

Analisi di un plesso teorico junghiano : la sincronicità

Giovanni Rocci, Roma

I problemi aperti dalla nuova fisica.

(1) Aristotele, *Metaphisica*, VII, 1031 b5, trad. Viario.

(2) Aristotele, *Metaphisica*, XI, 1065 a1, a20, trad. Viano.

Il concetto di ' scienza '. pur nella variazione delle sue determinazioni storiche, ha avuto, in Occidente, la propria fondazione più esplicita, insieme epistemologica e metafisica, nella definizione aristotelica (1) per cui «c'è scienza di una cosa, quando conosciamo la sua essenza sostanziale », implicando tale osservazione che « ogni scienza è di ciò che è sempre o per lo più, mentre l'accidente non è in nessuna di queste due specie di essere [...sicché andando di causa in causa] poiché questo c'è, tutte le cose che accadranno da questo momento in poi saranno necessario, e tutte le cose in assoluto avverranno di necessità » (2). La svolta kantiana, accentuando quella humiana, sottrae alla comprensione scientifica del ' reale ' il sostrato essenzialistico, ontologico, ma ne mantiene ancora il carattere di necessità ed universalità, sia pure non più in assoluto e metafisicamente, ma relativamente alla ragione umana finita. In Kant si ha la classica formulazione filosofica di due punti che costituiranno il fon-

damento epistemico dell'idea di scienza fino al Novecento: la formulazione del concetto di esperienza necessaria, • ciò la cui connessione col reale è determinata in base alle condizioni universali dell'esperienza è {esiste} necessariamente » (3), e di causalità, « tutti i mutamenti accadono secondo la legge della connessione di causa ed effetto » (4).

(3) Kant, *Critica della ragion pura*, B 266, trad. Chiodi.

(4) Kant, *Critica della ragion pura*, B 232, trad. Chiodi.

Il primo punto, quello della necessità ed universalità ('oggettività') sarà cancellato dalla critica epi-stemologica della grande stagione del convenzionalismo francese: le geometrie non euclidee e la crisi del modello meccanicistico spostano — attraverso la riflessione filosofica sulla scienza, da Boutroux a Poincaré, da Duhem a Bergson e Le Boy — il significato della scienza dall'unico possibile quadro conoscitivo del mondo a quello di una tra alternative e molteplici *grilles* ermeneutiche del 'reale'. Fare scienza significa allora, in primo luogo, attuare un'esigenza psicobiologica di ordinamento, schematizzazione e comprensibilità dell'ambiente circostante al 'soggetto': quindi la scienza, quale di fatto storicamente si è venuta configurando, è una struttura costruita per tentativi ed errori, in base a taluni asserti liberamente scelti, cambiando i quali sarebbe cambiato l'intero suo *corpus* e non avrebbe con ciò perduto la sua legittimità, ma avrebbe solo costituito una diversa chiave di lettura ed una diversa rete da calare sul mondo-della-vita. Il convenzionalismo ha evidenziato che la struttura legale dell'esperienza dipende dai postulati teorici scelti, e questi dipendono, a loro volta, da alcune fedi, implicite ed esplicite, dello scienziato, mutando le quali si avrà una diversa strutturazione dell'esperienza stessa, legittima alla pari di qualsivoglia altra. Ciò rende lecita la ricerca di diversi canoni interpretativi del 'reale', la validità dei quali non è mai assoluta ed universale, ma solo relativa a certe situazioni, a certi ambiti, dando luogo a letture mai uniche ed univoche. bensì multiple ed intersecantesi: l'uni-verso è ormai un multi-verso che ammette una molteplicità di interpretazioni senza un criterio definitivo ed ultimo di strutturazione gerarchica.

Prima di passare al secondo punto — la problematizzazione del concetto di causalità — è opportuno sottolineare un'altra grande rivoluzione epistemica, quella operata dalla fisica quantistica nei confronti della meccanica classica, sul concetto di 'soggetto'. Lasciando da parte le sterminate problematizzazioni del pensiero contemporaneo sul 'soggetto', è da dire che l'ideale del soggetto come operatore di scienza, ossia entità conoscente il reale come oggettività da lui distaccata, riceve la massima sanzione, nella scienza, con la nota ipotesi, formulata da Laplace (1814), di un'Intelligenza che conoscendo, ad un dato istante, lo stato totale delle forze e degli esseri componenti l'universo, avrebbe chiaro tutto il passato ed il futuro dell'universo stesso. Ciò comporta l'assoluta inseità e neutralità del soggetto di fronte allo svolgersi degli eventi costituenti l'oggetto delle scienze della natura, eventi regolati da leggi sim-metriche rispetto al tempo, per cui il presente è un punto d'intersezione in rapporto biunivoco tra passato e futuro, e la conoscenza di tali stati è 'in linea di principio' possibile, essendo 'di fatto' non compiuta per gli inadeguati strumenti conoscitivi dell'uomo.

