

Brevi riflessioni su alcuni commenti di Jung relativi alla sofferenza

Giuseppe Maffei, Lucca

Durante uno studio delle lettere di Jung, ho trovato delle riflessioni sulla sofferenza umana che mi sono sembrate molto interessanti, in quanto rivelatrici, a mio avviso, di un modo di porsi di fronte alla sofferenza che può far pensare ad una particolare problematica di Jung nei confronti del vuoto, dell'assenza e della mancanza. Mi è cioè sembrato che quanto egli propone, a parte il suo indubbio valore di saggezza, indichi anche la presenza di una sua posizione psicologica particolare. Recentemente si è aperto, nella letteratura psicoanalitica e psicologico-analitica, un filone di studi volto ad una migliore comprensione della psicologia di Jung e, a questo proposito, sono comparsi dei contributi molto interessanti (1). Studi volti alla comprensione delle relazioni esistenti tra la sua teoria e la sua problematica psicologica, oltre ad essere pienamente in linea col suo stesso pensiero, appaiono di particolare interesse, in quanto oggi viene sempre data

(1) Si vedano, ad esempio, i lavori di: Ch. Gaillard, « Jung et le mystique », in *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, n. 22, 1980, pp. 105-135; ... Ho. mans, *Jung in context*,

Chicago, Illinois, Usa, The University of Chicago, 1969, trad. ital. Roma, Astrolabio, 1982; W. B. Goodheart, « C. G. Jung's patient: on the seminal emergence of Jung's thought », in *Journal of Analytical Psychology*, n. 29, 1984, pp. 1-34.

maggior importanza, da più parti ed a più livelli, all'esistenza di queste relazioni. È cioè presente oggi un forte interesse allo studio di come il modo di pensare dell'osservatore influenzi la sua teorizzazione. Mi è sembrato così di cogliere, nelle lettere relative al tema della sofferenza una problematica psicologica relativa al vuoto, all'assenza e alla mancanza. È successivamente nata (e non poteva non nascere) la domanda se questa problematica potesse rivelarsi anche in altri aspetti teorici della sua opera e mi è sembrato di rintracciarne la presenza a diversi livelli (ed esattamente nelle concezioni concernenti la sincronicità, le relazioni tra bene e male e le religioni orientali). Ora, le riflessioni che riguardano questi livelli sono per me ancora allo stato iniziale e necessitano ulteriori approfondimenti. Sono solo tracce di un percorso che andrà completato. Si tratta però di un percorso che mi appare già di un certo interesse. Inizierò con la citazione di una parte di una lettera a Aniela Jaffé del 1958 ed in cui Jung scrive:

Perché la sofferenza? Perché il tormento del morire? Perché qualcosa di buono ha tanta difficoltà ad apparire? Perché la separazione così dolorosa dal morto? ... Sembra che l'individuazione sia uno scopo importante e crudele rispetto al quale ogni altra cosa debba essere secondaria (2).

Il tormento, la sofferenza, la morte trovano giustificazione solo nell'esistenza di un processo di individuazione che tende ad un fine, ad una mèta, ed in relazione al quale considerazioni relative ai temi ora detti portano a pensare che la loro resistenza sia necessaria. Lo scopo è definito crudele, credo, appunto perché la via per raggiungerlo è dolorosa e ha in sé grossi pericoli. L'esperienza della sofferenza conduce comunque, secondo Jung, ad una posizione esistenziale più completa e più umana. Jung si pone in contatto col problema dell'assurdità della sofferenza e propone che sia il fine dell'individuazione a renderla in qualche modo meno assurda. Ciò che conta è questo fine e la sofferenza è quasi un mezzo per raggiungerlo. La lettera continua:

(2) C.G. Jung, *Lettera*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, vol. 2, 1975, p. 408.

Evidentemente io non so questo ancora abbastanza bene, neppure ora.

La considerazione del significato che la sofferenza possa avere rispetto al fine dell'individuazione non riesce cioè a placare completamente la sua sofferenza. Sembra comunque che Jung non voglia rassegnarsi ad un'assenza di significato della sofferenza e ritenga che un maggiore sviluppo psicologico avrebbe potuto determinare in lui una consapevolezza ancora maggiore delle difficoltà e del dolore che l'avvio di un processo di individuazione non può non determinare.

