

Per uno junghismo critico

Mario Trevi, Roma

III

INDIVIDUAZIONE E FUNZIONE SIMBOLICA

« Il simbolo è cifra e silenzio; dice e non dice. Non lo si spiega mai in modo definitivo; esso si schiude ogniqualvolta una coscienza è chiamata da lui a nascere, vale a dire a farne la cifra della propria trasmutazione ».

Corbin, Storia della filosofia islamica

A) Individuo e individuazione

Ponendo l'individuo al centro della considerazione psicologica, Jung sottrae l'oggetto della psicologia in quanto scienza ai massicci residui positivisticici che ancora l'inficiavano al principio del nostro secolo, nonostante la vasta reazione antipositivistica che si era manifestata su tutto il fronte del pensiero filosofico e, in particolar modo, nel vittorioso avvento della Fenomenologia.

Era mancato alla psicologia quell'accurato e tuttavia aperto ripensamento metodologico che Max Weber

aveva introdotto nella sociologia, conservando e assieme relativizzando il principio causale (che aveva dominato in questa scienza durante la grande stagione positivista) e, nello stesso tempo, legando strettamente il pensare storico-sociologico a un principio di « scelta » rigorosamente connesso alla libertà dell'individuo pensante, del soggetto organizzatore della scienza del sociale. Tra le infinite variabili che, nel loro insieme, determinano il divenire storico-sociologico è il soggetto pensante che decide, secondo un principio di causalità ipotetica, quale considerare, nella relatività della ricerca, variabile indipendente e quale invece variabile dipendente, stabilendo tra le due un nesso causale non esaustivo della sconfinata complessità della storia dell'uomo, ma necessariamente aperto a un trascendimento, a un rinvio ad altre e sempre nuove connessioni possibili.

Con Weber la sociologia si trasforma in « pensare sociologico ». Da scienza che pretende di esaurire le determinanti del sociale si trasforma in pensiero problematico e aperto sulle *possibili* strutture causali di una regione inesauribile dell'umano.

La psicologia non ebbe in sorte dalla storia questa salutare problematizzazione metodologica. Se la psicologia del positivismo — a parte la ricchezza delle osservazioni e delle sperimentazioni — si era risolta nell'assidua ricerca delle determinanti ultime dell'agire individuale, l'introduzione sempre più massiccia della nozione di inconscio, con Janet e con Freud, aveva riproposto una scienza rigorosamente deterministica della psiche, la cui novità metodologica consisteva unicamente nello spostamento a livelli inconsapevoli della motivazione ultima di ogni funzione psichica, dalla percezione alla memoria, dall'emozione al sentimento, dal pensiero alla decisione operativa.

Il principio di causalità, sia pure pensato, nel contesto della psicologia dell'inconscio, secondo una direzione, per così dire, « verticale » (dall'oscura necessità dell'inconscio all'ingannevole libertà della coscienza), conservava un forte statuto ontologico: la

natura di una struttura rigida e inalterabile della realtà. All'inizio della sua ultima opera incompiuta (1) Freud ribadirà, con parole tanto persuase quanto inequivocabili, l'indefettibile nesso deterministico che regge ogni aspetto della vita psichica: il tessuto compatto e illacerabile delle strutture causali.

(1) S. Freud, « Compendio di psicoanalisi » (1938), in *Opere 1930-1938*, voi. 11, Torino, Boringhieri, 1979.

Jung, storicamente sensibile — al di là della regione temporale del positivismo — alla tradizione kantiana della « possibilità » costitutiva dell'uomo e a quella goethiana dell'ineffabilità e unicità dell'individuo, fa di quest'ultimo il centro della sua considerazione psicologica, situandolo nella doppia dimensione dei nessi causali che — in ogni evento dell'esistere — *precedono* l'individuo stesso e delle intenzioni finalistiche *verso cui, nell'evento*, l'individuo si protende, sia pure con un atto di scelta non incondizionata. L'ospitare nella psicologia la nozione di fine (liberamente anche se condizionatamente scelto) costituiva un rischio pericoloso rispetto alla normativa metodologica della psicologia della sua epoca, perché quella nozione svelleva di colpo la psicologia stessa dal tronco delle scienze della natura su cui il positivismo l'aveva faticosamente costituita. Ma quel rischio era coerente e perfettamente solidale allo spostamento di interesse speculativo operato da Jung rispetto all'oggetto stesso della psicologia: non le pulsioni o i desideri o i bisogni erano il centro di quell'interesse, ma l'ineffabile e irriducibile concrezione individuale che quelle pulsioni, quei desideri e quei bisogni assume su di sé e declina di volta in volta in modo differente e di fatto imprevedibile, secondo una struttura in parte originaria e in parte diversificantesi nella infinita interrelazione dei nessi che legano individuo a individuo e individuo a cultura.

D'altra parte il rischio costituito dall'introduzione del concetto di fine nella considerazione psicologica era coerente e solidale anche allo spostamento di interesse speculativo operato da Jung rispetto all'eccezionalità epistemologica costituita dalla psicologia nei confronti delle scienze della natura nella visuale positivista. Data l'originaria coincidenza del soggetto e dell'oggetto in ogni considerazione psicologica (tal-

che l'uno non può mai costituirsi ad osservatore indifferente dell'altro, ma sempre e irrimediabilmente è in esso coinvolto), la visione particolare del soggetto indagatore, che sempre ingloba un fine costitutivo (vale a dire la convergenza strutturale dell'uomo in ogni pregiudiziale visione del mondo), opera di necessità una *scelta* nel cosiddetto materiale dell'osservazione e lo edifica in modelli probabili, relativistici, parziali e, appunto, finalisticamente orientali.

Anche qualora la nozione di fine potesse essere rigorosamente espunta dall'oggetto della considerazione psicologica, essa vi sarebbe inevitabilmente reintrodotta da quel perenne sconfinamento reciproco tra soggetto e oggetto che è costitutivo della episteme psicologica.

L'individuo che Jung, al nascere della sua concezione originale della psicologia, assume come unico centro concreto della considerazione psicologica non ha peraltro nulla in comune con l'individuo atomisticamente inteso della scienza positivista. Questa è di necessità nomotetica, organizzatrice di leggi che debbono forzatamente ignorare ogni singolarità ed ogni significato che non possa essere riportato alla norma. L'individuo di Jung, come si è visto (2), si costituisce quale punto di intersezione di infiniti assi « collettivi » o, per meglio dire, « normativi ». È l'eccezionalità di questa intersezione che sta a cuore a Jung, non una pretesa estraneità alla norma: gli elementi atomici dell'individuo sono collettivi, e ogni scomposizione di questo straordinario aggregato molare che è l'individuo — anche se praticamente impossibile e solo teoricamente pensabile — evidenzerebbe gli elementi atomici collettivi e universalmente costitutivi della psiche.

I *Tipi psicologici* (3) rappresentano il tentativo di una classificazione strumentale e pragmatica dell'infinita combinatorietà costitutiva dell'individuo, che, preso assolutamente, si sottrarrebbe, nella sua ineffabilità, ad ogni considerazione comparativa o anche meramente descrittiva.

Come tali i « tipi » non si organizzano mai in una tipologia tradizionale tendente a descrivere (e a esau-

(2) M. Trevi, « Per uno jungghismo critico. Cultura, individuo, individuazione », *Rivista di Psicologia Analitica*, n. 29/84.

(3) C.G. Jung, *Tipi psicologici*, Opere voi. 6, Torino, Boringhieri, 1969.

rire) la varietà del materiale psichico, ma piuttosto come strumento euristico rispetto al quale, nell'attenta considerazione delle differenze, è possibile il tentativo di una descrizione, tanto probabile quanto inesauriva, di quella singolarità altrimenti inafferrabile che è l'individuo. Intesi come strumenti euristici, i tipi junghiani possono essere accostati — sia pure con ogni cauto e debito rispetto delle differenze — ai « tipi ideali » di Weber: puri modelli teorici che orientano la ricerca dello storico nell'altrimenti irripetibile varietà degli eventi.

D'altra parte la definizione di « individuo » fornita nei *Tipi psicologici* (4) è più adatta ad una considerazione *statica* dell'individuo stesso. Tale considerazione può essere (e di fatto è) utile nell'universo degli atteggiamenti scientifici che la psicologia contempla, ma rappresenta pur sempre un'astrazione rispetto a quell'inesauribile farsi dell'individuo, a quel continuo e rischioso divenire che Jung ha di mira nell'elaborazione della sua visione dell'uomo (5).

La considerazione *dinamica* di quella singolarità diveniente che una psicologia non riduttiva e non parzializzante ha di mira è l'individuazione, vale a dire quel processo, coerentemente infinito, di scomposizione e ricomposizione degli elementi collettivi che porta l'individuo — per inevitabili tappe di rischio, fallimento e riscatto — dall'identità primordiale con i modelli forniti dal collettivo familiare e, più estesamente, sociale a quella struttura inconfondibile, dotata e produttrice di senso, che può essere provvisoriamente definita come « maturità creatrice ».