Non si vuole qui tratteggiare il concetto di soggetto, e le sue ricorrenti crisi, nella storia della filosofia europea, bensì farne il punto nella fisica contemporanea, giacché è da qui che Jung prende le mosse per delineare la sua ipotesi della sincronicità. Non solo dalla biologia e dalla sociologia, come dalla neurofisiologia, dalla linguistica e dall'antropologia culturale, l'oggettività conoscitiva del soggetto è posta in crisi, ma è in particolar modo la fisica a sconfessare la posizione privilegiata del soggetto come osservatore esterno, in grado di cogliere informazioni sugli oggetti stessi, trascurando il rapporto tra azione ed informazione. Con la teoria della relatività — nella formulazione 'ristretta' del 1905, ove il valore della maggior parte delle variabili fisiche dipende dalla situazione spatio-temporale degli osservatori, si parla di una realtà unica, lo spaziotempo, che viene visto sotto prospettive diverse da

diversi osservatori, mentre nella formulazione generale del 1916, la teoria si amplia nella struttura relativistica della gravità e nell'equivalenza di tutti i sistemi di riferimento — il soggetto non può più compiere quell'opera completa di previsione e retrovisione che era nell'assunto di Laplace, essendo egli stesso entro un orizzonte temporale. Ma è con il principio di indeterminazione di Heisenberg, particolarmente nell'interpretazione data dalla scuola di Copenaghen, che non solo l'osservatore interagisce con lo stato del sistema, ma ogni misurazione, ' di principio ' ha un limite di esattezza nella soglia quantica. È così impossibile parlare di relazione obbiettiva soggetto-oggetto, uomo-natura, ma « queste relazioni includono sempre l'osservatore come elemento essenziale. L'osservatore umano costituisce sempre l'anello finale nella catena dei processi di osservazione e le proprietà dell'interazione dell'oggetto con l'osservatore. [...] Nella fisica atomica non possiamo mai parlare della natura senza parlare, nello stesso tempo, di noi stessi. [...] Nella fisica moderna l'universo appare quindi come un tutto dinamico, inseparabile, che comprende sempre l'osservatore in modo essenziale » (5). La fisica del macroscopico diviene così un caso-limite della fisica del microscopico (' principio di corrispondenza ' di Bohr, 1916).

La rivoluzione della fisica quantistica, mette in crisi un altro concetto cardine della scienza, quello di causalità, in alternativa al quale Jung avanzerà quello di sincronicità. La meccanica quantistica pone in crisi il concetto di causalità non solo nel mondo atomico ma anche in quello dell'esperienza ordinaria giacché, come riconosceva von Neumann già nel 1932, l'ordine causale apparente del mondo macroscopico non ha altra origine all'infuori della legge dei grandi numeri, non ha altro fondamento che la probabilità, e costituisce un enunciato-limite per situazioni idealizzate ed empiricamente approssimative. Pur se la discussione è oggi ancora aperta, si tende a sganciare, anche tra i suoi fautori, la causalità dal determinismo e dal meccanicismo, sino all'accettazione, ad

(5) F. Capra, // *Tao della fisica*, Milano, Adelphi 1982, pp. 82 e 98,

esempio da parte di Max Born, del ' Dio che giuoca ai dadi ' e quindi del riconoscimento che la possibilità di raccogliere totalmente ed univocamente la quantità di informazione sullo stato del sistema chiuso considerato è solo una 'fede' metodologica, un'approssimativa astrazione operata sul rizoma delle interazioni di fatto esistenti tra gli eventi, incluso l'osservatore, ritagliando una serie causale descrittiva nel *feed-back* tra le parti ed il tutto.

L'interruzione nella serie delle catene causali, dovuta alla quantomeccanica, conduce a crisi anche l'assolutezza direzionale del tempo, imposta dall'orientamento di tali catene e di cui esso costituisce la dimensione: se Einstein mantiene fermo il concetto del tempo come ordine di successione, come era per Kant, negando che l'ordine di successione sia unico ed assoluto, ma dipendente dall'osservatore, esso diviene, dopo Einstein, per esempio in Reichenbach, l'ordine delle catene causali, con superamento dell'assolutezza del ' prima ' e del ' dopo ', e conseguente arbitrarietà e convenzionalità della successione temporale, legate all'arbitrarietà e convenzionalità della causalità, come si è appunto visto.