Concetti analoghi si trovano anche in altre lettere e ad es. in una che Jung aveva scritto nel 1956 in risposta ad una richiesta di aiuto psicologico da parte di una madre che doveva fronteggiare la situazione della presenza di un figlio oligofrenico.

È difficile accettare il destino che lei ha descritto. A prescindere dalle particolari qualità morali richieste, una completa accettazione dipende moltissimo dalla concezione che lei ha del destino. Un punto di vista esclusivamente causale è accettabile solo nel regno dei processi fisici o inorganici. Un punto di vista teleologico è più importante nella sfera biologica ed anche in psicologia, dove una risposta ha senso solo se spiega il « perché ». È così senza senso mettere molta attenzione alle cause, poiché esse non possono comunque essere cambiate. È più utile sapere come comportarsi con le conseguenze, e l'attitudine da avere — o dover avere — verso di queste. Nasce allora subito la domanda: l'evento ha un *significato*? Un segreto scopo del destino o la volontà di Dio hanno a che fare con ciò o invece non ci fu altro che ' caso ', che ' sfortuna '?

Se esisteva un fine di Dio che voleva tentarci, perché allora deve soffrire un bambino innocente? Questa domanda tocca il problema a cui è stata data chiaramente una risposta nel Libro di Giobbe. L'immoralità e la notoria ingiustizia di Dio si modificano in esclusiva bontà solo con l'Incarnazione. Questa trasformazione è connessa col suo divenire uomo e perciò esiste soltanto se diviene reale attraverso il compimento conscio della volontà di Dio nell'uomo. Se questa realizzazione non accade, si svela non solo la amoralità del Creatore ma anche il suo essere inconscio. Senza la coscienza umana che permetta loro di riflettersi, bene e male accadono semplicemente o, piuttosto, bene e male non esistono, esiste solo una sequenza di eventi neutri o ciò che i Buddisti chiamano la catena Nidhana,

(3) *Ibidem*, pp. 310-311.

la ininterrotta concatenazione causale che conduce alla sofferenza, alla vecchiaia, alla malattia ed alla morte. L'insight di Buddha e l'Incarnazione in Cristo rompono la catena attraverso l'intervento dell'illuminata coscienza umana, che in questo modo acquisisce un significato metafisico e cosmico.

Alla luce di questa realizzazione, la sfortuna si modifica in un avvenimento che, se vi prendiamo confidenza, ci permette di gettare uno sguardo (to glimpse), profondamente, nelle crudeli e spietate imperfezioni della Creazione ed anche nel mistero dell'Incarnazione. L'accadimento allora si modifica in quella *felix culpa* che Adamo produsse colla sua disobbedienza. La sofferenza, dice Meister Eckhart è ' il più veloce cavallo che conduce alla perfezione '. L'aumentata autocoscienza è una risposta sufficientemente valida alla sofferenza della vita che, altrimenti, sarebbe senza significato ed invivibile. Se la sofferenza della Creazione che Dio lasciò imperfetta non può essere eliminata attraverso la rivelazione della buona volontà di Dio verso l'uomo, essa può essere almeno mitigata e resa significativa.

Tutti i concetti esposti nella lettera di Jung sono interessanti e meriterebbero un commento approfondito; mi sembra comunque di particolare interesse la frase in cui Jung sostiene che, attraverso la sofferenza, è possibile dare uno sguardo profondo negli spietati misteri della creazione. Senza l'esperienza della sofferenza e della morte gli uomini sarebbero destinati a rimanere bambini, inconsapevoli mentre un'attenzione a queste problematiche li porterebbe a comprendere più a fondo e a includere, appunto, la sofferenza in una visione più completa del mondo. Possiamo trovare concetti analoghi anche in *Anima e morte* pubblicato molti anni prima della data delle lettere ora riferite ed esattamente nel 1934(4):

(4) C.G. Jung, *Anima e morte* » (1934), in *La dinamica dell'inconscio, Opere*, vol. 8, Torino, Boringhieri, 1976, pp. 437-438.

