenta esposizione sistematica, di un pensiero nutrito di cultura non settorialmente approfondita, ma spaziente in diversi e vasti campi, tra i quali primeggiano le tonalità religiose ebraiche, induista, buddista e taoista (5). Insieme a questo senso del frammentario si ha però la netta percezione dell'esistenza di alcuni punti nodali, aventi una loro robustezza e originalità e che, se collegati in una più sistematica connessione, avrebbero costituito un'originale visione del mondo. Ma l'appartenenza di Bernhard al tipo psicologico intuitivo gli ha impedito di sistematizzare le sue intuizioni, che rappresentano sempre qualcosa di intimamente vissuto e donato agli altri attraverso il rapporto transferale, non attraverso il concetto: « Non è il pensiero che ci può trasmettere tale 'conoscenza' [il riconoscimento del Senso, l'esperienza del Tao]. Si tratta di una 'esperienza', di una visione intuitiva che può essere animata solo da un particolare spostamento di energia psichica in questo campo » (p. 40).

Il *pivot*, attorno al quale tutto il pensiero di Bernhard si organizza e ruota è costituito dal concetto di 'entelechia'. *L'entelécheia* ha, da Aristotele, una lunga e laboriosa storia nel pensiero filosofico europeo, e nel significato originario [*Metaph.* IX) indica lo stato di perfezione di un ente che ha compiuto il suo telos attuando perfettamente il suo essere in potenza, indica la perfezione propria dell'atto realizzato, distinguendosi in questo senso dall'*enèrgheia* che è piuttosto l'attività trasformante il possibile in reale — anche se nel filosofo greco l'uso dei due termini è spesso ambiguamente interscambiabile. Bernhard però riprende il concetto dall'opera di Driesch, ove è intesa come

(5) Egli stesso, tra altri continui richiami ai suddetti temi, riconosce esplicitamente di aver riscontrato molte delle sue idee nel sistema Samkhya (p. 41) di cui parla a lungo in diverse pagine.

una finalità immanente agli organismi, e forse all'intero cosmo, non rappresentabile sotto forma di immagine, né come energia, né quantificabile, bensì come una pura forma che tende cosmicamente ad un sempre più alto grado di conoscenza, pur allontanandosene nell'intenderla non come ciò che da soltanto la direzione, ma che possiede anche energia, anzi è essa stessa energia, caratterizzando la vita come il non puramente riducibile al solo piano fisico-chimico, ma presentante un'emergenza rispetto alla causalità meccanica (pp. 20n e 30).

Secondo un principio che sarà portato attualmente al massimo sviluppo da Hillman, « il mondo dei fenomeni e degli accadimenti è vita e manifestazioni delle 'immagini' » (p. 20), ma immagini non eideticamente fini a se stesse, puri significanti senza significato (Senso), bensì esse sottendono una direzione, una meta, un Senso che le riempie, senso che Bernhard chiama, appunto, entelechia, la quale le usa « entro la propria legge e [...] come mezzi al suo fine » (p. 21). Tutti gli eventi psichici e oggettivi, dell'uomo e del mondo, non sono casuali e fortuiti, ma dipendono dall'eterno divenire di un principio posto dietro di esse, datore di Senso, e che può essere assimilato al Tao (p. 21). Il Tao, come nel pensiero di Lao-Tzu (6), è il principio eterno al di là di ogni dualità e, anzi, di questa si avvale per realizzarsi nel mondo dei fenomeni (p. 21). A questo punto l'Autore fa un'importante distinzione tra forme psichico-plastiche e no: le prime (oggetti, animali, piante) sono utilizzate nella loro fatticità dal *telos* entelechiale, le seconde (situazioni esistenziali globali, coinvolgenti una molteplicità di cose e di individui) sono utilizzate nella loro immediatezza (mentre le forme psichico-plastiche possono venire mutate per adeguarle alla finalità di Senso) o interpretate facendole rientrare nel più ampio disegno entelechiale (p. 21). Il divenire delle immagini è allora il divenire di simboli che si fanno e disfanno nel rapporto 'proiezione psichica-oggetto', vale a dire 'interno-esterno', il cui significato sta in un « vicendevole processo di assimilazione o dissimilazione tra entelechie più o meno affini o estranee » (p. 21).