Relatività fisica del tempo, dunque, e Jung se ne avvale per porre la sincronicità al di fuori del tempo spazializzato, in una temporalità che, in qualche modo, è molto prossima a quella bergsoniana del tempo come ' durata ' insieme della psiche e del reale: infranta l'oggetti vita di una serie continua di stati e situazioni considerate esterne al soggetto, rimangono serie spazio-temporali intersecantesi, colte dalla coscienza nel loro formarsi e dissolversi, ma rinvianti all'unità inconscia di natura e psiche, all'unità del Tutto che è al di là di qualunque determinazione intellettuale. Ciò comporta la rottura della concezione classica del reale e la possibilità di conferire uno statuto di legittimità epistemica a fenomeni che fuoriescono dal quadro della fisica pre-quantistica e che si presentano con caratteristiche a questa alternative, come è per la sincronicità, che verrà ora esaminata.

// concetto di sincronicità.

Jung è consapevole di muoversi su un terreno irto di difficoltà oggettive, quelle cui si è già accennato, e insieme soggettive, giacché la sua cultura e la sua preparazione non sono esplicitamente scientifiche, nel senso della fisica teorica e della statistica: dichiara infatti di operare un tentativo, di saggiare che « si apra una strada verso una regione ancora oscura, ma di grande importanza per quanto riguarda la nostra concezione del mondo » (p. 449)

(6). Il primo passo, per Jung, sta nel riconoscere che nella microfisica, ossia dalla quantomeccanica in avanti, le leggi naturali di qualunque ordine sono leggi statistiche, vale a dire fuori della causalità della macrofisica (p. 451). Ma la semplice probabilità statistica esprime solo una concentrazione casuale, che ancora rientra in « un'immagine del mondo pensato in maniera causale » (p. 455), è il suo *pendant* opposto e simmetrico: è impossibile *de facto* prevedere, ad esempio, il comportamento di ogni singola molecola di un gas, bensì soltanto, in base alla legge di Maxwell, la probabilità della velocità della molecola stessa, anche se *de jure*, nel quadro di una fisica pre-quantistica, tale possibilità di previsione rimarrebbe intatta, essendo dovuta solo all'imperfezione soggettiva dei mezzi di ricerca. La ratio scientifica dell'Occidente tenderebbe dunque a ridurre la casualità nei limiti della probabilità, vale a dire ad un caso limite della causalità (p. 455). Come si è visto, il problema diviene molto più complesso con l'interpretazione della quantomeccanica data dalla scuola di Copenaghen, ove l'indeterminazione è intesa come costitutiva della natura del reale.

Esistono, inoltre, alcuni casi in cui il rapporto acausale si esprime come una « coincidenza significativa », vale a dire come un accadere di eventi che non hanno alcun rapporto reciproco di causalità razionale, bensì una correlazione di senso per il soggetto che li constata (p. 456). Jung fa alcuni esempi famosi, a tal proposito, da quello dello scarabeo a quello del pesce, fino alle esperienze parapsicologiche.

(6) C. G. Jung, « La sincronicità come principio di nessi acausali » (1952), in *La dinamica dell'inconscio*, Opere voi. 8, Torino, Boringhieri, 1976, pp. 447-550. Da notare che Jung inizia a pensare alla sincronicità negli anni venti, quando conosce R. Wilhelm ed / *Ching*.

giche di Rhine, a casi di premonizione, telepatia, chiavroggenza, ed altri ancora. A tal uopo distingue ancora casualità da acausalità: la prima copre grandissima parte delle coincidenze e rientra, *de facto*, nella comprensione statistica del reale, senza presentare una pregnanza di significato, la seconda si verifica con una frequenza che supera i limiti della probabilità e presenta, rispetto alle catene causali, « una specie di *collegamento trasversale significativo* » tra due o più eventi '(pp. 456-7).

Non causa ed effetto, dunque, ma « coincidenza nel tempo, una specie di contemporaneità », che mette in rilievo come spazio e tempo non abbiano un'esistenza oggettiva, la quale nasce solo con l'introduzione della misurazione, bensì siano « di origine sostanzialmente psichica », come è per i ' primitivi ', e come è generalmente riconosciuto dalla critica kantiana in poi:

se l'oggetti vita di spazio e tempo è dovuta alle « necessità intellettive dell'osservatore », ciò significa che « quando la psiche osserva non già corpi esterni ma se stessa » tale relativizzazione si riproduce di nuovo, dando luogo ad eventi privi di un'inseità strutturale, frutto invece di « idee spontanee nelle quali si manifesta la struttura dell'inconscio che le produce » (pp. 465-6). « I casi di *coincidenze significative* — che vanno distinti da semplici gruppi casuali — sembrano basarsi su un *fondamento archetipico* » (p. 469). Casualità e causalità appartengono, insomma, alla sfera conscia della psiche, mentre la acausalità (' sincronicità ' quando è significativa) è espressione dell'inconscio. Prima di approfondire tale tematica, sarà opportuno circoscrivere esattamente cosa Jung intende con ' sincronicità '.