Si è già tentato di vedere (6) quale possa essere il significato culturale (e sociale) di tale processo: il passaggio dall'individuo prodotto della cultura all'individuo produttore di cultura. Tale passaggio è segnato dall'assunzione della responsabilità critica e innovatrice, da parte dell'individuo, rispetto a quell'universo collettivo da cui l'individuo stesso — contemporaneamente — è composto ed emerge, nasce e si distanzia, assume le forme come inevitabile passato e configura nuove forme come possibile risultato del suo agire.

(4) *Ibidem*, p. 465.

(5) C.G. Jung, «L'io e l'inconscio» (1928), in *Due testi di psicologia analitica*, Opere voi. 7, Torino, Boringhieri, 1983.

(6) M. Trevi, op. cit., p. 125 e segg.

Resta ora da vedere quali aporie si annidano nel concetto junghiano di individuazione e come esse siano probabilmente connesse a un consistente e tenace residuo naturalistico da cui tutta l'opera di Jung è storicamente percorsa.

B) *Individuo come « fatto » e individuo come « fine »*

Il termine « individuo » si carica, nella pagina di Jung, di due significati diversi a seconda che sia assunto senza alcuna connotazione di valore o, al contrario, sia connotato dalla stessa valutazione positiva che, ad esempio, nella tradizione filosofica dell'ottocento, ha il « singolo » di Kierkegaard (7). A parte il fatto che anche nel linguaggio corrente l'« individuo » è caratterizzato, almeno in alcuni particolari contesti, dalla stessa duplicità semantica, il termine non può non assumere in Jung un significato generico, corrispondente al suo etimo, e non connotato da alcun valore: la psicologia si occupa innanzitutto di « individui », sia pure assunti nell'insieme delle loro relazioni interpersonali. In quanto oggetti dell'interesse psicologico, gli individui possono essere concepiti come aggregati singolari di elementi atomici collettivi e come tali irriducibili l'uno all'altro, ma non per questo possono essere concepiti come dotati del valore che deriva appunto da quel consapevole divenire che è l'individuazione.

D'altra parte l'« individuo » è assunto da Jung anche con una pregnante e « forte » connotazione di valore, che deriva dall'essere appunto l'individuo, se non altro, il risultato di un complesso e travagliato processo di differenziazione.

Per convenzione provvisoria cercheremo di superare — o aggirare — la difficoltà linguistica inerente alla pagina di Jung, distinguendo tra individuo come « fatto », vale a dire realtà psichica tra le altre realtà psichiche, priva di qualsiasi connotazione di valore, e individuo come « fine », intendendo però questa parola senza alcuna corriva e banale connotazione spiritualistica, ma attribuendole il significato di termine

(7) C. G. Jung, *Tipi Psicologici*, op. cit., p. 465.

tendenziale e mai raggiungibile, appunto, dell'individuazione.

Cade forse qui opportuno segnalare una difficoltà linguistica che Jung non ha saputo o potuto evitare. Il suo « individuo » dotato di valore, appunto quel che s'è convenuto chiamare individuo come fine, corrisponde grosso modo a quel che nella tradizione filo-sofica di carattere « personalista » (dal platonismo cristiano di Agostino alla grande stagione tomista, su su, fino allo spiritualismo francese (8), al personalismo esistenzialistico (9), al neotomismo (10) al personalismo sociale (11), ecc.) viene chiamato « persona ». In questa tradizione filosofica, che esercita influssi notevoli sulla psicologia e che non si può ignorare, individuo e persona stanno nello stesso rapporto delle due accezioni di individuo in Jung or ora segnalate.

A complicare ulteriormente questa difficoltà terminologica sta il fatto che Jung ha usato il termine « persona » (sia pure in latino) per indicare l'aspetto inevitabilmente collettivo dell'individuo (12). Cosicché, anche a prezzo di una semplificazione grossolana, possiamo dire che ciò che per Jung è « individuo » è « persona » per una grande corrente di pensiero, e ciò che per Jung è « persona » è, a un dipresso, « individuo » per la stessa corrente. Questo rovesciamento dei valori semantici di due termini centrali nell'opera di Jung si colloca peraltro all'interno di una disinvoltura terminologica (priva di ogni ovvia cautela di semantica storica) che ha comportato più di un fraintendimento del pensiero junghiano.

(8) Si pensi soprattutto a Ch. Renouvier, a M. Blondel, a R. Le Senne, a E. Mounier ecc.

(9) Ci si riferisce particolarmente a N. Berdjajev, a G. Marcel, a L. Lavelle ecc.

(10) Si veda J. Maritain.

(11) Si veda Max Scheler.

(12) C. G. Jung, *Tipi Psicologici*, op. cit., pp. 419 e segg.; «L'io e l'inconscio», pp. 154 e segg.

C) Probabilità e ambiguità del già-dato

L'ambiguità semantica relativa al termine « individuo » or ora rilevata è strettamente legata all'aporia che, in queste pagine (13), si è già tentato di mettere in luce e sulla quale converrà per un momento tornare da un diverso punto di vista. L'individualità è, almeno in alcuni contesti junghiani, già-dato (e pertanto precostituita nella sua essenza) anche se inconscia (14).

(13) M. Trevis, op. cit., pp. 111 e segg.

(14) C. G. Jung, *Tipi Psicologici*, op. cit., p. 465.

La costituzione dell'individualità sembrerebbe affidata pertanto al divenire coscienti di ciò che « si è già ».

Che l'individualità si organizzi (anche e in parte) su precondizioni costituzionali è ipotesi che nessuno psicologo può rifiutare senza pregiudizi acriticamente assunti. Tuttavia consegnare radicalmente l'individualità stessa a un « già-dato » comporta il rischio di una sua completa destorificazione, nonché l'abolizione pregiudiziale di quella complessa interazione tra individuo e cultura che si è tentato di illustrare in queste pagine, e che lo stesso concetto di « individuazione » inevitabilmente coinvolge.

(15) M. Trevis, op. cit.

Sappiamo (15) che il preconstituire l'individualità come già-dato può configurarsi come una garanzia dell'individualità stessa, ma non è possibile pagare tale garanzia con il rischio di destorificazione. L'individualità, per costituirsi tale, deve accettare la via più rischiosa dell'assunzione della sua storicità e dell'interazione inarrestabilmente fondante con la cultura da cui emerge e a cui si rivolge nella sua non garantita creatività.

A parte la parziale, probabile ma mai accertabile, pre-costituzione, il « già-dato » junghiano può peraltro ricevere una significazione utile alla comprensione dell'individuo se si tenta di collocarlo nella temporalità concretamente vissuta dall'individuo nel suo perpetuo farsi e rinnovarsi. Il « già-dato » si configura allora come quell'insieme di condizioni che di volta in volta occorre assumere, non per rimanerne prigionieri, ma per accertare i limiti del terreno su cui unicamente è possibile schiudere un'eventuale libertà. La libertà possibile dell'individuo è radicata nelle sue condizioni e solo da queste trae alimento e significato « individuale ». Il « già-dato » è il radicamento che di volta in volta occorre assumere per l'instaurazione di una libertà possibile.

D) *Differenziazione e assunzione critica*

Il cammino speculativo di Jung verso un'organica e più completa possibile nozione di individuazione è

tutt'altro che semplice e privo di ripensamenti, salti acritici e lacune problematizzanti. Questo iter s'interseca inoltre continuamente con quell'asse parzialmente autonomo (e massicciamente vigoroso) che è la ricerca comparativa rivolta all'immenso materiale simbolico depositato nella storia: ostacolo labirintico per il lettore e *felix culpa* di Jung. Se in *Tipi psicologici* l'individuazione è configurata quasi esclusivamente o prevalentemente come *differenziazione* dal collettivo, è inevitabile che, nel successivo approfondimento del tema, l'individuazione assuma via via altre connotazioni. Non si tratterà allora di configurare l'individuazione solo come differenziazione dal collettivo, conscio o inconscio che sia, ma di correlare altresì il processo di differenziazione (16) ad un processo complementare che, per ora, potremmo, forse troppo brevemente, definire come « assunzione critica delle forme di vita e dei valori custoditi dalla cultura » (17).

Questa ultima definizione implica di necessità l'ammissione dell'Io come organo di discriminazione e di scelta e pertanto, contro l'imperante demonizzazione dell'Io in tanto junghismo contemporaneo, inconsapevolmente seguace di uno strutturalismo acritico e di maniera, implica altresì una vigorosa rivendicazione dell'operatività ineliminabile del principio egoico. L'aggettivo « critica » con cui si connota il sostantivo « assunzione » vorrebbe garantire l'individuazione stessa contro ogni necessitarismo storico-culturale e schiudere al contempo una prospettiva « dialogica », perennemente aperta, tra individuo e cultura, o, in termini junghiani, tra individuo e collettivo.