Nella seconda metà dell'esistenza rimane vivo soltanto chi, con la vita, vuole morire. Perché ciò che accade nell'ora segreta del mezzogiorno della vita è l'inversione della parabola, è la *nascita della morte*. La vita dopo quell'ora non significa più ascesa, sviluppo, aumento, esaltazione vitale, ma morte, dato che il suo scopo è la fine. * Disconoscere la propria età ' significa ' ribellarsi alla propria fine '. Entrambi sono un ' non voler vivere '; giacché ' non voler vivere ' e ' non voler morire ' sono la stessa cosa (...); un vecchio che si rifiuta di dare ascolto al mistero del torrente che scroscia dalle cime verso le valli, è dissennato, è una mummia spirituale e non fa che ripetersi fino alla più stucchevole sazietà.

Il nucleo del discorso è, a mio avviso, del tutto simile a quello contenuto nelle lettere citate. Si sostiene che la conoscenza, la consapevolezza del fatto che la vita tenda verso la sua fine rendono l'uomo che invecchia « vivo » fino alla sua morte. Esiste un mistero del torrente che scroscia dalle cime verso le valli ed è il contatto con questo mistero che può lasciare « vivi » anche in tarda età. Può essere interessante citare anche una lettera sempre del 1956 a Marianne Niehus-Jung. Egli scrive:

La morte di mamma mi ha lasciato un vuoto (gap) che non può essere colmato. È così buona cosa se tu hai qualcosa che vuoi mettere in pratica ed a cui puoi pensare quando il vuoto (emptiness) si estende intorno a te troppo minacciosamente. La pietra cui sto lavorando (...) mi dà una stabilità interna colla sua solidità e permanenza, e il suo significato occupa i miei pensieri (5).

(5) C.G. Jung, *Letters.S op. cit.*, pp. 316-317. |

Dalla lettura dei brani citati sembra evincersi che Jung abbia provato una particolare inquietudine di fronte all'esperienza del vuoto, che ne sia stato particolarmente minacciato e che, tra le diverse possibili risposte a questa angoscia, abbia scelto quella consistente nel colmare il vuoto di un significato. Trasformando il vuoto in un vuoto fornito di un significato esistenziale, la sua angoscia accennava a placarsi. A questo punto sarebbe molto interessante tentare di formulare un'ipotesi relativa a quali possano essere state le radici infantili di questa posizione di Jung rispetto alla sofferenza, ma sarebbe allora necessario l'esame di un materiale vastissimo e tale da superare comunque i limiti di un articolo come questo.

Mi sembra così che, lungo la traccia appena accennata, possa invece fornire materia di riflessione il riscontro di analogie, di quanto sembra essere stato rintracciato in alcune lettere, con altri aspetti della sua opera. Le più evidenti somiglianze alla tematica ora prospettata, si ritrovano, a mio avviso, come già detto, nelle teorie relative alla sincronicità, nelle riflessioni intorno al male come *privatio boni* e in quelle concernenti le religioni orientali.

Per quanto riguarda la sincronicità, appare del tutto evidente che Jung tenti una sorta di trasformazione dell'evento casuale in evento significativo. Gli stessi termini di « principio di nessi acausali » sembrano accennare, da un punto di vista psicologico, alla tematica ora detta. Egli si trova di fronte ad eventi assolutamente casuali, tra i quali non è possibile pensare ad alcun nesso se non a quello significativo, creato dalla mente dell'osservatore e costruisce invece un'ipotesi per la quale esista un nesso all'interno di una significatività per così dire obiettiva e facente parte della realtà. Tenta di sciogliere la significatività soggettiva della relazione tra due termini in una significatività oggettiva, in una dimensione altra (oggettivamente altra) da quella delle comuni coordinate spazio-temporali. Vorrei chiarire che non sto qui discutendo della plausibilità o meno dell'ipotesi, ma solo delle eventuali radici psicologiche della stessa. Non voglio nemmeno sottovalutare l'importanza di una riflessione su aspetti oscuri dell'esistenza e il valore dell'indipendenza di giudizio di cui Jung dette prova occupandosi di argomenti così controversi. Ritengo semplicemente che all'origine del tentativo di dare un senso alla casualità di eventi che accadono nello stesso momento, potrebbe ritenersi presente la tematica prima accennata e relativa all'assenza e al vuoto. Sembra che Jung, da un lato abbia avuto la forza psicologica di porre sotto la propria osservazione fenomeni non correlati tra loro da nessi casuali (riuscendo a porsi in una posizione di solitudine rispetto alla tranquillità che la credenza in una concatenazione causale degli eventi può determinare) e dall'altro non sia riuscito a mantenere una posizione di contenimento psichico della mancanza di nessi causali, ricorrendo appunto alla soluzione della presenza di un significato.