Nel saggio citato, Jung scrive: « *Un contenuto inatteso in relazione immediata o mediata con un evento esterno oggettivo coincide con lo stato psichico abituale*: è questo fatto che chiamo sincronicità, e sono del parere che si tratti esattamente della stessa categoria di eventi, anche se la loro obiettività sembra separata dalla mia coscienza nello spazio e nel tempo » <p. 474), e in una ' Appendice ' a tale saggio, ma già pubblicata a parte un anno prima, aveva

specificato: « La causalità è il modo in cui noi ci rappresentiamo il ponte che unisce due avvenimenti susseguenti. La sincronicità invece definisce il parallelismo temporale e significante di eventi psichici e psicofisici che le nostre conoscenze fino a oggi non sono state in grado di ridurre ad un principio comune [...] L'unico ponte riconoscibile e constatabile tra loro è // senso *che hanno in comune* (ossia un'omogeneità) [...] Sincronicità significa la differenziazione moderna del concetto obsoleto di corrispondenza, simpatia e armonia » (p. 549). In definitiva:

« 1) *un'immagine inconscia si presenta direttamente* (letteralmente) o *indirettamente* (simboleggiata o accennata) *alla coscienza come sogno, idea improvvisa o presentimento*; 2) *un dato di fatto obiettivo coincide con questo contenuto* » (p. 477). Il concetto di 'sincronicità' viene così ampliato sino ad abbracciare « casi di procedure intuitive, 'magiche' » (p. 530). Il concetto di causalità, come già nella classica formulazione kantiana, è fondato su quello di successione temporale, laddove nella sincronicità i due eventi sono simultanei — o hanno una successione temporale inversa: l'un evento può indifferentemente precedere o seguire l'altro, come nel caso esposto da Jung alle pagine 467-8 e 471-2 ed insieme, pur così causalmente irrelati, esprimono uno stesso senso. Riconoscere ciò comporta che la serie di eventi, detti fisici e psichici, non sono due 'ordini' cartesiani, distinti e separati, ma quasi due spinoziani 'attributi', rinviati ad un unico principio di Senso, che sta *dietro*, ma anche *entro*, ogni particolare evento.

Eventi di tal tipo, come in generale quelli magici, si constatano quando avviene un *abaissement du niveau mental*, cioè un certo restringimento della coscienza ed un rafforzamento dell'inconscio, per cui « la coscienza cade sotto l'influenza di impulsi e contenuti inconsci istintivi. Questi contenuti sono di regola *complessi* fondati in ultima analisi sugli archetipi », ed accanto a questi vanno poste anche 'immagini subliminari', che rappresentano un 'conoscere' o un 'esser presente', probabilmente con radici arche-

tipiche, e che hanno una relazione significativa, ma non causale, con accadimenti obiettivi (pp. 475-6). Il che significa, continua Jung, che « si è costretti alla fine a supporre che esista nell'inconscio un che di simile ad una conoscenza a priori o, meglio, una ' presenza ' a priori svincolata da ogni base causale » (p. 476). Come si vede nella fine della stessa pagina, l'unità, tra rappresentazione psichica e situazione obiettiva, è nell'inconscio collettivo, ove esistono forme strutturanti quella totalità del ' reale ' che la coscienza suddivide poi in ' fisico ' e ' psichico ', per cui il « processo psichico è altrettanto preordinato quanto la rappresentazione coincidente che anticipa l'evento fisico esterno » (p. 478). Affinchè si abbia l'*abaissement*, di cui si diceva, occorre una forte emotività (pp. 477-8), che è anche la condizione fondamentale di ogni atto magico, dalla consultazione de / *Ching* alla *trance* sciamanica: solo quando l'atteggiamento cosciente restringe il campo, attenuando l'intensità dei suoi peculiari vettori e non inflazionando l'archetipo dell'Io, un'altra modalità tipica, quella inconscia, può emergere: " I nostri metodi intellettuali ci sono sufficienti solo sino al limite delle esperienze archetipiche, ma all'interno della sfera archetipica noi non siamo agenti di movimento, ma semplicemente oggetti mossi. Per questo motivo diventa impossibile compiere esperimenti nel senso comune del termine. Possiamo solo sperare in osservazioni casuali », così in una lettera del 1957(8).

Dopo aver mostrato come la concordanza significativa di uno stato psichico con un processo fisico operi nei / *Ching* e nell'arte geomantica, Jung affronta un famoso ' esperimento astrologico ' (pp. 486-506) per verificare la coincidenza (eventualmente) più alta di favorevoli concordanze astrali presso coppie sposate che presso altre non sposate — si intende indipendentemente dagli aspetti psicologici, negativi o positivi della relazione. Non è il caso di riportare i particolari dell'esperimento, ma le conclusioni teo-riche che il suo autore ne trae: a) se il rapporto tra configurazione astrologica e disposizioni psicologiche fosse dovuto ad un'influenza fisica, pur se ora

(8) C.G. Jung, *Esperienza e mistero*, Torino, Boringhieri, 1982, p. 141.