Non ci si nasconde la molteplice difficoltà di tale definizione che, nella carenza del testo junghiano, s'è qui proposta come necessario complemento del concetto di differenziazione. È chiaro, ad esempio, che, accanto alla cultura esplicita, va contemplata una cultura implicita, custode delle « Lebensformen » e dei valori sottraentisi all'orizzonte epocale cosciente e che è responsabile di quella parte dell'inconscio che esula dal rimosso o dal meramente obliato.

(16) C. G. Jung, 77p/ Ps/co-
logici, op. cit., p. 463.

(17) Tale aspetto dell'individuazione, benché non definito, è peraltro perfettamente presente nella non breve discussione del rapporto tra individuo e norma collettiva che occupa la seconda parte della voce « Individuazione » nelle « Definizioni » poste in appendice ai *Tipi Psicologici*.

Se in questo contesto si insiste sulla condizione « dialogica » per indicare la relazione tra individuo e forme culturali nel procedere dell'individuazione e si evita il corrivo e ormai polisemico termine di « dialettica », è per due precise ragioni. Il massivo uso della parola « dialettica » e dei suoi derivati fatta da Hegel e dai suoi epigoni colloca la parola stessa in quell'ambito necessitaristico, proprio della filosofia dello spirito e dello storicismo idealistico, che nulla ha a che fare con la condizione di una autentica psicologia dell'individuazione: la possibilità e il suo correlato di rischio (18). In secondo luogo il termine « dialogo » e i suoi derivati sono in grado di metaforizzare con sufficiente espressività quel complesso insieme di relazioni, non altrimenti esprimibili, che legano l'individuo alla cultura (o al « collettivo ») e che sono caratterizzate sia dall'universo del linguaggio, sia dalla condizione categoriale della possibilità. Non ci si « individua » per necessità (sia essa naturale o storica o metafisica), ma solo attraverso il rischio perennemente mantenuto della differenza e dell'accordo, della diversificazione e della convergenza.

(18) C.G. Jung, « L'io e l'inconscio », *op. cit.*, pp. pp. 161 e segg.

E) *Due schemi possibili dell'individuazione*

Sembra cadere qui opportuno tentare di proporre due facili schemi adatti alla comprensione (comunque non esaustiva) di quel fenomeno peraltro unico e inscindibile che è l'individuazione. I due schemi verranno chiamati, per convenzione provvisoria, « schema interpersonale » e « schema intrapsichico ». L'elemento operativo del primo è la personalità assunta nel suo insieme e nella serrata interazione con l'ambiente sociale in cui, ininterrottamente, si struttura, si destruttura e si trasforma. L'elemento operativo del secondo schema è invece l'io nella sua continua interazione con le altre istanze endopsichiche che la metapsicologia junghiana — peraltro indefinita ed aperta — assume in un modello probabile. Il primo schema interpretativo sembra dominare nelle « Definizioni » dei *Tipi psicologici* (19), il secondo ne

(19) C.G. Jung, *Tipi Psicologici*, *op. cit.*

L'Io e l'inconscio (20). Il primo schema è atto a comprendere l'individuazione come processo di interazione tra individuo e individuo, tra individuo e gruppo (dal minimo gruppo della famiglia fino a quell'universale « gruppo » che è la società globalmente intesa) e tra individuo e cultura. In tale schema « interpersonale » è conveniente distinguere due sottoprocessi parziali e reciprocamente integrantisi:

il sottoprocesso della differenziazione e quello dell'assunzione critica (e dialogica) delle forme della cultura. Il sottoprocesso della differenziazione è atto a comprendere il progressivo (ma sempre reversibile) differenziarsi dell'individuo dalle primitive identificazioni con i modelli imposti dalla famiglia e dalle altre istanze della cultura. Il sottoprocesso dell'assunzione critica è atto a comprendere la progressiva (e anch'essa reversibile) assunzione da parte della personalità delle forme e dei modelli culturali, in modo tale, tuttavia, che tali forme e tali modelli siano anche criticati e, all'occorrenza, sostituiti da altre forme e da altri modelli che la personalità via via creatrice può inventivamente produrre.

Lo schema che s'è convenuto chiamare « intrapsichico » è atto a comprendere l'individuazione come processo di trasformazione interna della personalità. Anche in tale schema è conveniente distinguere due sottoprocessi parziali e reciprocamente integrantisi: il sottoprocesso della differenziazione dell'Io e il sottoprocesso dello stabilimento dei legami dialogici tra l'Io e le altre istanze endopsichiche.

Il primo sottoprocesso si presta a intendere il progressivo (e reversibile) differenziarsi dell'Io dalla possibile identità con le altre istanze endopsichiche. Il secondo sottoprocesso si presta ad intendere il progressivo (e anch'esso reversibile) stabilirsi di nessi dialogici tra l'Io e le altre istanze endopsichiche, talché ognuna di queste si configuri in un rapporto creatore — sempre mutevole e sempre suscettibile di crisi innovatrice — con l'istanza dell'Io.

I due schemi proposti non devono in alcun modo essere considerati esaustivi della complessità dell'individuazione, complessità peraltro mai suscettibile

(20) C. G. Jung, « L'Io e l'inconscio », op. cit.

di descrizione totalizzante. I due schemi sono semplicemente *utili* alla comprensione di alcuni fenomeni fondamentali dell'individuazione. In particolare, come si vedrà, lo schema intrapsichico sembra essere particolarmente atto alla comprensione del rapporto — tanto problematico quanto cardinale — tra individuazione e attività simbolica.

Inoltre nessuna priorità cronologica e, ancor meno, ontologica deve essere assegnata ai fenomeni messi in luce da uno dei due schemi rispetto ai fenomeni messi in luce dall'altro. L'unico modello utilizzabile per la comprensione del rapporto tra i due gruppi di fenomeni visualizzati dai due schemi è quello della causalità reciproca.

F) *Adattamento e individuazione*

Il pensiero di Jung strettamente relativo al divenire della personalità è percorso dalla pericolosa dicotomia tra adattamento e individuazione. Tale dicotomia diventa rigida e produttrice di equivoci in molti suoi interpreti.

La distinzione tra adattamento e individuazione è, inoltre, connessa solitamente alla distinzione tra compiti e mete della prima metà della vita e compiti e mete della seconda metà della vita, talché sembrerebbe che l'adattamento sia esclusivo fine di quella e l'individuazione fine possibile di questa. Ancora più pericolosamente, mentre l'adattamento è avvertito da Jung come un compito inderogabile di ogni individuo, l'individuazione è avvertita come compito specifico di un numero relativamente ristretto di personalità particolarmente disposte a tale processo. Ne deriva una concezione aristocraticistica dell'individuazione che forse denuncia un influsso nietzschiano acriticamente assunto e strettamente connesso a un'ideologia storicamente chiusa e definita. Ancora in una lettera del 14-9-1960 Jung scriveva: « Mi rendo conto del fatto che io posso dare soltanto una risposta, cioè la mia, che certamente non è valida universalmente, ma può essere suffi-

d'ente per un numero ristretto di individui contemporanei » (21).

(21) M. Serrano, // *cerchio ermetico* (1966), Roma, Astrolabio, 1976, p. 81.

L'individuazione viene così configurata non come processo che descrive il dramma di ogni personalità, nel suo continuo strutturarsi e nel rischio mai superato della destrutturazione, ma come messaggio aristocratico rivolto a pochi eletti. Mentre l'adattamento sarebbe compito indefettibile di tutti, l'individuazione sarebbe appannaggio esclusivo di pochi.

Tale curvatura aristocraticistica nella concezione dell'individuazione va coraggiosamente denunciata e emendata, posto che si voglia conservare all'individuazione stessa il significato di problema specifico, caratterizzante e centrale della psicologia analitica. Anche la partizione junghiana tra prima metà della vita, dominata dal problema dell'adattamento, e seconda metà della vita, dominata dal problema dell'individuazione, va severamente criticata e, all'occorrenza, rivisitata al lume di una concezione organica dell'individuazione stessa, capace di connettere strettamente mete parziali e apparentemente differenzianti. Certamente, uno dei meriti di Jung è quello di averci resi sensibili al problema delle fasi dell'esistenza, ognuna delle quali è inoppugnabilmente caratterizzata da problemi specifici. Così come merito di Jung è quello di aver riscattato dall'oblio, in cui l'efficientismo della civiltà occidentale le aveva poste, fasi importantissime della vita, come la tarda maturità e la senescenza, caratterizzate da una *pos-sibile* e straordinaria produzione di senso. Ma la partizione junghiana tra prima metà e seconda metà della vita può pericolosamente privare l'individuazione delle caratteristiche che ne fanno il modello euristico del difficoltosissimo rapporto tra individuo e cultura.

