

# Affettività e tempo. Dalla psicopatologia alla psicologia analitica

*Concetto Gullotta, Roma*

Vorrei iniziare questo breve saggio evidenziando la ridefinizione del concetto di affettività che Eugen Bleuler enunciò agli inizi del secolo.

L'intento che mi prefiggo non è di teorizzare un'apologia, ne tanto meno una critica tout court, del paradigma psicopatologico presupposto da Bleuler. Mi propongo piuttosto di ripercorrere il collegamento tra questa nuova concezione psicopatologica e le successive formulazioni teoriche del modello junghiano, illustrando come il fondatore della psicologia analitica ne abbia ereditato il contenuto, trasformandone però sia la prospettiva teorica sia la conseguente metodologia applicativa. L'individuazione di una profonda interrelazione tra affettività e tempo potrebbe offrire un'occasione di riflessione e di ricerca intorno ad un nucleo teorico che costituisce un elemento portante del pensiero junghiano, intimamente legato a concetti quali complesso a tonalità affettiva, energia psichica, tensione degli opposti, enantiodromia, Se, sincronicità: tante metafore linguistiche che forse non rappresentano altro che i diversi profili assunti dall'oggetto della nostra ricerca con il variare della nostra posizione di osservatori.

Nel tracciare lo sviluppo che il concetto di «affettività» ha avuto nei primi decenni del nostro secolo, mi asterrò volutamente da ogni riferimento alle oscillazioni semantiche inerenti al termine affettività ed alia corrispondente

qualificazione aggettivante: affettivo. Le trasformazioni cui va incontro il significato di una parola, nell'ambito del linguaggio scientifico, sono ovviamente inscindibili dal connettivo nel quale quella parola trova il suo spazio di significazione. Pertanto il valore semantico che l'affettività ha acquisito nel contesto della ricerca psicopatologica, ed ancora oltre in quella biologica e psicofarmacologica, non sono assolutamente paragonabili all'uso che ne farò in questa sede. Pur nel rispetto dei diversi ambiti culturali è comunque difficile resistere alla tentazione di riconoscere nell'uso corrente del termine «affettività» nient'altro che un fossile, la testimonianza pietrificata di una vitalità perduta. In questa occasione mi manterrò distante da questi fossili, siano essi le psicosi maniaco-depressive di Kraepelin o i disturbi dell'affettività delle più recenti classificazioni psichiatriche, o ancora qualsiasi altra utilizzazione che abbia a che vedere con un tentativo di obiettivazione nosologica.

Svilupperò quanto premesso articolando le argomentazioni in quattro punti principali:

1) Nel primo paragrafo richiamerò i lineamenti essenziali dei concetti psicopatologici elaborati da E. Bleuler sull'affettività, tratti da un famoso saggio del 1906 non tradotto nella nostra lingua (1).

2) Nel secondo paragrafo verrà ricostruita la genealogia del concetto energetico della psiche che, pur avendo caratteri del tutto peculiari nell'impianto teorico elaborato da Jung, rivela affascinanti analogie con la primitiva concezione di Bleuler.

3) Nel terzo paragrafo tenterò di identificare quella che ritengo essere la differenza fondamentale tra queste due concezioni. Jung introduce nella sua psicologia una dimensione temporale insita nell'essenza stessa della psiche, cosicché questa viene immersa nel tempo, nel «suo» tempo, in una «nuova dimensione» che permette di accordare sincronisticamente un'interpretazione diacronica e diatopica di ogni evento psichico.

4) Nel quarto paragrafo metterò in risalto come la temporalità propria della psiche assuma, nella concezione junghiana, la configurazione del tempo escatologico. Quel tempo che appare nella volta della coscienza individuale

(1) E. Bleuler, *Affektivität, Suggestibilität, Paranoia*, Zurich, Halle a. S. Verlag con Carl Marold, 1906.

e collettiva quando il fondamento affettivo dell'essere umano necessita di una qualsiasi *therapeia*. Se il divenire procede verso un fine, l'escatologia prospetta un fine che può essere nascita di un tempo nuovo, salvezza, o per meglio dire in termini psicologici: consapevolezza e trasformazione.

Questa concezione del tempo e dell'affettività non è esplicitata da Jung, ma rappresenta quel chiasma continuo che permette la lettura, la comprensione e caratterizza il senso di tutta la sua opera.