quasi sconosciuta, degli astri sulla struttura psicofisica dell'uomo, allora la concezione astrologica avrebbe un fondamento causale che escluderebbe quasi del tutto la sincronicità (pp. 486-7 e 546); b) in tale indagine « si è [...] verificato il caso che proprio le congiunzioni poste in rilievo dalla tradizione astro-logica si sono riunite in maniera estremamente improbabile [...]: si riproduce sempre casualmente il risultato che, presumibilmente, si è già verificato spesso nella storia » (p. 501) e ciò « lo si può spiegare soltanto o con un inganno, intenzionale o non intenzionale, o appunto con una coincidenza significativa, ossia con la sincronicità » (p. 548); e) l'estrazione a sorte degli oroscopi matrimoniali, eseguita da tre persone diverse, viene influenzata — come per / *Ching* e la mantica — dal loro stato d'animo, per cui la scelta degli oroscopi da esaminare fa emergere in essi la predominanza degli aspetti astro-logici coincidenti con lo stato psichico dello sperimentatore (pp. 498-502).

Questi risultati conducono il discorso sul fondamento della loro possibilità. L'importanza dell'esperimento non sta nella verifica delle congiunzioni o opposizioni Sole-Luna-Marte-Venere in coppie sposate — cosa che rientra ampiamente nell'ambito statistico della probabilità casuale — ma nel riscontro positivo, nell'aspettativa astrologica di ogni tempo, dell'alta percentuale di tali congiunzioni nei matrimoni, e nell'evidente influsso dell'interesse e dell'emotività del ricercatore sull'esperimento stesso. Si giunge con ciò al cuore del problema, al concetto di archetipo ed alla sua valenza nella sincronicità. Sarebbe fuor di luogo parlare qui dell'archetipo, solo è da rilevare, come è noto, che esso, per Jung, emerge, con la propria numinosità, quando un'emozione produce un *abaissement meritai*, come si diceva, e fa emergere con forza i contenuti inconsci nella coscienza: ciò conduce ad una relativizzazione, ed in definitiva ad un superamento, delle separazioni spaziotemporali della coscienza, per attingere un comune fondo, l'inconscio collettivo, che « non può essere localizzato perché lo si può trovare in ogni individuo, e in linea

di principio nella sua totalità, oppure è identico dappertutto e rintracciabile ovunque » (p. 504). Questa emergenza dell'inconscio porta al riconoscimento di una formazione di senso, costituente il *tertium comparationis* tra il parallelismo dell'evento ' esterno ', ' oggettivo ', ed ' interno ', ' psichico ': « Se quindi consideriamo l'ipotesi che *un medesimo significato possa manifestarsi nella psiche umana e al tempo stesso nell'ordinamento di un evento contemporaneo esterno e indipendente*, entriamo in contrasto con le nostre tradizionali visuali scientifiche e teorico-conoscitive » (p. 505).

Il superamento dei quadri formali della scienza verso l'al di là di un'unicità di senso — che inteso semplicemente come tale può ancora mantenere un fondamento antropomorfo (p. 506) — permette di cogliere, dietro le rappresentazioni soggettive dovute alla coscienza, una ' prescienza di un qualche tipo '. consistente in ' *simulacra* ', in ' immagini prive di soggetto ', per cui " la sincronicità presuppone un senso a priori in rapporto alla coscienza umana, senso che sembra esistere al di fuori dell'uomo, [...] tenendo conto della possibilità che [...] non sia soltanto un fenomeno psicofisico, ma che possa verificarsi anche senza partecipazione della psiche umana » (p. 521 e n.). Con ciò Jung riconosce, ancora una volta, che la coscienza soprannuota ad un fondamento (*Grund*) di senso che è insieme l'abisso (*Abgrund*) di un Senso ultimo che non si lascia mai racchiudere e concludere nella psiche del soggetto. La sincronicità evidenzia che non sono il soggetto e la coscienza a guidare e padroneggiare gli eventi, ma soggetto ed eventi sono giocati da quello che, in tempi recenti, da Nietzsche a Fink, è stato inteso come il gioco cosmico che, in quanto Senso mai definibile, è il vero giocatore del Tutto.

Il ' significato che sussiste di per se stesso ' e che permette la sincronicità, in quanto si esprime simultaneamente in due serie di eventi tra loro eterogenee, « non può che essere *trascendentale*, poiché — come dimostra la conoscenza di eventi futuri o che si svolgono a distanza nello spazio — si trova