Anche per quanto riguarda le riflessioni concernenti il male come *privatio boni*, ci troviamo, a mio avviso, di fronte alla stessa tematica. Il male non consiste in una mancanza di bene, ma ha una sua realtà specifica, interna allo stesso Dio. È Dio che

ha in sé lati cattivi. Esiste un'evoluzione di Dio e la vicenda della sua evoluzione ha a che fare anche colle relazioni, al suo interno, tra bene e male. Mi ha sempre molto colpito il fatto che non siano mai stati notati gli stretti rapporti esistenti tra queste posizioni di Jung relative a Dio e le posizioni di Melanie Klein relative allo sviluppo infantile. Mi sembra cioè che le relazioni esistenti a vari livelli tra psicoanalisi kleiniana e psicologia analitica (e non ultime tra queste le relazioni del pensiero di M. Fordham con il pensiero appunto kleiniano) abbiano una radice molto profonda nelle concezioni relative al male (considerato nella Klein come facente parte della stessa struttura psichica umana e in Jung come facente parte della stessa divinità). Tornando a Jung mi sembra abbastanza chiaro che la considerazione della copresenza in Dio di bene e male tendano ad annullare nell'ordine della vita l'esistenza del vuoto, dell'assurdo, dello zero. È come se esistesse una necessità psichica di cancellare, a livello teorico, ogni traccia dell'assenza e della mancanza di significato.

Altri scritti che, infine, a mio avviso, rivelano un particolare problema di Jung col vuoto, con l'assenza e con la mancanza, sono gli scritti relativi alle religioni orientali. La qualità di traccia dell'ipotesi che propongono è qui ancora più accentuata. Si trova ad esempio un accenno interessante nel *Commento psicologico al « Libro tibetano della grande liberazione »* (6). Nel testo tibetano si legge:

Dato che lo Spirito Uno promana realmente dal vuoto e non ha causa, lo spirito individuale è vuoto come il cielo.

E Jung commenta che una constatazione simile non possa che riferirsi all'inconscio collettivo e a quello personale, perché l'intelletto conscio non può essere vuoto in alcun caso, in quanto cosciente. Ma il testo prosegue:

Dato che non esistono due cose, come azione e colui che agisce, la mèta di tutti i frutti da conseguire e quindi il compimento della perfezione si raggiungono quando si cerca colui che agisce e non si trova in alcun luogo uno che agisca (7).

(6) C. G. Jung, « Commento psicologico al 'Libro tibetano della grande liberazione' » (1954), in *Psicologia e Religione, Opere*, vol. 11, Torino, Boringhieri, 1979, p. 520.

(7) *Ibidem*, p. 523.

Ne // *libro tibetano dei morti* si trova ancora:

« Riconoscendo come buddhità la vacuità del tuo proprio intelletto e considerandola come la tua propria coscienza, perseveri nello stato dello spirito divino di Buddha » (8).

(8) C. G. Jung, « Commento psicologico al ' Bardo Thödol ' - Il libro tibetano dei morti » (1935/1953), in *Psicologia e Religione*, op. cit., p. 525.

E Jung afferma:

Una tale condizione spirituale, priva di io, può essere per noi soltanto inconscia per la semplice ragione che non vi sarebbe alcuno a testimoniare, lo non metto in dubbio l'esistenza di stati spirituali che trascendono la coscienza, ma la consapevolezza diminuisce nella misura in cui quello stato la sorpassa. Non so rappresentarmi uno stato spirituale conscio che non si riferisca a un soggetto, cioè a un io. All'io può essere sottratto il suo potere, per esempio gli può essere tolta la consapevolezza del corpo, ma fino a quando esistono percezioni dev'essere! qualcuno che percepisca. Ci rendiamo finalmente conto soltanto in via indiretta che esiste un inconscio (9).

(9) C.G. Jung, « Commento psicologico al ' Libro tibetano della grande liberazione ' », op. cit., p. 500.