In realtà, in ogni momento dell'esistenza, la personalità incontra problemi di adattamento (e di ri-adattamento) e problemi di individuazione (e di dis-individuazione). Non mancano in Jung notazioni in questo senso (22). Il nodo si risolve togliendo di mezzo ogni fittizia opposizione tra adattamento e individuazione, e facendo del primo un aspetto interno e ineliminabile

(22) C. G. Jung, » *Energetica psichica* » (1928), in *La dinamica dell'inconscio, Opere*, voi. 8, Torino, Boringhieri, 1976.

della seconda. L'individuazione, che è problema di tutta l'esistenza, comporta, per così dire, *al suo interno*, il compito sempre aperto dell'adattamento, come pure della crisi dell'adattamento e della ricerca di nuove forme di adattamento. Solo in questo modo l'individuazione (che comporta per definizione un immenso rispetto per le caratteristiche individuali della personalità) getta una luce significativa sull'adattamento, riscattandolo da ogni concezione rigida e insopportabile di supino adeguamento dell'individuo alle esigenze della società e della cultura.

G) *Individuazione e processo di individuazione*

I due schemi illustrativi dell'individuazione sopra proposti, e i sottoprocessi parziali in essi implicati, devono essere concepiti come strettamente impernati — si è già detto — sulla categoria della *possibilità* e radicalmente avulsi dalla categoria della *necessità*. Ciò vuoi dire che ogni strutturazione interna o esterna è sempre connessa al rischio di destrutturazione e non è in alcun modo garantita da qualsivoglia « legge » di sviluppo naturalistico.

Se sembra opportuno insistere ancora una volta su questa condizione fondamentale di pensabilità dell'individuazione è perché, nel discorso di Jung, ricco e multistratificato ma anche asistematico e contraddittorio, si rende più volte sensibile una declinazione naturalistica che ha il suo risultato più negativo in una concezione necessitaristica dell'individuazione. Questa diviene allora puro e semplice « sviluppo » naturalistico in cui ogni passaggio e ogni crisi innovativa sono già dati in anticipo, appunto come in un codice antico in forma di rotolo tutto è già scritto e a noi non resta che « svolgerlo » o « svilupparlo », sottrarlo bensì al chiuso « viluppo », ma solo per portare in luce ciò che era già in esso compiutamente scritto.

Sembra allora anche necessario distinguere, a questo punto, tra « individuazione » e « processo di individuazione » e comprendere che, se a « processo di

individuazione » si da, come talvolta fanno Jung e i suoi interpreti (proprio a causa dell'impiego abusivo di modelli metaforici dedotti dalla simbolica delle religioni e della mistica), il valore di successione necessaria di stadi di sviluppo, allora il « processo di individuazione » stesso cade irrimediabilmente sotto la categoria della necessità e diventa aspetto necessario della natura, non movimento libero e rischioso ma movimento determinato e garantito.

Il fatto che Jung abbia impiegato, per alludere al divenire dell'individuo, la nozione aristotelica di « entelechia » (ciò che ha dentro di sé — già dato — il suo *télos*) permette di individuare una declinazione naturalistica del pensiero di Jung, declinazione naturalistica che alcuni suoi interpreti hanno esasperato. L'entelechia aristotelica è un modello valido per illustrare processi naturali, ma estremamente pericoloso se applicato al livello dell'uomo, perché esclude ogni riferimento alla possibilità in quanto antitesi della necessità. L'uso junghiano dell'entelechia aristotelica denuncia chiaramente il versante naturalistico che occorre rifiutare in Jung.

Ciò che ora si è detto non ha nulla a che fare con il complesso problema dell'intreccio indissolubile di necessità e di libertà che occorre contemplare nella considerazione di fenomeni al livello dell'uomo. L'uomo è *anche* natura, e pertanto necessità. La necessità si rivela in lui con l'immensa macchina fisiologica del corpo, con gli istinti, le pulsioni, i bisogni elementari e la determinazione culturale. Ma il margine di possibilità che occorre contemplare nell'uomo per non tradirne la complessità è il fondamento stesso di ogni considerazione psicologica che non voglia cadere nel determinismo e nel naturalismo.

Se, come spesso avviene, a « processo di individuazione » diamo il significato di successione inalterabile di stadi di sviluppo e, pertanto, non di processo aperto e indeterminato, ma di *processione* in cui tutto è stabilito e fissato ab initio, il determinismo è inevitabile, e il significato dell'originale apporto antideterministico di Jung è irrimediabilmente perduto.

Il trovare in Jung questo tipo di errore non ci assolve dall'errore stesso.

H) *Desiderio e progetto*

L'apporto probabilmente più significativo di Jung all'epistemologia del pensare psicologico è la denuncia del sotterraneo orizzonte antropologico implicito in ogni formulazione psicologica di carattere globale e totalizzante (23).

(23) C. G. Jung, « Il contrasto tra Freud e Jung » (1929), in // *contrasto tra Freud e Jung*, Torino, Boringhieri, 1975, p. 214.

Ogni concezione psicologica si instaura su una scelta inconsapevole (anche se storicamente e individualmente determinata) di un particolare punto prospettico e della conseguente visione che ne procede. Ogni psicologia insiste su una antropologia che può eventualmente credersi « scientifica », e pertanto universale e incontrovertibile, ma che è sempre di carattere filosofico, e pertanto storico e relativo. L'essere inevitabilmente « prodotti » della cultura limita l'orizzonte di ogni nostra concezione; l'essere sempre in un rapporto individuale con detta cultura condiziona la prospettiva implicita e sottesa ad ogni considerazione psicologica.

Il rischio relativistico di tale premessa metodologica è largamente compensato dalla garanzia contro ogni dogmatismo pretestuosamente scientifico. Il superamento del rischio relativistico sta nella dialogicità aperta (inesauribile anche se idealmente diretta verso una potenziale totalità-limite) che, circoscrivendo ogni posizione, ne fonda al contempo il valore e il significato.

Se l'antropologia sottesa all'universo psicologico di Freud è quella del fondamento pulsionale dell'agire umano e del suo correlato psichico che è il desiderio, l'antropologia sottesa all'universo psicologico di Jung è l'individuazione, con il suo correlato psichico del progetto.

Il progetto non ignora il desiderio ma lo assume come condizione della propria forma, poiché il progetto non è né astrattamente libero né arbitrariamente vuoto. Il progetto si instaura sempre su una determinata

situazione intesa come insieme delle condizioni alle quali non possiamo sfuggire. Di queste condizioni fa parte il desiderio, certamente come aspetto dominante anche se non unico, e a sua volta limitato da altre condizioni. In ogni caso è sempre per astrazione (forse convenzionalmente utile ma inevitabilmente impoverente) che isoliamo il desiderio al di fuori della forma in cui lo assume il progetto.

Che il progetto, a differenza del desiderio, sia correlato al rischio, non solo dello scacco, ma anche dell'inautenticità, rappresenta indubbiamente un problema che la psicologia positivista ignora, ed è connesso al livello di complessità in cui l'antropologia del progetto si propone.

Siamo liberi di assumere qualsiasi prospettiva disponibile nel costruire un modello psicologico, ma, se assumiamo la prospettiva antropologica dell'individuazione e del progetto, dobbiamo seguire le vie complicate imposte dalla nostra scelta. Il rischio del fallimento e quello dell'inautenticità fanno parte delle conseguenze di quella scelta.

Al pari del desiderio, che può esprimersi o rappresentarsi sia al livello conscio sia al livello inconscio, così il progetto si articola tra inconscio e coscienza a seconda che questa possa ospitarlo o meno nell'organizzazione delle sue forme logiche o immaginali. Poiché il progetto è sempre sintesi o « composizione » di opposti che il pensiero dirimente della coscienza mantiene separati, esso deve servirsi, almeno in molte circostanze, di altre forme di organizzazione — verbale e visiva — onde potersi in qualche modo formulare. Il progetto deve servirsi — come si vedrà meglio in seguito — di una logica « compositiva » che ha il suo strumento elettivo e il suo nucleo organizzatore nel simbolo.

Solo il desiderio, o meglio, la sua rappresentazione è rimossa. Il progetto (che ospita il desiderio come una sua condizione, tra le altre infinite condizioni) è « tenuto lontano » (apòstasis, aphìstemi) dalla coscienza per l'impossibilità logica di essere ospitato nelle forme consuete e familiari di questa. La rimozione — il primo e il più forte dei meccanismi di

difesa — non rappresenta l'unica ratio del sogno o dell'immaginazione. Sogno e immaginazione possono bensì parlarci nel linguaggio del rimosso e del travestimento, ma ci parlano anche nel linguaggio della lontananza e del simbolo (24),

(24) Dovrebbe essere chiaro che, in questo contesto, il « simbolo » non traveste qualcos'altro per l'impossibilità della coscienza di ospitare quest'ultimo, ma si costituisce come l'unico linguaggio possibile del « non ancora » esprimibile. Cfr. M. Trevis, « Simbolo, progetto, utopia », in *Rivista di Psicologia Analitica*, anno V n. 1, 1974.

l) *Simbolo: gravidanza e intransitività*

Sarebbe inutile segno di ignavia interpretativa e di riduttivismo ingenuo voler ignorare la complessità, l'indeterminatezza e l'intrinseca contraddittorietà della concezione junghiana del simbolo. La sola « definizione » di « simbolo », riportata in appendice ai *Tipi psicologici*, affastella, in una prosa tanto seducente quanto pericolosamente ellittica, almeno quattro dimensioni del simbolo: la « gravidanza » semantica, con il suo correlato di intransitività, il valore di strumento progettuale, la sinteticità non unificatrice e l'inesauribilità ermeneutica (25).