(6) Cfr. particolarmente i primi capitoli del *Tao Tè Ching*.



L'entelechia non sembra, in Bernhard, il principio fondamentale dell'essere perché la molteplicità ed i dualismi delle entelechie — vale a dire di quelle che appaiono come pure forme sensibili o meri eventi apparentemente privi, ambedue, di finalità interna — presuppongono un'unità superiore, il Tao, che spegne in sé, come era nel pensiero di Lao-Tzu, ogni diversità e contrapposizione, per cui le antitesi dell'essere non sono lati o aspetti diversi dell'essere, ma l'essere stesso. Ciò comporta come prima conseguenza, e non di poco conto, che spirito e materia non sono né diversi né contrapposti, ma una stessa cosa (pp. 21-22). Attraverso questo riconoscimento passa la via, profondamente religiosa, dell'accettazione delle antinomie irrisolvibili e tragiche dell'esistenza (il rapporto bene-male primo tra tutte), antinomie che sembrano tali solo di fronte alla visione parziale dell'individualità finita, arrogantesi però il diritto di essere giudice del Tutto. La vita e resistenza sono possibili proprio in virtù della tensione degli opposti, non intesa naturalisticamente, bensì come tendenze entelechia!! che dirompono da un principio unico di Senso, il Tao, come (infinita ed eterna individuazione di ciò che è al di là di ogni individuazione (7), ma che permane Intero ed Uno nel suo essere appunto in forza del suo farsi altro da sé. Attraverso l'individuazione il Principio si fa coscienza nell'uomo, e attraverso l'uomo prende consapevolezza di sé: «Il processo creativamente attivo dell'entelechia ha la sua sede nella coscienza umana, ma come un accadimento spirituale sopra-personale, che si è creato qui una sorta di specchio. Dio prende coscienza di sé in noi. Perciò l'uomo è una creatura di Dio » scrive Bernhard (p. 23), quasi anticipando certi temi junghiani dell'*Antwort auf Hiob* del 1952.<sup>1</sup> molteplici enti, individuazioni del principio, non si muovono a caso, ma sono guidati da una finalità immanente che sfugge all'ipertrofia della coscienza, rivelandosi solo all'occhio di colui che religiosamente si abbandona al destino: « Dio (l'entelechia) è il 'Senso' » (p. 23).

Approfondendo ancora il concetto dell'entelechia, compreso il quale diventa più chiaro l'intero pensiero del-

(7) « Il Tao che può esser detto non è l'eterno Tao [...]. Quei due hanno la stessa estrazione sep-pur diverso nome ed insieme son detti mistero, mistero del mistero, porta di tutti gli arcani »: così il *Tao Thé Ching* nella traduzione di L. Lanciotti [*Testi taoisti*, Torino, Utet, 1977, p. 39].

l'Autore, si vede come questi ritorni più volte sul tema del 'principio', che è il *clou* di ogni *Weltanschauung* che punti ad ogni comprensione di 'Senso'. « Se si parte dal concetto dell'entelechia ne segue senz'altro un sistema monistico, poiché ciò che si manifesta più tardi nel tempo era già contenuto in ciò che lo precedeva » (p. 53): contenente in sé l'intero piano, l'entelechia è anche energia, *dynamis*, in un'indifferenziazione che precede ogni separazione e opposizione, è un « principio originario energetico » al di fuori del tempo, ma che insieme si individualizza nel tempo. È come se due forze, centrifuga e centripeta, presiedessero al moto di espansione/individualizzazione e contrazione/sussunzione dell'entelechia (in questo senso è il Tao: « impulso originario verso la singolarità e anelito originario verso la unio si contendono la creazione con le loro reciproche forze » (p. 54).