in uno spazio psichicamente relativo e in un tempo corrispondente, ossia in un continuum spazio-tempo » (p. 525). Tale trascendentalità, non racchiudibile nel tempo spazializzato e nello spazio geometrico della coscienza, si esprime nell'archetipo come psi-coide, ossia manifestantesi anche fisicamente, nella natura, e non solo psichicamente; la sua numinosità e la sua forza agglutinante si esprimono nel parallelismo della sincronicità — non la causano! Ciò vuoi dire che la acausalità e la contingenza dell'accadere omogeneo di uno stato psichico e di uno fisico hanno un fondamento archetipico e costituiscono *Vunus mundus* (9), che si rivela quando il potere oggetti-vante ed estraniante della coscienza viene meno e le strutture formali dell'inconscio collettivo acquistano forte pregnanza e valenza, pur senza superare la soglia della coscienza, perché in tal caso « i fenomeni marginali sincronistici svaniscono » (p. 248), mentre in realtà essi comprendono « anche il contingente come qualcosa che da un lato è generale ed esiste da sempre, e che dall'altro è la somma di molti atti individuali di creazione che si realizzano nel tempo » (p. 538).

La sincronicità come espressione dell'archetipo psi-coide rappresenta un 'fattore formale' in natura, esprime la « coincidenza significativa di un prodotto naturale assoluto con una rappresentazione umana, da esso indipendente » (p. 523), per cui individuo e natura non sono irrelati, ma rimandano all'*unus mundus* che è fondamento e principio di entrambi, unità psichica non riducibile all'attività cerebrale dell'individuo, giacché è fonte di comportamenti 'significativi' o 'intelligenti' anche in esseri viventi inferiori che non posseggono il cervello (pp. 524 e 530): è l'unità transcerebrale della psiche che si manifesta come una '*creatio continua*', in quanto divenire ordinatore attraverso accidentalità creative, individualmente irrelate, ma che trovano nell'*Abgrund* primordiale del Senso la loro sincronistica significanza. Il linguaggio esprime la 'realtà' dovrebbe allora essere un linguaggio impersonale, 'neutrale' (p. 531), coinvolgente osservatore e osservato, materia e psi-

(9) « Poiché psiche e materia sono contenute in un solo e medesimo mondo, e inoltre sono in costante reciproco contatto, e infine poggiano entrambe su fattori trascendentali irrapresentabili, esiste non solo la possibilità ma addirittura una certa probabilità che materia e psiche siano due aspetti diversi di una stessa cosa » (C. G. Jung, « Riflessioni teoriche sull'essenza della psiche » (1947/1954), in *La dinamica dell'inconscio*, op. cit., pp. 177-251. Cfr. p. 232).

che, soggetto e oggetto — quello stesso linguaggio verso cui è andata la fisica dalla formulazione quantistica in poi — perché nella atemporalità dell'*arcAe-typus mundus* cade l'illusione della realtà della soggettività e delle distinzioni ad essa legate, della autodeterminazione dell'Io e del suo agire in prima persona.

Conseguenze teoriche della sincronicità.

Si vogliono ora esaminare brevemente alcune conseguenze che si possono trarre da quanto sin qui si è detto. Mentre la magia 'attiva' rappresenta l'irruzione ed il dominio della volontà dell'operatore magico in un mondo denso di forze indefinibili ed oscure — irruzione e dominio possibili in base ad un'originaria identità inconscia di soggetto e oggetto, di uomo e mondo — e del quale mondo i parametri di una certa concezione magica rappresentano una tra altre possibili concezioni alternative (10), nella sincronicità, come si è visto, il divenire parallelo degli eventi, accade al di fuori del volere del soggetto e della possibilità di un suo attivo intervento. A tal proposito sono da ribadire tre punti essenziali in Jung: 1) tra processo psichico ed evento fisico vi è una preordinazione al di là della consapevolezza della coscienza e dell'intervento attivo del soggetto; 2) nella sincronicità vi è una pregnanza di senso che è a priori rispetto alla coscienza; 3) i punti 1) e 2) sono dovuti all'emergenza di un archetipo, da cui l'Io è agito e mosso.

La simultaneità temporale delle serie apre una duplice alternativa ermeneutica: a) mantenendo la differenziazione soggetto-oggetto, si deve porre un coordinamento tra entrambi, in modo tale che l'oggetti-vità venga intesa come un organismo dallo sviluppo ordinato e quindi, sotto certe condizioni, prevedibile, con il quale il soggetto, come microcosmo, può entrare in risonanza; b) eliminando tale differenziazione, le due serie, interna ed esterna, sono due attributi di un *unus mundus*, serie la cui emergente

(10) Sia permesso rinviare a G. Bocci, « La magia come problema filosofico », *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia*, voi. XVI, Università degli Studi di Perugia, 1978/79, Nuova serie II, Sezione 4, Studi filosofici, pp. 5-70.

simultaneità è resa possibile proprio da quell'*abaissement du niveau mental* che, togliendo le artificiose distinzioni della coscienza, evidenzia una situazione quale è informata da un certo archetipo.