(25) Per la dipendenza di Jung dalla concezione romantica del simbolo, si consulti T. Todorov, *Teorie del simbolo* (1977), Milano, Garzanti, 1984. Per il valore del pensiero simbolico in Jung come modalità respinta o rimossa dal dominio incontrastato del pensiero concettuale in Occidente si veda U. Galimberti, *La terra senza il male*, Milano, Feltrinelli, 1984, penetrante e ricchissimo. Per il simbolo junghiano come maggiore espressione di quel che l'autore chiama « modo simbolico », si veda U. Eco, « Simbolo », in *Enciclopedia Einaudi*, voi. 12, 1981.

L'uso che in questo contesto si fa del termine « gravidanza » non ha nulla a che fare con l'abusata sostituzione sinonimica di « ricchezza » (metafora « morta »), ma vuole semmai sfruttare a fondo la dimensione metaforica ancora viva del termine stesso. Il simbolo è anzitutto il significante (linguistico o visivo) che reca il suo significato « nascosto » dentro di sé, al pari di una gestante che reca il figlio celato nel suo ventre, il testo di Jung è assai esplicito in questo senso e sfrutta a fondo la metafora della gravidanza.

Nel simbolo dunque il rapporto tra significante e significato non è del tipo che, nel contesto del discorso sul linguaggio, Saussure indicò quale struttura del segno linguistico. Purché sia esplicito il codice, ogni significante rimanda a un significato, e in questo rimando (che può perfettamente essere espresso dalla « barra » saussuriana) il significante esaurisce la sua funzione. Nel simbolo invece il significato rimane « nascosto » all'interno del significante, in modo tale che, almeno apparentemente, questo non « rimanda » ad alcunché: il significato appare assente.

Il procedimento metaforico della « gravidanza » del simbolo, per indicare il particolare rapporto che — nel simbolo — si stabilisce tra significante e significato, sembra a Jung anche il più adatto per esprimere il rapporto di « partecipazione » tra simbolo e « simboleggiato », posto che si possa, senza generare troppi equivoci, usare questa parola al fine di alludere a un generico « termine » della ineliminabile funzione indicante del simbolo. In tal modo il simbolo appare in intima connessione partecipativa con qualcosa che rimane nascosto « entro » di lui, e, al contempo, non indica nulla al di fuori della sua gravidanza: il significato appare germinale e celato.

Il correlato della « gravidanza » del simbolo è la sua intransitività, se con questa parola (26) intendiamo l'assenza di rimando a un significato o — in altro contesto — la non-referenzialità del simbolo. I romantici (soprattutto F. Schlegel, Novalis e Schelling) avevano perfettamente individuato questa dimensione del simbolo. Per essi il simbolo è carico di « senso », ma non ha significato. Il merito di Jung è quello di aver riscattato dall'oblio, in cui l'epoca positivista l'aveva relegata, una concezione del simbolo che i romantici avevano perfettamente individuato e che corrisponde a un'insopprimibile funzione della psiche.

(26) Cfr. T. Todorov, *Teorie del simbolo*, op. cit., pp. 227 e segg.

L) Simbolo: progettualità e non-ancora

Il valore del simbolo in quanto strumento progettuale non appare esplicito nelle pagine della celebre « definizione » junghiana, ma si evince dal contesto inespresso e tuttavia intensamente evocato, soprattutto nella parte del testo dedicata alla dinamica del simbolo (27).

Se per « progetto » intendiamo correttamente l'anticipazione delle possibilità proprie dell'individuo nel suo farsi tale e riconosciamo al progetto la sua possibile natura inconscia, allora il simbolo si configura come la più adeguata espressione di quel « non-ancora » che il progetto comporta: rappresentazione allusiva — tanto

(27) C. G. Jung, *Tipi Psicologici*, op. cit., pp. 488 e segg.

ra — di una condizione non ancora ospitabile nella coscienza.

Certo, per esplicitare la dimensione progettuale del simbolo, occorre congiungere la concezione del « progetto », quale si è venuta definendo in una tradizione filosofica relativamente recente, con l'ipotesi basilare della dimensione inconscia della psiche, ipotesi che, in quella tradizione, è quasi del tutto ignorata. Se il progetto è anticipazione delle possibilità, tale anticipazione *può* essere « formulata » *anche* nel linguaggio dell'inconscio. Ciò significa che, in tal caso, è formulata appunto in simboli, vale a dire in espressioni verbali o visive che, benché cariche di « senso », non hanno alcuna precisa dimensione semantica.

L'ammettere la produzione di simboli, nello specifico senso junghiano, da parte dell'inconscio, permette di concepire l'inconscio stesso non solo come il custode del passato (nella forma del rimosso), ma anche come custode del futuro, per quanto questo sia esprimibile appunto in progetti. Con Jung la concezione dell'inconscio si estende incomparabilmente, non perché egli faccia dell'inconscio, oltre il depositario del rimosso, anche il depositario di « immagini » o di « forme a priori » universali, ma perché egli riesce a concepire l'inconscio come produttore di progetti che la coscienza non potrebbe formulare. Non è l'inconscio « collettivo » a costituire l'apporto innovatore di Jung, ma l'inconscio « creativo ».

M) *Simbolo: sintesi e composizione*

L'espressione « sinteticità non unificatrice » — inevitabilmente ambigua e decisamente brutta — viene impiegata in questo contesto sia per ragioni storiche che per umili ragioni di comodo. Gli studi sulla concezione romantica del simbolo (28), dalla quale il pensiero di Jung indubbiamente si alimenta, hanno posto in luce il valore di « sintetismo » che i romantici (soprattutto F. Schlegel e Schelling) attribuivano al pensiero simbolico in quanto contenuto sostanziale del linguaggio poetico. Nel simbolo, per i romantici,

(28) T. Todorov, *Teorie del simbolo*, op. cit., pp. 201 e segg.

vengono « compresi » (nel senso etimologico di « presi assieme ») gli opposti che di necessità il pensiero razionale e strumentale separa e, nella mutua esclusione, distanza (29).

(29) *Ibidem*, pp. 239 e segg.

Sembra dunque legittimo, per motivi storici, riferendosi al simbolo junghiano, conservare il termine « sinteticità », ancorché usurato, polisemico e decisamente inadeguato. Senonché il necessario rimando a « sintesi » che il termine propone, e l'enorme peso storico che quest'ultimo termine ha assunto nel pensiero dialettico posthegeliano, suggerisce, per rimanere fedeli, in questo punto delicato, alla concezione junghiana, di aggiungere a « sinteticità » la negazione aggettivale « non unificatrice », perché appunto il simbolo in Jung non comporta alcuna unificazione (o superamento « conservativo », *Aufhebung*) degli opposti, ma, al contrario, il mantenimento della tensione che gli opposti, in quanto tali, necessariamente implicano. Sia l'emozione che il pensiero sopportano, mediante il simbolo, questa tensione, che assume in tal modo il carattere di attività, « *enérghēia* » e ragione vitale.

Si potrebbe parlare — e forse sarebbe necessario, onde evitare ambiguità — di *attività compositrice* del simbolo, riscattando però il termine « comporre » e i suoi derivati dall'uso quotidiano e riconsegnandogli il significato originale di « porre assieme » (comporre). Il pensiero simbolico « compone » ciò che il pensiero razionale necessariamente disgiunge e « contrappone ». La mente dell'uomo si articola tra due modalità fondamentali di pensiero: quella dirimente dell'intelletto e quella componente dell'attività simbolica.

La difficoltà, che la considerazione psicologica dell'uomo incontra, non sta nell'eventuale opzione tra l'una o l'altra modalità. La difficoltà sta invece nella relazione, tanto complessa quanto necessaria, tra il pensiero razionale e il pensiero simbolico, tra la disgiunzione e la composizione, a nessuna delle quali l'uomo può rinunciare senza rischio di parzializzazione e di perdita della sua stessa umanità.

N) *Simbolo e inesauribilità ermeneutica*

Se il simbolo, nell'accezione specifica in cui Jung assume questo termine sconfinatamente polisemico, non rimanda ad alcun significato, ma « trattiene », per così dire, il significato dentro di sé, come la metafora della « gravidanza » precisamente esprime, non per questo esso si sottrae ad una attività interpretativa che tenti, sia pure inesauribilmente, di produrre significati adeguati.