Nel 1906 Eugen Bleuler pubblica un lungo saggio dal titolo *Affektivitat, Suggestibilitat, Paranoia*, che costituisce un tentativo di ridefinizione di questi termini nel lessico psicopatologico. Egli, infatti, ritiene necessario riorganizzare e precisare il fondamento semantico di alcuni concetti basilari dell'indagine psichiatrica, che avevano subito un'evoluzione in seguito alle nuove acquisizioni della psicopatologia: «La ricerca psicopatologica è progredita abbastanza da potersi permettere di rinnovare i propri concetti» (2).

(2) *Ibidem*, p. 3.

Bleuler osserva che ogni attività psichica riconosce tre componenti fondamentali: l'affettività, l'intelletto e la volontà. Nella comune esperienza della vita psichica esse sono legate indissolubilmente, ma qualora si voglia costruire una teoria scientifica che le riguardi, occorre tenerle rigidamente distinte l'una dall'altra, in modo da delimitarne i rispettivi campi specifici. Dirigiamo la nostra attenzione sulla prima delle tre: l'affettività. La definizione che ne dà Bleuler è la seguente: «Questo termine si riferisce non solamente agli affetti propriamente detti, ma riguarda anche sentimenti di più lieve intensità e le tonalità sentimentali del piacere e del dispiacere che accompagnano i vissuti più diversi» (3). Sarà bene ricordare che secondo la terminologia del tempo «affetto» è un sentimento molto intenso, accompagnato da reazioni neurovegetative a carico di vari apparati (cardiovascolare, digerente, respiratorio ecc). Pertanto Bleuler tiene a specificare che quando utilizza il termine «affettività» non si riferisce solo ai sentimenti più intensi (appunto gli affetti) ma anche a tutti gli altri sen-

(3) *Ibidem*, p. 6.

timenti ed alle «tonalità sentimentali» del piacere e del dispiacere. Bleuler propone il termine affettività al posto di «sentimenti», *Gefuhle*, in quanto quest'ultimo ha nella lingua tedesca una varietà di significati che sconfinano in quello di sensazione, *Empfindung*; per esempio sensazioni fisiche di natura tattile (la sensazione, *Gefuhl*, di freddo, oppure sentire, *fühlen*, la puntura di un insetto), e ancora sensazioni intellettuali che riguardano sia la percezione di stati interiori che la conoscenza confusa o indeterminata (per esempio, sentire, *fühlen*, che quella persona mi è ostile anche se non ho nessun motivo chiaro, razionale per poter fare questa affermazione). Dunque Bleuler intende distinguere chiaramente l'affettività da tutti gli altri processi psichici che hanno a che fare con le percezioni, le sensazioni, l'intelletto, la conoscenza.

Ma quali sono le principali caratteristiche dell'affettività? Innanzitutto essa è un qualcosa di già dato fin dall'inizio. «Il bambino piccolo ha un'affettività interamente sviluppata; tutti gli affetti dell'adulto, anche i più complicati, sono pienamente sviluppati nel bambino. L'intelligenza del bambino, al contrario, è priva di contenuti ed i processi logici sono relativamente poveri» (4). Quindi, secondo Bleuler, l'affettività non ha bisogno di uno specifico processo di acquisizione da parte del bambino. L'apprendimento gli fornirà semmai l'esperienza necessaria a dirigerla nel modo migliore.

(4) *Ibidem*, p. 24,

L'affettività, come funzione primaria della vita, non viene distrutta neanche nelle forme più avanzate di patologie mentali organiche. Infatti secondo Bleuler, contrariamente a quanto affermato da Kraepelin, il mondo affettivo di un paziente con psicosi organica non è abolito, anzi è l'unica cosa che rimane integra. L'apparente assenza di reazioni emotive di questi pazienti è secondaria al deficit intellettuale: essi non sono in grado di formare rappresentazioni adeguate. Qualora si riesca a far comprendere a questi pazienti determinati concetti, si verificano le reazioni emotive che ci si potrebbe aspettare da una persona normale.

Un'altra qualità dell'affettività è la sua relativa autonomia, in quanto prescinde dalle funzioni intellettuali che le sono

necessarie solo per manifestarsi. «L'affettività non ha bisogno di contenuti o di materiali provenienti da fonti esterne. L'esperienza rappresenta semplicemente l'occasione di cui l'affetto si serve per manifestarsi... l'affettività può fare a meno di materiali eterogenei ed è perciò in grado di esprimersi fin dall'inizio in tutta la sua elaborata complessità» (5).

(5) *Ibidem*, p. 33.