Nel moto centrifugo di individualizzazione, l'entelechia si immilla in una molteplicità di entelechie, pur rimanendo — « mistero del mistero », come dice Lao-Tzu! — una e indivisa oltre il tempo e lo spazio, per cui Bernhard distingue tra entelechie individuale, karmica, collettiva e universale. L'entelechia karmica è costituita da « archetipi dei genitori, nascite anteriori, animale, pianta, pietra, ecc. » (p. 21), essa rappresenta quel collettivo da cui l'individuale, l'io-Sé, si deve liberare nel cammino verso la propria individuazione, perché « l'entelechia karmica corrisponde al passato, alle nascite precedenti, rappresentate dalle immagini archetipe dei genitori e proiettate sui genitori reali o su coloro che li rappresentano. Essa è l'eredità da elaborare, la disposizione dei compiti, a cui l'individualità deve dar forma, che cioè l'entelechia individuale deve usare, trasformare e reinterpretare per realizzare se stessa » (pp. 26-27. Cfr. anche pp. 21, 22, 38-40, 223). Per non ampliare troppo il discorso, basterà ora accennare che l'entelechia collettiva è una più ampia situazione finalistica (per esempio l'*ethos* di una nazione, p. 22), della quale l'individuale si deve servire senza esserne sopraffatto, mentre quella universale è costituita dal generale senso del mondo, di

cui l'uomo è una parte, in virtù della quale soltanto però può esistere il Tutto; più importante rilevare che il rapporto tra entelechia karmica e individuale è « da parte sua entelechialmente stabilito e determinato (poiché nulla è fuori dell'entelechia), così che può esser calcolato prima, ad esempio astrologicamente » (p. 27). Il che equivale a dire che l'entelechia (Tao) è un destino che si dispiega nel tempo giacché originariamente precostituito al di fuori del tempo, al quale l'individuo non inflazionato deve abbandonarsi, perché: « non è l'Io che sceglie, ma il destino stesso, vissuto come Tao, ci viene incontro porgendoci ciò che è 'necessario' e l'Io deve soltanto comprendere tale cenno e seguirlo » (p. 53. Cfr. anche p. 27). Dal momento che l'entelechia, intesa nei termini ora detti, è « l'essere immanente al divenire (oppure il divenire immanente all'essere) », è « l'essere che tutto racchiude in sé » (pp. 22 e 56), non sarà allora possibile altra libertà al di fuori del divenire dell'entelechia — divenire ove, al di fuori delle separazioni ed opposizioni poste dalla coscienza, libertà e necessità sono tutt'uno — per cui « non vi è una libertà personale, sibbene una impersonale che io posso sperimentare come libertà entro una amorosa necessità » (p. 24), con il riconoscimento della volontà dell'uomo come volontà moventesi nell'ambito e partecipante alla volontà dell'entelechia, la quale « è liberamente legata alla propria legge » e si esprime come « vita secondo un disegno » (p. 56). Non sfugge certamente al lettore un'ambiguità nell'uso che Bernhard fa del termine 'entelechia', ambiguità che non è puramente semantica ma *in re ipsa*, giacché l'entelechia è il principio al di là di ogni possibile differenza (il Tao), ed insieme il Senso che inerisce alla differenza, alle immagini e al loro formarsi e dileguarsi, e ne rappresenta la tendenza alla *Un'io* (il Tao manifesto nel molteplice).