Interpretare un simbolo (che, beninteso, sia « vivo » e autenticamente tale) non rappresenta un'operazione di scacco, così costitutivamente destinata al fallimento che possa apparire perversa l'intenzione di chi la mette in atto. Interpretare un simbolo significa piuttosto accettare al contempo l'inevitabile spinta alla comprensione che caratterizza la coscienza e la costitutiva inesauribilità della comprensione stessa. Se il simbolo è il « testo » che si sottrae ad ogni comprensione esaustiva, non per questo l'attività interpretativa deve sottrarsi al suo compito. Ogni comprensione prodotta apre possibilità nuove e diverse di accostarsi al simbolo, anche se questo rimane perennemente al di là di ogni comprensione. Possiamo dire che il simbolo, sul piano della pratica ermeneutica, stimola illimitatamente la produzione di comprensioni, e che pertanto questa produzione inesauribile fa parte della dinamica del simbolo e ne è dunque un aspetto costitutivo.

Il simbolo infatti non vive in una astratta solitudine ontologica ma, prodotto dell'uomo, sollecita il discorso dell'uomo, evoca instancabilmente la sua collaborazione. Simbolo e interpretazione non possono in realtà scindersi, se non per comoda astrazione. Che poi l'interpretazione rivolta al simbolo si costituisca come produzione di comprensioni inesauritive, questo è connesso alla natura stessa del simbolo inteso come custode di un significato inattuabile. Che ogni comprensione prodotta, infine, riconoscendosi inesauritiva e parziale, rimandi a un rinnovarsi dell'attività interpretativa, e perciò alla produzione di altre comprensioni possibili, questo è connesso al

permanere del simbolo in quella sfera di senso che ne garantisce la vitalità.

Ogni comprensione esaustiva possibile è applicabile solo al simbolo « morto », vale a dire al simbolo che ha ormai esaurito la propria « gravidanza » e, avendo prodotto un significato puntuale e univoco, si è trasformato in " segno ». Autenticamente simbolico è tutto ciò che richiede l'interpretazione e ne sancisce lo scacco.

I grandi kabbalisti spagnoli (30) per la cui « coscienza » ogni parola della Torah (e persino il vuoto tra parola e parola) si costituiva a simbolo (31), riconoscevano l'infinità delle comprensioni possibili della Torah (dialogo interminabile tra l'uomo e Dio) e, nella produzione di significati autentici e tuttavia incommensurabili con quel significante onnicomprensivo che è la parola di Dio, attingevano alla loro pace mistica. Una pace che dobbiamo coerentemente immaginare colma di fervore e di tensione. Anche in questo caso la meta dell'uomo non sta nella risposta onnicomprensiva, ma nella domanda che garantisca un problema vivificatore.

Si potrebbe osservare, a questo punto, che ogni prodotto dell'attività umana, ogni « forma simbolica » (32), ogni « testo » si presta sempre a nuove interpretazioni mediante una sempre rinnovata attività ermeneutica, e che la stessa storia dell'uomo è inesauribile attività ermeneutica. Questa osservazione è legittima, ma l'eccezionalità del simbolo vivo rispetto ad ogni altro « testo » sta nel fatto di sottrarsi *istantaneamente* ad ogni comprensione che pretenda di essere esaustiva (e di sollecitare, al contempo, altra attività interpretativa). Qualsiasi altro « testo » prodotto dall'uomo è, invece, bensì inesauribilmente interpretabile, ma solo nel corso della storia, e, in ogni singolo momento storico, sopporta perfettamente quella comprensione che la storia permette.

(30) G. Scholem, *La Kabbalah e il suo simbolismo* (1960), Torino, Einaudi, 1980; *La Cabala* (1974), Roma, Ed. Mediterranee, 1982.

(31) G. Scholem, *La Kabbalah e il suo simbolismo*, op. cit., pp. 95 e segg.

(32) Nel senso cassireriano. Cfr. E. Cassirer, *Filosofia delle forme simboliche* (1923-29), Firenze, La Nuova Italia (1961-66).

O) Simbolo: composizione e progetto

Le dimensioni del simbolo, che or ora si è tentato di chiarire, sono solo le più importanti dal punto di

vista della storia del simbolo junghiano. Altre dimensioni ancora potrebbero essere opportunamente esplicitate e chiarite, tanto è ricco quel nodo centrale dell'attività psichica che appunto è il simbolo. Le dimensioni scelte rappresentano tuttavia abbastanza compiutamente la proposta di un nuovo modo di concepire il simbolo all'interno dell'attività specificamente psichica. Tale modo non è, a dire il vero — e lo si è già visto — nuovo in senso assoluto, ma è anzi il frutto dell'utilizzazione della lunga vicenda del pensiero simbolico che percorre sotterraneamente il pensiero esplicito dell'Occidente. Non dovrebbe ormai rappresentare scandalo il fatto che il simbolo (almeno nell'accezione qui presentata) sia stato conservato sia nella tradizione mistica che in quella poetica, e che da quelle tradizioni sia stato assunto da Jung. La novità introdotta da Jung sta anzi proprio nell'aver riscattato una modalità di produzione psichica dall'oblio operato dalla psicologia positivista. Se la psicologia è «scienza» della psiche (sia pure con tutte le cautele con cui, in questo caso, va assunto il termine « scienza »), essa non può ignorare o volutamente obliare una modalità psichica ininterrottamente reperibile nella storia dell'uomo e tuttora straordinariamente vitale. Fare psicologia è ospitare nella considerazione scientifica ogni attività della psiche, avendo cura di evitare ogni esclusione, così come ogni interpretazione riduttiva e grossolanamente semplificatrice. Nel caso contrario si operano inevitabilmente quelle inconsapevoli selezioni parzializzanti che la moderna epistemologia condanna (33).

Sul nucleo originario della proposta junghiana (1921) si sedimentarono altri aspetti del simbolo non sempre coerenti con l'intuizione originaria, così come

Il discorso di Jung comportò cadute più o meno inconsapevoli in un uso meramente « semeiotico » del simbolo, vale a dire nello statuto riduttivo dell'« aliquid stat pro aliquo », perciò nello statuto di ciò che Jung stesso chiama « segno » (34). Qui è importante rilevare che la prima trattazione organica del simbolo in Jung, reperibile nei *Tipi psicologici*, venne elaborata sull'esame delle concezioni e del linguag-

(33) H. I. Brown, *La nuova filosofia della scienza*, Bari, Laterza, 1984, passim.

(34) C. G. Jung, *Tipi Psicologici*, op. cit., p. 483. Si consideri, a questo proposito, l'uso equivoco che dei termini « simbolo » e « simboleggiare » si fa nei

gio poetico dei romantici (in particolar modo Schiller), che per primi misero in luce — come si è visto — la natura sintetizzante e intransitiva del simbolo, e sull'esame dei contenuti di quella straordinaria « isola » romantica, conservatasi ed emersa in piena epoca positivista, che è l'opera di Cari Spitteler, in cui il simbolo appare chiaramente nella sua natura di compensazione della parzializzante attività del raziocinio.

Questa utilizzazione del pensiero romantico sul simbolo da parte di Jung non costituisce un ritorno reazionario al passato, come più volte è stato affermato, bensì il ricupero di una speculazione originale e profondissima che l'orizzonte epocale del positivismo aveva sepolto con la sua tracotanza semplificatrice. Ridurre il simbolo, come fa la psicologia di ispirazione biologistica e positivistica, all'unica dimensione dell'" aliquid stat prò aliquo » non costituisce un progresso, ma un'arbitraria parzializzazione. La psicologia fu sempre — e rimane tuttora — una scienza sospetta perché perennemente si sottrae allo statuto delle scienze della natura. Tuttavia, se essa vuole conservarsi nella sua qualità di scienza di quella totalità inafferrabile che è la psiche, deve scongiurare — è bene ripeterlo — ogni parzializzazione, e deve continuamente riscattare dall'oblio quelle zone dell'attività psichica che — per mera comodità semplificatrice — il pensiero oggettivante via via inevitabilmente occulta.

Nella ricchezza delle dimensioni del simbolo che Jung condensa — e al contempo elude — nei suoi testi ellittici e necessariamente oscuri, occorrerà ora evidenziare i due caratteri che più possono essere! utili per la comprensione di quel delicatissimo nodo che è il rapporto tra simbolo e individuazione. Si può affermare, senza eccessivo timore di sbagliare, che, ai fini di questa operazione chiarificatrice, la natura progettuale e la natura compositiva del simbolo appaiono tanto indispensabili quanto essenziali.

La composizione e il progetto, rispetto alle altre dimensioni del simbolo, sembrano prestarsi in modo eminente a quella comprensione — necessariamente

« Seminari sui sogni » tenuti da Jung e in parte pubblicati a cura del C.G. Jung Institut.

parziale — della vitale connessione tra la funzione simbolica e il movimento individuativo della personalità che qui si tenterà di proporre.