Secondo Bleuler l'autonomia dell'affettività rispetto alle altre funzioni psichiche, quali la sensazione e il pensiero, è anche dimostrata dal fatto che si possono osservare reazioni emotive molto diverse in occasione di identiche esperienze sensoriali o intellettive, così come sono diverse le modalità adottate da ciascuno di noi per difendersi da affetti troppo intensi. A tale proposito Bleuler riconosce che esistono certi tipi di reazione abbastanza comuni, per cui si potrebbero identificare dei modelli tipici di comportamento, e si augura che in futuro possa essere elaborata una teoria psicologica che possa riprodurre «in maniera più sofisticata ciò che gli antichi indicavano con il termine di temperamento» (6). Benchè esuli dall'argomento specifico che stiamo trattando, non possiamo fare a meno di notare come anche in questo caso Bleuler, con intuito quasi premonitore, indichi una via che sarebbe stata successivamente percorsa da Jung con la teoria dei tipi psicologici.

(6) *Ibidem*, p. 25.

Per quanto riguarda i rapporti tra affettività ed istinti Bleuler osserva: «l'affettività è più strettamente legata alle nostre pulsioni, *Strebungen*, agli istinti, *Trieben*, ed alla nostra volontà che non ai processi intellettuali (sensazioni e pensiero),... anzi gli affetti e le pulsioni sono due concetti che servono ad isolare, dal punto di vista teorico, due lati dello stesso processo psichico» (7). Per chiarire con un esempio questo concetto è opportuno fare riferimento alla sessualità. A proposito di varie manifestazioni psichiche, sia normali che patologiche, Bleuler afferma: «Come causa dei fenomeni menzionati, la sessualità occupa un ruolo molto importante, anche se non è, forse, così dominante nella sintomatologia come si sarebbe portati a credere in seguito alle ricerche di Freud» (8). In una nota Bleuler specifica: «Per sessualità non intendiamo solo l'appagamento sessuale durante il coito, ma tutti gli affetti

*Ibidem*, p. 45.

(8) *Ibidem*, p. 28.

che hanno qualche rapporto con la sessualità» (9). Quindi essa è distinta dall'istinto sessuale, che è più strettamente legato ad una serie di azioni il cui fine è il rapporto sessuale: «Il tratto essenziale di questo istinto umano consiste nel fatto che le azioni a cui da origine sono di solito piacevoli ed eseguite attivamente» (10). L'istinto sessuale è dunque cosa diversa dalla sessualità: l'affettività partecipa all'istinto conferendo la tonalità del piacere al compimento di determinati atti; la sessualità, invece, è fondamentalmente costituita da una moltitudine di affetti per cui e, per così dire, intrisa di affettività. Si potrebbe asserire che l'affettività si attribuisca all'istinto sessuale per eleggerlo quale luogo privilegiato del proprio manifestarsi. Benché Bleuler non lo affermi esplicitamente, sembra comunque offrirci un indizio per giustificare la peculiarità dell'istinto sessuale rispetto agli altri: «Nell'uomo un solo istinto è ancora chiaramente riconoscibile: l'istinto sessuale. Tutti gli altri istinti vengono nascosti da intrecci assai complessi» (11). E più avanti: «L'istinto sessuale è ancora abbastanza intatto» (12). Potremmo affermare che la sessualità, accoglie gran parte della vita affettiva perché l'istinto sessuale si manifesta in modo più immediato che non altri istinti, quale quello della nutrizione, il cui soddisfacimento è socialmente mediato da comportamenti che hanno perso una diretta relazione con l'istinto primitivo. Può sembrare ingenuo e desueto, alla nostra sensibilità contemporanea, affrontare un tema quale quello della sessualità in un'ottica così influenzata dalla ricerca di una «Fisiologia delle azioni e delle emozioni». Ma proprio per questo non bisogna dimenticare l'ambiente culturale in cui nascevano queste riflessioni, né bisogna dimenticare che, secondo Bleuler, si tratta di astrazioni necessarie alla creazione di una teoria rigorosamente scientifica. Non ritengo opportuno in questa sede, criticare il valore di queste concezioni: il mio intento principale è quello di sottolineare quanto questa corrente di pensiero abbia influenzato Jung all'inizio della sua formazione psichiatrica; basti ricordare che ne // *contrasto tra Freud e Jung* del 1929 (13), a proposito della teoria della sessualità, Jung scrisse parole quasi identiche a quelle teste citate adoperate da Bleuler oltre venti anni prima.

(9) *Ibidem*, p. 28 e sgg.

(10) *Ibidem*, p. 37.

(11) *Ibidem*, p. 36.