Se l'entelechia è l'essere nella sua totalità, essa sarà insieme natura e psiche e coprirà l'intera scala delle forme cosmiche, il cui grado estremo, la materia, la natura inorganica, è la scoria più bassa dell'entelechia, le sue ultime passive oscillazioni, rappresenta

ciò che è stato superato perché ora l'energia dell'entelechia, come vita, tende ad organizzazioni più alte, organiche (pianta, animale, uomo). Nell'animale l'entelechia si manifesta quale istinto, mentre nell'uomo diviene coscienza, perché « la meta più alta e il vero e proprio significato dell'entelechia è la realizzazione *consapevole* dell'entelechia, che per principio si attribuisce appunto all'entelechia stessa e che si manifesta nell'uomo quale depositario della coscienza, facendo che partecipi a Dio ovvero che Dio si realizzi in lui ». A questo punto il discorso di Bernhard, abbastanza univoco nell'apparenza e malgrado la frammentarietà del testo, si complica perché se da una parte avanza l'idea di un evolucionismo spiritualistico, che in qualche modo potrebbe essere avvicinato alla francese *Philosophie de l'Esprit*, da Ravaisson a Bergson, più probabilmente — non è dato ricostruire con esattezza il tipo di letture compiute dall'Autore — esso deriva dal monismo vedanta, letto attraverso l'evoluzionismo sincretistico di Aurobindo (8), da un'altra parte il testo presenta affermazioni che fanno capo ad una concezione diversa. Infatti Bernhard cita favorevolmente il tedesco, filosofo della natura e paleontologo, E. Dacqué, della corrente detta *Idealistische Morphologie*, il quale vede il divenire delle forme animali come sviluppo dell'entelechia dell'uomo, ma insieme come caduta e perdita del divino, manifestazione satanica, ed in tale solco anche lo psicologo tedesco parla dell'uomo come dell'essere che sempre rappresenta la forza dell'entelechia individuale, che « è sempre vissuto e ha dimesso da sé gradatamente tutta la natura, come il kabbalistico *Adam Kadmon* o l'induistico *Purusha*, ambedue forme dell'*Ur-Mensch*» (Per tutto il contesto, cfr. le pp. 27-9). Ma queste sono teosofie della caduta, della perdita: come si conciliano con la concezione provvidenziale della storia, propria di Bernhard, con la sua idea che « anche l'uomo d'oggi potrebbe un giorno venire lasciato dietro di sé dalla libera entelechia (Quarta dimensione, regno degli spiriti) »? La difficoltà per l'uomo di concepire l'entelechia e le cose entelechialmente, consiste nel non poter libe-

(8) Si potrebbe anche citare, pure per il rilievo del Cristo cosmico (p. 207), la concezione teilhardiana ma, com'è noto, le opere evoluzionistiche del gesuita francese furono pubblicate postume e a partire dal 1955, mentre le pagine di Bernhard, che qui si discutono, risalgono al 1943 (cfr. p. 20).

rarsi facilmente dall'esser determinato a priori dalle categorie della tridimensionalità. Se si riuscisse ad entrare nella quarta dimensione — che per Bernhard non ha meramente significato metafisico o di astrazione fisico-matematica, ma è formata da un accostamento di corpi diverso dal semplice 'agglomerato' casuale — ci si accorgerebbe che le immagini creano la materia, perché il mondo quadridimensionale è Dio, è l'entelechia, è il mondo delle immagini. In questo senso l'immagine archetipica dell'uomo, il *Megas Anthropos*, l'*Adam Kadmon*, è la quarta dimensione dell'uomo, che è Dio: così l'uomo tridimensionale è contenuto in Dio, e l'esperienza mistica è l'identità con tale immagine. Col che l'Autore non sembrerebbe ammettere il principio della vacuità, caratteristico di tanta parte del pensiero orientale, come quell'indifferenziato ed innominabile Principio, fondamento di ogni successiva individuazione, giacché il fondamento è qui l'immagine primordiale, ma è qui da dire che il testo, causa anche la sua non sistematicità, non è su questo punto chiaro. Rimane però il riconoscimento pieno dell'esistenza concreta di una quarta dimensione, nella quale l'uomo vive in particolari stati psicologici, contemporaneamente all'usuale esistenza nella terza (pp. 96-99, 160).