(35) *Ibidem*, pp. 488 e segg.

Il simbolo, che per Jung è sempre il risultato di una collaborazione o convergenza operativa del conscio e dell'inconscio (35), assume infatti, con la sua funzione compositrice degli opposti, il compito di rendere attive e produttive le lacerazioni in cui la coscienza inevitabilmente incorre, sia per la natura dirimente e oppositiva della fondamentale modalità di pensiero che la domina, sia per l'inevitabile e costitutiva antinomicità dell'esistenza, vale a dire il continuo scomporsi di questa in contrasti ed opposizioni, appunto insolubili con gli strumenti del pensiero razionale e cosciente.

Il simbolo si pone perciò come soluzione — pur sempre provvisoria e strettamente legata al perenne mutamento della vita cosciente — della conflittualità in cui costitutivamente si dibatte, e talvolta si lacera, l'Io, inteso come centro di quella vita. È probabilmente opportuno ricordare, a questo punto, i due schemi dell'individuazione, forse troppo scolasticamente sopra proposti. Tanto lo schema interpersonale, quanto — e ancora più — lo schema intrapsichico ci permettono di intendere la conflittualità costitutiva della vita egoica nel suo duplice impegno rivolto verso il mondo oggettivo delle relazioni inter-personali e della cultura e verso l'universo inferiore della personalità. Entrambi gli schemi propongono immagini di vita conflittuale (se non altro per lo sforzo della strutturazione perennemente minacciato dal rischio della destrutturazione) ed evocano un elemento operativo di composizione di quella conflittualità. Tale elemento è il simbolo.

D'altra parte il simbolo esprime, sia pure per accenni sfuggenti e indicazioni ambigue, quell'anticipazione delle possibilità che è il progetto, sempre che si intenda con questo vocabolo, oggi consunto dall'uso filosofico, il protendersi della personalità su soluzioni non-ancora sperimentate e legate sia alla dinamica dell'individuazione che a quella — più cir-

coscritta — dell'adattamento, compreso come aspetto interno dell'individuazione stessa.

A questo uso estensivo della nozione di progetto (mera anticipazione delle possibilità) potremmo aggiungere legittimamente— in un'attenta lettura di Jung — un uso intensivo della nozione stessa. In questa ultima prospettiva ciò che è « anticipato » dal simbolo non è più l'insieme delle generiche possibilità relative ad ogni singola situazione umana, ma quella possibilità fondamentale che — specifica in ogni individuo — schiude in ogni individuo le sue possibilità autentiche (36). Si anniderebbe qui il più segreto significato sia dell'intuizione junghiana dell'irriducibile unicità di ogni individuo, sia della natura ultima del Selbst, inteso come organizzatore del movimento individuativo di ogni singola personalità. Ma questa ipotesi esige una ricerca tanto impegnata quanto ardua, che non può essere condotta a compimento in questa sede.

In ogni caso, dal punto di vista della dimensione del progetto, il simbolo non ha nulla a che fare con un prodotto automatico e necessario dell'immaginazione inconscia. Esso non è legato alla necessità, ma anzi strettamente connesso alla possibilità. Di conseguenza, mentre occorre valorizzare al massimo la concezione junghiana per cui soltanto l'atteggiamento della coscienza può conferire a una « cosa » la dignità del simbolo (37), occorre altresì lasciar cadere l'eventualità — sempre contemplata da Jung — che un simbolo sia tale fuori della possibilità costitutiva della coscienza (38) e, in questo modo, abbia un potere, per così dire, necessitante e costringente sulla stessa. Necessità e possibilità costituiscono — è vero — una coppia di opposti, e deve pur sempre conservarsi l'eventualità che in una parte recondita dell'attività psichica essi vengano convogliati, non in una improbabile sintesi unificatrice, bensì in quella tensione compositrice che li rende reciprocamente attivi. Ma che questo avvenga deve essere constatato dall'esperienza libera da pregiudizi, e devono essere prodotti simboli capaci di esprimere quella tensione unificatrice di opposti. È probabile che la soluzione simbo-

(36) Cfr. la concezione abbagnanea della « possibilità trascendentale ». Per questa si veda, brevemente, N. Abbagnano, *Esistenzialismo positivo*, Torino, Taylor, 1948, pp.36esegg.

(37) C. G. Jung, *Tipi Psicologici*, op. cit., p. 485.

(38) *Ibidem*, pp. 485-486.

lica del conflitto tra necessità e possibilità si costituisca come la più alta — e la più drammatica — operatività del simbolo all'interno del cosmo umano.

P) *Simbolo e attività simbolica*

Se si è riconosciuto il merito di Jung nell'aver utilizzato la concezione romantica del simbolo, occultata dal positivismo perché considerata « non scientifica », ciò non toglie che ora si debba anche tentare di mettere in luce il limite della stessa concezione junghiana.

Tale limite appare strettamente legato al condizionamento storico che il discorso junghiano sul simbolo subisce da parte dell'orizzonte aperto dal pensiero psicoanalitico. La prima formulazione junghiana del simbolo (39) viene infatti proposta in rapporto oppo-sitivo alla concezione freudiana. Per Freud il simbolo ha lo statuto — netto e ben circoscritto — della significazione indiretta. Ciò vuoi dire che per lui, nel simbolo, un significante rimanda sempre a un significato univoco e perfettamente individuabile, purché si conosca il codice — peraltro assai semplice — che è sotteso a quel rimando (40). Il simbolo esprime in maniera indiretta ciò che non può essere, come tale, accolto dalla coscienza, per limpide e inequivocabili ragioni di difesa. In quanto tale, il simbolo « traveste » un contenuto inaccettabile dalla coscienza e, con questo travestimento, lo rende in qualche modo accettabile. Il simbolo si riferisce pertanto — sempre ed esclusivamente — ad un contenuto pulsionale rifiutato dalla coscienza (41); a un contenuto rimosso, che, nel suo tragitto di « ritorno », non può non « travestirsi » ed esprimersi indirettamente.

Esplicitato il codice del travestimento, il simbolo non ha più segreti per l'interprete. Il « minareto » *sta* per fallo, la polla d'acqua *sta* per vagina. La straordinaria ricchezza dei significanti, rispetto all'esiguo, ristrettissimo numero dei significati, non deve imbarazzare. Si tratta di un procedimento noto da sempre, nella storia dell'uomo. Due famosi sonetti « caudati » (42)

(39) *Ibidem*, «Definizioni» pp. 483 e segg.

(40) Si esclude qui il problema, peraltro perfettamente isolabile, della sovradeterminazione del simbolo.

(41) E. Jones, « La teoria del simbolismo » (1916), in *Teoria del simbolismo e altri scritti*. Roma, Astrolabio, 1972.

(42) Gli occorsero venti

del Belli (43) elencano rispettivamente cinquantadue espressioni popolari o dotte per « pene » e quaranta-due per « vagina »: tutte affascinanti espressioni indirette, dunque tutti « simboli » (44) benché in questo caso, ovviamente, il « significato » sia perfettamente presente alla coscienza.

Il simbolo freudiano pertanto non esula dallo statuto dell'« aliquid stat pro aliquo ». Per Jung, anche se impropriamente, si tratta di un « segno ». Contrapponendo « simbolo » a « segno » (45), Jung riscatta il primo dallo statuto della significazione indiretta. Lo colloca nello statuto — anch'esso antico quanto il mondo dell'uomo — dell'« aliquid obscure aliquid in se ipso abdit », *per cui non c'è codice alcuno di traduzione*. Il significato è veramente « trattenuto » all'interno del significante, e solo finché vi è trattenuto, si dà luogo al simbolo. Salvo poi trovarci di fronte a un « segno » quando quel significato è stato enucleato dalla storia, e dall'inevitabile usura di ogni significante.

Ma, proprio in questa operazione di riscatto del simbolo, Jung rimane prigioniero della sfera tematica imposta da Freud. Freud è interessato alla natura dei singoli elementi del linguaggio visivo del sogno (o dei sintomi) e tratta — opportunamente, dal suo punto di vista — tali elementi alla stregua di figure del linguaggio, di tropi, di accadimenti, infine di « fatti ». La stessa distinzione tra sogno manifesto e sogno latente implica un rimando da un'apparenza a un contenuto, e tale contenuto ha la perfetta delimitazione di un fatto, di un « érgon ».

Jung intuisce che, a rigore, non si dovrebbe parlare di simbolo se non legando strettamente il simbolo stesso all'attività che lo suscita e che esso stesso, nella sua vitalità, suscita. Perfettamente intuisce soprattutto questa seconda attività: il simbolo « agisce » (46). Noi sappiamo che questa attività è attività compositrice di opposti, quell'attività che, espunta dalla coscienza per la natura dirimente di questa, viene alla coscienza proposta dall'inconscio per la generale attitudine compensatrice di quest'ultimo. Tuttavia Jung non sfrutta a fondo la sua intuizione. Il

versi, invece dei soliti quattordici.