Nel caso della consultazione de / *Ching*, che Jung ha sempre preso ad esempio della sincronicità, gli esagrammi non esprimono l'essere delle cose nella loro stabilità ma le loro tendenze motorie, il cui divenire coinvolge la soggettività che ne è parte integrante, per cui gli esagrammi sono, come scrive R. Wilhelm (11) una discesa «negli abissi del mondo dell'esperienza esteriore (natura) e della esperienza interiore (spirito) fino alle sorgenti ultime », tale da porre in un rapporto biunivoco macro e microcosmo, natura e uomo, perché Cielo e Terra sono un unico campo di forza, coesenziale all'uomo. Le stesse immagini primigenie sono nel Cielo — il ' creativo ' , il mondo delle idee, sostrato della realtà — e nella Terra — l'universo corporeo, la raffigurazione, il ' ricettivo ' — ed esse, come esagrammi, sono archetipi di tutto ciò che è nel visibile e nell'invisibile e di tutto ciò che l'uomo ha costruito: « Ma rimane un residuo, che non si può spiegare con questo solo gioco di forze esterne [*yin e yang* degli esagrammi], un ultimo perché. Questa ultima profondità del Senso è lo spirito, il divino, l'imperscrutabile in lui, che va venerato in silenzio », ancora secondo il commento di Wilhelm (12). Una formulazione di questo tipo rientra perfettamente nella struttura del pensiero cinese che è un pensiero ' coordinativo ' in cui « i concetti non sono sussunti l'uno dall'altro, bensì posti l'uno accanto all'altro in un *modello*, e le cose si influenzano reciprocamente non per atti di causazione meccanica, ma per una sorta di ' induttanza ' [...] Le correlazioni simboliche o corrispondenze rientrano tutte in un unico colossale modello in quanto parte di esso. Le cose si comportano in modi particolari non necessariamente a causa di precedenti azioni o di precedenti impulsi esercitati da altre cose, ma perché la loro posizione nell'universo ciclico in moto perenne è tale da dotarle di una natura intrinseca che rende loro inevitabile quel comporta

ti D / *King. Il libro dei mutamenti*, Roma, Astrolabio, 1950, p. 540.

(12) *Ibidem*, p. 569.

(13) J. Needham, *Scienza e civiltà In Cina*, Torino, Einaudi, 1938, voi. II, p. 333.

(14) *Ibidem*, p. 344. Cfr. anche pp. 335, 338, 340, 343, 362.

mento. [...] Esse costituiscono quindi delle parti in dipendenza esistenziale dal mondo-organismo inteso come un tutto » (13). Di più: tale interdipendenza conduce ad un modello senza tempo tale che si possono dare spiegazioni retrospettive, come il dire che un tale signore, finché visse, non riuscì ad ottenere l'egemonia perché dopo la sua morte gli furono sacrificate delle vittime umane (14).

Tale è la spiegazione del tipo a), ma i presupposti metafisici impliciti in essa — che è poi quella cui è sostanzialmente vicino Jung — sono pesanti ed ormai difficili a giustificarsi, mentre una spiegazione del tipo b) lascia il presentarsi degli eventi affidato ad un divenire la cui sola regola è quella del divenire stesso — la danza di Shiva, il gioco cosmico di Dioniso — e appunto dal divenire emergono, in una molteplicità che è la sola psiche ad ordinare in serialità significanti, forme strutturali più dense di significato per la coscienza, gli archetipi, esprimenti quella totalità della situazione, che la coscienza distingue in interno ed esterno, natura e psiche. A questo punto il discorso si allargherebbe e complicherebbe molto: si accennano qui solo alcune linee. L'archetipo inteso in questo modo è una struttura coordinatrice, che può essere espressa in un'immagine, sul tipo delle forme strutturali (catastrofi) di Rene Thom: sono modi di essere di una situazione, strutture agglutinanti gli elementi di un campo e che presentano per la coscienza una pregnanza di significato. Jung parla dell'archetipo come 'psicoide', vale a dire come qualcosa di non meramente psichico, unente insieme natura e psiche, però un tale discorso presuppone questa distinzione — cui lo stesso Jung viene poi meno — come iniziale e originaria: in realtà se si toglie la supremazia della coscienza e del soggetto, col cadere dell'archetipo dell'Io — che ha strutturato in certi ambiti storici e culturali il campo energetico della coscienza — viene a cadere ogni distinzione ed ogni serialità oggettiva dell'esperienza. Ciò che viene detto *esperienza* è solo il divenire continuo, e privo di ogni teleologia, di un campo di forze — si usi pure questo termine per indicare l'im-

materialità e l'indistinzione del campo stesso, e lo si usi *fante de mieux* — costituenti *l'unus mundus* e che si strutturano intorno a certe forme fondamentali, gli archetipi, dalla psiche recepiti ed espressi come immagini mai esaustive (simboli), mai aventi un proprio fondo, e delle quali si può quindi compiere un'ermeneutica infinita, perché operanti come uno specchio il cui fondo in parte rinvia l'immagine ed in parte lascia intravedere l'infinito spazio che è dietro.