Se l'entelechia è il fondamento e la realtà, il problema sarà allora di render ragione delle mille maschere che essa assume, vale a dire delle immagini con cui la coscienza ha a che fare ed entro cui spesso è irretita.

L'entelechia come energia — di cui l'energia fisica è l'involucro irrigidito che continua ad operare — si manifesta in immagini, accessibili all'uomo più direttamente nella visione e nel sogno, che sono la vera vita e che, proiettandosi verso l'esterno, « hanno creato 'a loro immagine' il mondo degli oggetti, che così è una sorta di proiezione di tali immagini interne » (p. 83). Se le immagini si ritirano dagli oggetti così creati, allora questi scompaiono, o vengono plasmati da nuove proiezioni di immagini, o un'inerzia di forza li mantiene ancora come forme irrigidite. Esse sono le immagini collettive che creano e animano le indi-

(9) Ad esempio Gesù porta in sé, come immagine interna, « l'archetipo del Messia e del regno venturo di Dio sulla terra -e questo è il Cristo » (p.

viduali immagini delle singole specie (9), e l'individuo va compreso « come storia di un'immagine, come una successione di immagini, come decorso entelechiale che si rovescia, dall'interno, verso il mondo esterno, quale destino individuale » (pp. 83-84), perché « noi siamo 'fatti' da tali immagini e non esse da noi! » (p. 110). L'entelechia crea insieme l'essere singolo ed il mondo che lo circonda: animale ed ambiente « costituiscono un organismo comune e cresciuto in comune », perché « il mondo esterno è creazione delle immagini, così come noi siamo creazione delle immagini » (p. 84. Cfr. anche pp. 45-46). Bernhard risolve il permanente dilemma idealismo-realismo, o soggettivismo-oggettivismo, nel senso di una identità categoriale, e di destino, tra interno ed esterno, perché l'io e il Mondo sono le due facce di un'unica realtà entelechiale, che per l'esperienza sensibile dell'uomo appare nella sua attuale forma tridimensionale, mentre per altri [ipotetici?] esseri potrebbe svelare una forma quadridimensionale, della quale l'immagine è forse l'espressione (pp. 84 e 97-98), pur se sempre espressione simbolica (sulla simbolicità dell'esperienza immaginaria, cfr. p. 13). È questa una soluzione nella quale si sente il peso che il pensiero orientale ha avuto sull'Autore, perché le immagini sono i mille volti della Maja intessuta da Brahma, il Principio, al di là di ogni individualizzazione, che fa e disfa i mondi, mutando se stesso eternamente immobile e conoscendo se stesso al di là di ogni conoscenza: « Poiché esiste la conoscenza, essa deve essere 'qualità' dell'Uno. Poiché non vi è che Uno, la conoscenza può essere soltanto conoscenza di sé. [...]. Dal punto di vista della 'parte', conoscenza può significare soltanto conoscenza del posto e del compito che la 'parte' ha nell'organismo dell'Uno » (p. 57).

Tutto discende dunque dal principio entelechiale: uomo e natura sono due termini di uno stesso processo tendente alla coscienza, due termini di un divenire di immagini che rappresentano gli eterni sogni di Dio o se si preferisce, il cammino di Dio verso la propria autocoscienza. Si approfondirà tra poco il concetto di Dio in Bernhard, si consideri ora quello della natura,