Una problematica relativa al vuoto è presente anche nel Buddismo Zen dove esiste un'affermazione del tipo: « Dio è un nulla ». Jung cerca di dare un'in-terpretazione dell'esperienza del satori nella *Prefazione a D. T. Suzuki: « La grande liberazione. Introduzione al buddismo Zen »* (1939) e sostiene che la rimozione dei contenuti della coscienza, avviene, nello Zen, perché l'energia della coscienza è trasferita o sull'idea del vuoto o sul *koan*, dal noto carattere paradossale. Il vuoto verrebbe per così dire caricato di un interesse proveniente da fonti energetiche rimosse.

Anche la lettura dei testi sulle religioni orientali sembra insomma confermare una certa difficoltà di Jung nei confronti del tema del vuoto. A questo proposito esiste anche una lettera al pastore Walter Bernet del 13.6.1955 di cui ritengo interessante riportare una parte:

La sola via che mi fu possibile fu l'esperienza di realtà religiose, che dovetti accettare senza riguardo alla loro verità. In questo ambito non ho altro criterio del fatto che queste realtà mi sembrano ricche di significato e si armonizzano con le migliori espressioni dell'uomo. Non so se l'archetipo è ' vero ' o no. So soltanto che è vivente e che non sono io ad averlo creato.

Poiché il numero delle possibilità è limitato, uno giunge rapi-

damente alla frontiera o piuttosto alle frontiere che si ritirano una dietro l'altra presumibilmente fino al momento della morte. L'esperienza di queste frontiere conduce gradualmente alla convinzione che ciò che è sperimentato è un'approssimazione senza fine. La mèta di questa approssimazione sembra essere anticipata da simboli archetipici che rappresentano qualcosa come la circumambulatio del centro. Ma man mano che ci si avvicina al centro, esiste un progressivo depotenziamento dell'io a vantaggio dell'influenza del centro 'vuoto', che non-è certamente identico all'archetipo ma che è la cosa che l'archetipo indica. Come direbbero i cinesi, l'archetipo è solo il nome del Tao, non il Tao stesso. Come i Gesuiti tradussero Tao con ' Dio ', così noi pure possiamo descrivere il ' vuoto ' del centro come Dio. Il vuoto, in questo senso, non significa ' assenza ' o ' mancanza ', ma qualcosa di inconoscibile e che possiede un'altissima intensità (10).

Mi sembra trattarsi di un passaggio di grande interesse: l'assenza ed il vuoto supposti al centro sono ricondotti ad un qualcosa di esistente, sia pure inconoscibile. Laddove potrebbe percepirsi il vuoto, si fa presente un'esigenza di sostituzione con qualcosa di pieno seppur non conoscibile. Recentemente Aurigemma in un articolo dal titolo *La sofferenza e il male nella prospettiva junghiana*(11) affronta il problema con grande profondità, ma da un angolo diverso da quello qui considerato. Mi sembra che vi si confermi comunque l'ipotesi che per Jung la possibilità di superare la sofferenza facesse tutt'uno colla presenza possibile di un senso.

Prima di concludere volevo ricordare ancora che quanto sopra sostenuto non ha niente a che fare con la veridicità o meno delle ipotesi junghiane. Ogni teoria psicologica non può non essere comprensiva anche della psicologia di colui che la formula. L'evidenziazione di questo aspetto non nega affatto l'altra parte della teoria, quella cioè, a proposito della quale si può ritenere esistente una corrispondenza alla realtà. Questa osservazione vale oggi anche per le scienze esatte (12). Come già detto, mi sembra molto interessante iniziare ad interrogarsi con reverenza ma anche con spirito libero sulla personalità e la vita di Jung. L'esame dei testi che ho esaminato nei riguardi della sofferenza sem-

(10) C.G. Jung, *Letters*, op. cit., p. 258.

(11) L. Aurigemma, «La sofferenza e il male nella prospettiva junghiana», in *Rivista di Psicologia Analitica*, n. 31, 1985.

(12) Si veda, ad esempio F. Selleri, *Paradossi realtà. Saggio sui fondamenti della microfisica* Bari, Laterza, 1987.

brano indicare così una necessità psicologica di significativo « pieno » ed una sorta di tentativo di compensazione, a vari livelli, dell'angoscia del vuoto. Non potrebbe essere questa una delle radici delle difficoltà del sistema junghiano ad evolversi da un punto di vista teorico? Non potremmo cioè pensare che si sia confrontati con un sistema teorico troppo saturato per essere possibile fonte di sviluppi ai più vari livelli?