(12) *Ibidem*, p. 37.

(13) C.G. Jung, «Il contrasto tra Freud e Jung», 1929, in *Freud e la psicoanalisi, Opere*, vol. 4, Torino, Boringhieri, 1973, p. 361.

(14) E. Bleuler, *Affektivitat, Suggestibilitat, Paranoia*, op. cit., p. 44.

Sono state così delineate alcune caratteristiche del concetto di affettività: un elemento fondante della psiche, distinto dall'intelletto e dalla conoscenza; una entità già data fin dalla nascita che persiste inalterata anche nelle forme più gravi di psicosi organiche. Questo nucleo gode di relativa autonomia nell'ambito delle diverse funzioni psichiche ed entra a far parte degli istinti pur non identificandosi con essi. L'affettività semmai è più strettamente imparentata con le pulsioni.

Pur descrivendo gli attributi principali dell'affettività e distinguendola dalle altre funzioni psichiche, Bleuler non può darne però una definizione in positivo. Al termine del saggio lui stesso afferma: «Non possiamo rispondere alla domanda: cos'è l'affettività? Questa domanda ha un significato puramente accademico dal punto di vista della nostra ricerca» (14). Bisogna tenere presente questa confessione di parziale impotenza conoscitiva da parte di Bleuler, perché assumerà un significato ancora più incisivo negli sviluppi successivi del pensiero junghiano.

Ma non si può concludere questa rivisitazione del saggio di Bleuler senza ricordare il riferimento che egli fa alla *dementia praecox*. Infatti alcuni aspetti di questa malattia sembrano contraddire quanto precedentemente affermato: nonostante che in molti casi le funzioni intellettuali siano relativamente intatte, le reazioni affettive appaiono paradossali, incomprensibili. In opposizione a quanto aveva affermato a proposito delle forme di patologia mentale organica, Bleuler ritiene che in questo caso sembra manifestarsi un difetto delle funzioni affettive: «Ma esiste una malattia nella quale effettivamente prevale una certa repressione dell'affettività: la *dementia praecox*. Di questa malattia abbiamo un quadro clinico molto lacunoso, dal momento che le menomazioni fisiche del cervello sono quasi inesistenti. L'intelligenza non è distrutta, ma solo repressa, ed abbiamo le prove che in alcuni casi è stato possibile guarire la malattia. Quello che si nota, invece, è l'impovertimento della vita affettiva. Ma non è pensabile che il progredire di una malattia riesca ad estirpare una funzione così elementare. Bisogna chiedersi che fine abbiano fatto gli affetti nel caso della *dementia*

*praecox*. Penso che sia possibile trovare una risposta a questo quesito e spero che le ricerche del collega Jung ci permetteranno tra non molto di comprendere meglio i meccanismi che sottraggono gli affetti alla nostra osservazione» (15).

(15) *Ibidem*, p. 43 e sgg.

Ci appare così nella sua evidenza più palpabile la temperie culturale del Burgholzi, che mirava a cogliere l'essenza dell'affettività ed a considerarla il fondamento della vita psichica e somatica. Mentre Bleuler si preoccupava di definirne gli attributi fondamentali nella maniera più rigorosa possibile (e dicendo essenzialmente ciò che affettività non è), per trovare infine una connessione con le pulsioni, allo stesso tempo affidava a Jung il compito di chiarire il nesso profondo tra affettività e *dementia praecox*.

L'osmosi culturale dello spirito di queste ricerche appare con evidenza pregnante negli studi pubblicati da Jung nel periodo compreso tra il 1902 ed il 1914, ma fondamentalmente nella formulazione del concetto di «complesso a tonalità affettiva», concetto cardine che troviamo sempre presente in ogni parte dell'opera omnia fino al 1960. Il concetto di affettività così come era stato enunciato da Bleuler e trasformato da Jung nella qualifica aggettivante di ogni struttura complessiva. Si viene così a delineare nell'impianto teorico della psicologia analitica una struttura simmetrica tra aspetto rappresentativo ed aspetto affettivo di un contenuto psichico. Ovviamente diamo ancora all'aggettivo «affettivo» il significato originario dato da Bleuler. Se vogliamo però addentrarci in quelle zone limite dove le parole, oltre che uno scarto semantico, esprimono anche un cambiamento di concetti allo scopo di fornire nuovi modelli, - e modello, come ricorda Jung, «non dice che le cose stanno così, ma illustra semplicemente un determinato modo di considerare le cose» (16) - troviamo che Jung sostituisce il concetto di affettività con quello di *libido*, e in un secondo momento con quello di energia psichica. La rete connettiva che comprende l'affettività, la *libido* e l'energia psichica di volta in volta rapportate ai complessi di rappresentazioni trova il suo polo inferiore nel soma e il

(16) C.G. Jung, «Riflessioni teoriche sull'essenza della psiche» (1954), in *La dinamica dell'inconscio, Opere*, vol. 8. Torino, Boringhieri, 1976, p. 302.