ricordando quanto si è già detto a proposito dell'evoluzionismo. « Dei quattro mondi, il mondo inorganico è la autorappresentazione delle immagini più semplice e indifferenziata » (p. 85) e in cui la coscienza e l'individuazione sono in grado minimo, laddove nello strato vegetativo sono ambedue molto maggiori, avendo qui inizio il 'destino', cioè la 'vita', attraverso la legge del tempo (p. 58). All'animale, poi, appartiene lo spazio, nella pianta ancora allo stato inconscio, e che viene, invece, dall'animale proiettato fuori di sé, e con ciò viene posto il rapporto spaziale e con esso l'accrescersi della coscienza e dell'individualità; infine nell'uomo si apre il regno della coscienza, della 'ragione' cosciente ed individuale, che prelude ad un più alto stadio in cui, forse, ci sarà il tipo umano allo stato puro, e che forse già esiste in qualche luogo, scrive l'Autore, con frasi che ricordano da vicino il concetto Sette-Ottocentesco della 'Grande Catena dell'Essere' (pp. 58-60, 64-65, 85-86) (10). La Natura è così un insieme di piani ascendenti verso la coscienza e l'individuazione, guidati dall'entelechia, che deve costituire il principio informatore di un'ermeneutica teleologica del reale (pp. 57-58).

L'intera storia dell'uomo e del cosmo è allora la realizzazione dell'entelechia, che nei rapporti umani si esprime come *ethos*, affermandosi quale « coercizione interna (tu devi, legge morale, coscienza) » (p. 23), e nella storia dei popoli diventa il compimento di originari mitologemi, di un sostrato psicologico e mitologico che può chiarire l'attuale situazione sociologica, politica e culturale di un popolo (p. 167). « La mitologia di un popolo o la struttura archetipa di una civiltà si manifesta nelle diverse espressioni di tale civiltà » (p. 182), ed allora una sfera di civiltà va considerata come un individuo nella sua tipica struttura dinamica {*ivi*. Cfr. anche pp. 189-90). « I miti sono i sogni iniziali dei popoli, che, come i nostri sogni iniziali, si realizzano nel corso dell'evoluzione » (p. 229) e, a proposito di uno degli ultimi drammatici discorsi di Hitler, l'Autore scrive: « mi accorsi che egli ripeteva quasi letteralmente un mitologema germanico. Le sue parole in quel discorso: 'Non vi è un indietro;

(10) Bernhard abbozza quindi delle linee morfologiche di sviluppo delle civiltà, in rapporto ai quattro piani ora descritti (pp. 80-82).

forse siamo perduti, ma non possiamo tornare indietro, i ponti vanno distrutti', sono la ripetizione del motivo del *Canto dei Nibelunghi* (25,1581-1625): Hagen riconosce la verità della predizione che nessuno ritornerà vivo dalla corte degli Unni, e, attraversato il fiume, distrugge la nave » (pp. 229-230). Vedere gli accadimenti concreti dal punto di vista entelechiale significa prender coscienza del fatto che mitologema e storia sono la stessa cosa (p. 230), e ciò permette di comprendere come lo sviluppo dell'individualità, vale a dire il cammino individuativo, sia legato ad un rapporto simultaneo di riconoscimento e differenziazione dell'Io da quelle unità elementari del mito, che sono gli archetipi, ereditariamente e quindi collettivamente vissuti (pp. 31-32). Il vero operatore della storia è un'istanza sopraordinata all'Io e che lo vive, è la parte immortale che si evolve attraverso le nascite ed i tempi, è la costellazione mitica fondamentale, che la singolarità deve sentir vivere in sé, ma da cui se ne deve nel contempo differenziare se non vuole essere risucchiata dal mostro marino dell'inconscio collettivo (pp. 39-40): « il mito è il fondamento della storia dell'umanità come dell'uomo singolo, individuale. E tra il singolo ed il mito esiste questo singolare rapporto [...] come tra Io e Sé » (p. 230). Si giunge così all'ultimo centrale tema del pensiero di Bernhard, il Sé, concetto cardine dell'intera psicologia analitica, che in Jung sale in primo piano con gli scritti religiosi, negli ultimi due decenni circa della sua vita, e che tanto posto prende nella concezione di un E. Neumann, e di un Bernhard appunto, come il fondamento soggettivo-oggettivo della psiche individuale.