Coscienza ed inconscio non sono due *topoi* distinti, due mondi, diurno e notturno, bensì due diversi atteggiamenti: il vedere una cosa come quella cosa e niente altro, il cercare una base, un fondamento, ed il vedere, per converso, che ogni cosa rimanda ad altro, che ogni cosa è ogni altra cosa — come nel buddismo Mahayana o nell'arte astratta — e che non esiste un fondamento ultimo; l'Io, d'altra parte, è l'archetipo della soggettività, dell'individualità, è, pur nell'ampia gamma di vettori forti e deboli, l'Io-eroico che si distacca e si contrappone al tutto (15). Se coscienza ed io si relativizzano — abbassandosi il ' *niveau* ' dell'una e decentrandosi l'altro — viene reso possibile l'evidenziarsi dell'archetipo, come forma strutturante una situazione che solo a posteriori può essere scissa in soggettivo e oggettivo. Si può dire dell'archetipo ciò che dice, con chiara espressione, Hillman del mito (16): «Il mito non da un fondamento ma un'apertura. Noi rimaniamo nella prospettiva del profondo, senza nient'altro di più sicuro sotto i piedi che questo stesso profondo. Prendiamo la psicologia del profondo letteralmente in parola, perché il profondo è una metafora, che non ha base alcuna ». Il che non significa che dietro l'archetipo è il Nulla, ma la Vacuità, nel senso del Mahayana, vale a dire ciò che è indefinibile ed impensabile, perché è al di là di ogni separazione logico-discorsiva e di ogni molteplicità, è il Tutto, mai definibile dalla Parte: « Le ombre dei bambù spazzano gli scalini, // Ma non si solleva neanche un granello di polvere. // La luce della luna penetra fino al letto del fiume pro-

(15) All'occidentale questa contrapposizione tra Io e coscienza può sembrare strana ma, come scrive Jung, « alla mente orientale invece non riesce difficile immaginare una coscienza senza un Io. La coscienza è ritenuta capace di trascendere lo stato di Io » (C. G. Jung, « Commento psicologico al ' Libro tibetano della grande liberazione ' » (1954), in *Psicologia e Religione, Opere* voi. 11, Torino, Boringhieri, 1979, p. 500.

(16) J. Hillman, // *sogno e // mondo infero*, Milano, Edizioni di Comunità, 1984, p. 188.

fondo, // Ma nelle acque non rimane alcun segno »
(poesia Zen).

(17) F. Capra, // *Tao della fisica, op. cit.*, pp. 25-7.

(18) *Ibidem*, p. 245. Cfr. anche pp. 235-6.

(19) *Ibidem*, p. 257.

(20) *Ibidem*, p. 325.

(21) *Ibidem*, p. 290.

La giustificazione, qui esposta, della sincronicità tramite il richiamo all'*unus mundus*, non inteso al modo organicistico, è sostenuta, come Jung aveva già avvertito, dai risultati della fisica contemporanea (17), per cui tutto è processo e la materia stessa non è altro che attività, « il vuoto dei mistici orientali è certamente paragonabile al campo quantistico della fisica subatomica » (18), mentre l'esistere ed il dis-solversi delle particelle sono semplicemente forme di moto del campo (19), ed infine sia nella matrice S di Heisenberg che ne / *Ching* si pongono in rilievo processi piuttosto che oggetti (20). Scrive ancora F. Capra: « Ogni volta che nel mondo delle particelle un processo manifesta una certa simmetria, esiste una quantità misurabile che è ' conservata ', cioè una quantità che rimane costante durante il processo. Queste quantità forniscono elementi invarianti nella complessa danza della materia subatomica e sono quindi ideali per descrivere le interazioni tra le particelle. Talune quantità sono conservate in tutte le interazioni, altre solo in alcune di esse, cosicché cia-scun processo è associato a un insieme di quantità che si conservano » (21). I concetti, interscambiabili, di simmetria e conservazione possono condurre al concetto di archetipo, non come legge fondamentale della natura, ma nel senso, sopra indicato, di invariante in un campo di forza. Ogni tematizzazione ed interpretazione di esso rappresenta un cammino indetermiato verso un irraggiungibile limite costituito dalla totalità del Principio, dalla Vacuità come indefinibilità di ciò che è oltre la Parte, che può forse essere, come nello spazio onirico di Jung, immaginosamente sognata quale lanterna magica che proietta le ombre dei mortali, o come lo *yogin* cosmico che medita il proprio individuale volto mortale (22). La sincronicità può così essere intesa come la formazione emergente di una simmetria archetipica nel campo di forza che, in virtù di una misteriosa illusione, nasce sulla Vacuità del Principio.

(22) C.G. Jung, *Ricordi, sogni, riflessioni*, Milano, Il Saggiatore, 1965, pp. 359-60.