(43) G. Belli, *Sonetti*, 560 e 561.

(44) In realtà, metafore e metonimie.

(45) Jung ignora che questa contrapposizione era già avvenuta, in sede logica e linguistica, con tutt'altro significato, e, naturalmente, si sarebbe ancora riproposta, in sede semiologica, con significati ancora diversi.

(46) C. G. Jung, *Tipi Psicologici*, op. cit., p. 486.

suo « simbolo », ancora racchiuso nella sfera tematica imposta da Freud, rimane un « fatto » avulso dall'attività, un « érgon » avulso dall'« enérgheia ».

(47) *Ibidem*, p. 486.

Quando, nel suo discorso, Jung deve produrre l'esempio di un simbolo che sia autenticamente tale, non trova niente di meglio che l'occhio racchiuso nel triangolo (47), vale a dire un mero emblema (tutt'al più un «allegorema»), certamente qualcosa di morto e, in ogni caso, avulso dall'attività che occorre presupporre al simbolo e strettamente legare ad esso perché esso si mantenga nel suo statuto di simbolo vivo. Più in là di Jung — ma percorrendo la strada che egli ha dischiuso — noi dobbiamo dire che un simbolo autentico può essere concepito solo in stretto rapporto all'attività « componente » che lo produce e all'attività altrettanto « componente » che esso produce. Un simbolo autentico è un particolare « fatto », un « érgon » che può essere afferrato solo in stretta, indisgiungibile connessione con l'attività produttrice e prodotta a cui necessariamente rimanda, solo con l'« enérgheia » da cui scaturisce e che da esso prende origine.

Distaccare l'« érgon » dall'« enérgheia », il simbolo come fatto dall'atto vivente che lo precede e che lo segue, significa ridurre il simbolo stesso a « figura » linguistica o visiva, a tropo, infine a significato indiretto e, per ultimo, a « segno », e dunque a « simbolo morto » nella terminologia di Jung. Certo, la considerazione pensante esercitata dalla coscienza può e deve costituire a suo oggetto il simbolo in quanto fatto, come « érgon » separato dall'« enérgheia », ma solo a patto che, in quella considerazione, il simbolo non sia più tale, bensì soltanto immobile reperto, morta spoglia di una vitalità che l'ha ormai trasceso, stigma o impronta di un atto che ormai è tale solo altrove. Certamente lontano da quella considerazione pensante. Così come l'uomo può contemplare soltanto le impronte del dio vivente, e solo dopo che egli è passato.

Forse è qui necessario far ricorso ad un'immagine,

dal momento che il concetto espunge — a causa della sua stessa costituzione — la natura del simbolo. Nella geometria non elementare il cono è pensato — e al contempo immaginato — come un fascio di rette (ovviamente infinite) che hanno un punto in comune. Nell'immagine dunque il cono è « visto » come il convergere e il divergere di infinite rette (il cui ordine è di volta in volta scelto secondo un criterio di opportunità) rispetto ad un punto infinitesimo che tuttavia determina la configurazione di quell'insieme di rette e la sua collocazione nello spazio. Possiamo paragonare il simbolo a quel punto, geometricamente inesteso. Isolare il simbolo dall'attività producente e prodotta sarebbe a un dipresso come volere isolare quel punto dalla doppia configurazione che lo sorregge e che esso regge. Se lo facessimo (poiché l'operazione è pur sempre mentalmente possibile), anche l'infinita e bifronte figura del cono cadrebbe nel nulla. Rimarrebbe un mero punto — indifferenziato e anodino — nella pura indifferenza dello spazio geometrico.

Proseguendo su questa strada di immagini, possiamo anche dire che il simbolo ha una temporalità di prodotto tendente a zero, al pari di certe particelle subatomiche la cui vita è così effimera da eludere la stessa possibilità di immaginarle. Sorto da un'infinita attività componente, il simbolo immediatamente produce attività componente: infinitesimo chiasma, esso è valido solo in quanto effimero nodo di convergenza e di divergenza.

Con queste immagini necessariamente elusive s'è voluto ribadire l'impossibilità di separare il simbolo dall'attività che lo produce e che esso produce: il fatto dall'atto, il simbolo dalla funzione simbolica. Da questo punto di vista forse cominciamo a comprendere perché il simbolo è oggetto di un'infinita attività interpretativa e sopporta infinite comprensioni. Il significato che il simbolo vivo trattiene presso di sé è l'infinita attività componente che lo precede e che lo segue.

Q) *Individuazione e funzione simbolica*

Riconducendo il simbolo alla funzione simbolica non si intende risolverlo in questa ma, semmai, stabilire tra l'uno e l'altra un nesso di circolarità, in modo tale da permettere di cogliere il simbolo come produttore di funzione simbolica e questa come produttrice di quello. Tale circolarità non solo rende conto della vitalità operante del simbolo, ma permette altresì di stabilire inequivocabilmente lo statuto particolare del simbolo al di dentro del « testo » in cui è incluso. Il simbolo non è un accadimento del discorso linguistico o visivo, al pari di una metafora o di qualsiasi altro tropo, ma « attraversa verticalmente » per così dire, tale discorso « orizzontale », aggiungendovi una dimensione imprevista e irriducibile alle norme consuete di quello stesso discorso.

Quale che sia il testo che ospita il simbolo: poesia, visione mistica, sogno o umile rêverie quotidiana, tale testo si lacera nel punto in cui il simbolo si rende manifesto, sia pure per un lampeggiante momento. In questo momento avviene qualcosa di straordinario nella psiche che percorre quel testo. Noi possiamo chiamare in molte e diverse maniere questa eccezionalità o singolarità: salto qualitativo, trasformazione, crisi o persino catastrofe. In ogni caso si tratta di una trasmutazione: una vita psichica si apre all'attività compositrice che dal simbolo è prodotta, scopre nuovi percorsi e nuovi accessi, per l'innanzi impediti dalla consuetudine ottundente del quotidiano e dal regime rigido e dirimente del raziocinio. In quel momento si verifica un passo ulteriore verso quel difficile reperimento di sé che è l'individuazione: al contempo *invenzione* e *scoperta*.

Ma occorre fare attenzione: chi sancisce la natura del simbolo autentico è la coscienza. « Che una cosa sia un simbolo o no dipende anzitutto dall'atteggiamento della coscienza che osserva » (48). Al di fuori di questo atto costitutivo non c'è simbolo ma più o meno logora figura del linguaggio, talvolta emblema, tal'altra soltanto inutile curiosità antiquaria.

Ora dovrebbe apparire un poco più chiaro perché il

(48) *Ibidem*, p. 485.

simbolo autentico ha una temporalità effimera: è la temporalità di quell'incontro fulmineo in cui la coscienza « costituisce » a simbolo l'evento. La proposta compositrice dell'inconscio diventa operante solo con l'assenso costitutivo della coscienza. Qui sta probabilmente il senso della convinzione junghiana:

il simbolo è sempre il risultato della « cooperazione » tra inconscio e coscienza (49).

Noi possiamo ammettere una generale funzione simbolica (e compositrice) che opera al di fuori — o in assenza — della coscienza, una generale attività che stabilisce collegamenti e tensioni operanti tra ciò che il pensiero razionale divide e contrappone, un virtuale protendersi dell'inconscio su possibilità non ancora effettive. Ma perché si dia simbolo vero occorre la partecipazione della coscienza che costituisce a simbolo ciò che, altrimenti, rimarrebbe inerte oggetto, sterile « cosa ». È la coscienza che fa del simbolo « la cifra della propria trasmutazione » (50).

Formazione di simbolo e costituzione di simbolo non appartengono allo stesso ordine operativo, ne possono confondersi, anche se l'una non potrebbe darsi senza l'altra, appunto in una vicendevole circolarità. L'assenso che la coscienza deve dare all'inconscio perché essa possa « nascere » o « trasmutarsi » e il simbolo possa « schiudersi », secondo l'asserto di Corbin posto in epigrafe, pone il simbolo stesso al di fuori di ogni fattualità. Anche per questo assenso — soprattutto per questo — il simbolo non è mai « cosa », bensì atto che implica reciproca collaborazione tra inconscio e coscienza, reciproca trasformazione. Il simbolo si *costituisce a* organo dell'individuazione, in quanto operatore delle crisi trasformative della personalità, solo nella misura in cui la coscienza *lo costituisce* tale.

Allora possiamo dire che qui — attorno al problema tuttora insoluto del simbolo — si coagula anche il senso della generale proposta junghiana (mai orizzonte esclusivo, ma orizzonte tra altri orizzonti): la psicologia è una scienza paradossale perché contempla come contenuto la coscienza che ne è il contenente.

(49) *Ibidem*, p. 487. L'espressione junghiana è *Mitwirkung*.

(50) H. Corbin, *Storia della filosofia islamica* (1964), Milano, Adelphi, 1973, p. 178.