« L'Io è puramente soggettivo. Il mio Sé o il mio Io-Sé ha più forte carattere oggettivo. L'Io è effimero, il Sé è un nucleo costante. Ne segue che il Sé rappresenta l'essere vero e proprio, che, base immutabile, sta al fondo delle diverse manifestazioni dell'Io. Il Sé è ciò che dura entro il mutamento » (p. 114). Esso è espresso dal simbolo originario dell'uovo cosmico, in cui è entelechialmente contenuto 'Tutto', quel 'Tutto' che si squaderà poi nel divenire delle immagini, e la cui



rappresentazione più adeguata è il Sé, o totalità trascendente la singolarità: « la sua esistenza auto-operante, il suo 'essere', contiene tutto. Tutto riposa in esso. Così s'intende la versione: il mondo, la creazione, è un sogno di Dio, un gioco, un passatempo », e nell'uomo si rispecchia e prende coscienza di sé (pp. 192-193). È difficile dire cosa sia il Sé, perché non è un concetto, ma un *Erlebnis*, un'esperienza psichica di integrazione, quale è vissuta dalle grandi personalità religiose e mistiche. Bernhard lo intende come l'esperienza vissuta dell'archetipo del Senso, la cui realizzazione, mediante l'integrazione delle varie ed opposte componenti della personalità, conduce al Sé come centro dell'essere, individuale e trans-individuale insieme, come *imago Dei* (p. 157): il Sé « il *logos* dell'inconscio [che] è un'intenzione inconscia 'di noi', che proviene dalla quarta dimensione e adempie a un 'senso'. Questo 'noi' della quarta dimensione deve venire riconosciuto anche nella nostra esistenza terrena, cioè divenire conscio. È la volontà 'superiore' in noi. Di qui il singolare rapporto tra lo e Sé (Io-Sé). [...] Il fare nel non-fare, l'abbandono, si affida 'ciecamente' a questo nostro sapere superiore » (p. 161). Ciò comporta un principio trans-egoico che non può essere irrigidito attraverso le categorie della metafisica, attraverso le definizioni linguistiche che annullano quella che Heidegger chiama la 'differenza ontologica', perché è "assolutamente altro", pur se è insieme il più vicino all'io, anzi è l'io stesso, ma transustanziato dal piano dell'io empirico a quello del Sé che è dietro ogni individualità particolare (cfr. pp. 107-108, 116, 159).

Alla luce della costellazione dell'archetipo del Sé — secondo l'espressione di Bernhard — l'intera esistenza perde la caratteristica dell'accidentalità e della casualità, per rivelarsi come un Destino, come l'immanenza di un Senso la cui teleologia profonda integra gli elementi ripulsivi dell'Ombra individuale (p. 158): oggettivando l'attrazione numinosa dell'archetipo e le interferenze dell'Ombra 'collettiva', l'uomo si distacca dall'identificazione con la parte che recita nella vita, « pure industriandosi con ogni cura

di rappresentare il meglio possibile la parte espressamente affidatagli, [...] riconoscerà ora la parte come parte » (pp. 211-212). Il vero regista della rappresentazione è il Sé, o la finalità entelechiale, tendente ad una superiore coscienza, ad una Meta, ad un Senso globale, il cui significato può esser solo simbolicamente accennato, ma non compreso dalla razionalità della parte: « E quando cade il sipario gli interpreti sono trasformati così come il creatore, e, ricca dell'esperienza della prima, segue una nuova rappresentazione. [...] E chi sono gli spettatori? Tutti sono anche spettatori. Colui che in noi sta a vedere. Il 'veggente' in noi » (pp. 213-214).

Così il *dramatis personae* è compiuto e l'individualità — che per l'Autore è da distinguersi dall'Io che è solo complesso dell'Io (p. 116) — si svela per ciò che essa è: un'efflorescenza illusoria, un'individuazione effimera ma intrinsecamente necessaria del Principio, del Sé-Tao. Ogni rappresentazione, sulla grande scena cosmica, ha dunque un significato, pur se sfugge alla possibilità di comprensione della parte, e lo scorrere degli eventi ha una provvidenzialità, pur se ignota:

« Tutto ciò che ci accade, o attraverso noi accade nella vita, è giusto, poiché accade — malgrado tutta la nostra partecipazione — per una volontà superiore, che tutto abbraccia e contiene. [...] Nel riconoscimento e nella considerazione proprio di tale partecipazione individuale alla volontà 'superiore' riposa il senso ed il valore della singola esistenza umana, poiché è qui che opera la vera e propria 'volontà di Dio' (= volontà superiore), cioè la sua presenza creatrice, che nel momento presente contiene 'tutto', quindi anche passato e futuro, quale punto focale dell'entelechia afferrabile nel tempo » (p. 194). È l'uomo che si arroga il diritto di giudicare il bene e il male, mentre deve solo abbandonarsi alla 'volontà superiore'. A questo proposito Bernhard scrive delle parole che dovettero certamente riuscire assai pesanti a chi, ebreo internato, aveva avuto il padre ucciso in Polonia, nelle camere a gas, e la madre suicidatasi a Parigi, credendosi abbandonata: « Il significato più profondo della fine degli ebrei orientali mi sembra

si trovi nella loro incapacità di compiere il passaggio di fase. Si identificavano appunto con la vecchia fase morente e non potevano diventare i rappresentanti della nuova essenza, realizzare la nuova fase. Attribuire la colpa a Hitler, è fermarsi alla superficie. Gli Ebrei devono comprendere perché questo è avvenuto, perché Dio ha chiamato Hitler a distruggerli » (pp. 138-139). Se l'idea entelechiale è vissuta integralmente, allora anche il cosiddetto male sarà il segno, spesso incomprensibile per l'uomo, di un procedere ulteriore del Sé verso la Meta.

Come si vede è, questo di Bernhard, un pensiero in cui tematiche religiose, filosofiche e di psicologia del profondo si intrecciano in un plesso organico anche se non sistematico, da cui viene fuori un'immagine dell'uomo enormemente diversa da quell'immagine laica e dissacrante, quale cominciò a formarsi nell'Europa del XVII secolo. Di fronte all'ipertrofia della *ratio* e all'inflazione dell'io, ciò di cui si sente ora il bisogno è il ritorno alle sorgenti sacrali della vita, a quel Senso profondo che sta dietro alle maschere di Dio e dell'uomo, alle parvenze del divenire: l'intero dramma cosmico è costituito dall'eterno fluire delle immagini, che sono il farsi dell'entelechia, l'oggettivazione della sua esondanza creatrice, e lo stesso soggetto è costituito da una catena di immagini, rinviati al loro centro generatore, il Sé, conferente ad ogni immagine il suo posto nell'orizzonte trascendentale del Senso. Ciò non vuole significare il ritorno ad antichi e lontani momenti della storia della coscienza, ma un'integrazione tra la coscienza, l'io, la razionalità e l'altra dimensione, l'inconscio, che conferisce all'apparenza delle forme, che si consumano e perdono, la profondità di senso dell'eterno che non muta: il problema — anche Bernhard lo ha insegnato — non è mai di escludere e rimuovere, ma di arricchire e integrare. Senza cercare di rintracciare qui i fili che legano culturalmente l'Autore, sia a posizioni della cultura contemporanea, sia a tematiche religiose orientali e insieme ebraiche (lo hassidismo), sia a motivi più specificamente junghiani, è importante sottolineare-

re che la sua 'saggezza vissuta' lo pone in prima linea nell'attuale ricerca di una nuova dignità dell'uomo, ove dignità significa un ritrovato Senso e Centro, non fuori dell'uomo, ma entro di lui perché, al di là delle mille maschere, *Tat Tvam Asi*.