(17) L. Frey-Rohn, *Da Freud a Jung*, Milano, Cortina, 1984, p. 324.

(18) C.G. Jung, «La sincronicità come principio di nessi acausali» (1952), in *La dinamica dell'inconscio*, op. tit., p. 504.

(19) C.G. Jung, *Simboli della trasformazione (1912/1952)*, Opere, vol. 5, Torino. Boringhieri, 1970.

(20) C.G. Jung, «Energética psichica» (1928), in *La dinamica dell'inconscio*, op. tit.

suo polo superiore nella funzione simbolica. La centralità nucleare di questo impianto teorico comunica osnoticamente con i due estremi attraverso quel substrato che Jung definisce *psicoide*. Riappare così in maniera evidente quell'esigenza tipica di Jung, sicuramente stimolata da Bleuler, di organizzare un modello teorico unico che consenta la spiegazione di tutti gli eventi psichici: dalle più varie modalità patologiche alla psicologia dell'uomo sano con le sue possibili varianti tipologiche. Questo modello si spinge, nella produzione scientifica degli ultimi anni, fino ad includere all'interno delle proprie concezioni teoriche l'irrepresentabile ed il non-psichico. Come ricorda la Frey-Rohn, «Prendendo le mosse dal sorprendente fenomeno delle coincidenze significative, Jung trovo utile servirsi di un modello in cui la realtà trascendentale fosse concepita come una sorta di continuum spazio-temporale impercettibile» (17), cioè «un continuum spazio-temporale in cui lo spazio non è più spazio ed il tempo non è più tempo» (18). Ma ritorniamo all'osmosi concettuale tra affettività come la intendeva Bleuler e *libido* come la descrive Jung nell'opera *Libido: simboli della trasformazione* (19) e come ne precisa i concetti nel saggio *Energética psichica* (20). Soprattutto in questa seconda opera ne vengono descritti con chiarezza i principi esplicativi. Utilizzerò largamente citazioni da questo saggio per meglio focalizzare i punti necessari alla mia argomentazione. «Com'è generalmente noto gli eventi psichici possono essere considerati da due punti di vista, quello meccanicistico e quello energetico. La concezione meccanicistica è puramente causale e concepisce l'evento come conseguenza di una causa... La concezione energetica invece è essenzialmente finalistica e concepisce l'evento partendo dalla conseguenza per risalire alla causa, nel senso che alla base delle modificazioni a cui soggiacciono i fenomeni c'è un'energia, che essa si mantiene costante proprio in queste modificazioni, e infine che essa conduce entropicamente a uno stato di equilibrio generale. Il decorso energetico ha una direzione definita (fine), in quanto segue invariabilmente (irreversibilmente) la differenza di potenziale. L'energia non è da concepirsi come

una sostanza che si muove nello spazio; essa è piuttosto un concetto astratto dalle relazioni di moto. Alla base di questo concetto non vi sono dunque le sostanze di per se stesse ma le loro relazioni, mentre alla base del concetto meccanicistico c'è la sostanza che si muove nello spazio» (21). «Il prevalere dell'uno o dell'altro modo di vedere dipende non tanto dal comportamento oggettivo delle cose quanto piuttosto dall'atteggiamento psicologico del ricercatore e del pensatore. L'immedesimazione porta alla concezione meccanicistica, l'astrazione a quella energetica» (22). Ed ancora: «...ogni fenomeno permette sia l'interpretazione meccanicistico-causale sia quella energetico-finale. E' solo l'opportunità, la possibilità di successo a decidere la prevalenza di questo o quel modo di vedere» (23).

(21) *Ibidem*, p. 11.

(22) *Ibidem*, p. 12.

(23) *Ibidem*, p. 14.

L'applicabilità di una delle due concezioni non dipende dunque dalle caratteristiche dell'oggetto osservato ma dall'atteggiamento dell'osservatore, o meglio ancora dai caratteri che assume la *relazione* che si stabilisce tra osservatore ed oggetto osservato. Jung è molto esplicito nel riaffermare che dal punto di vista logico le due concezioni vanno tenute distinte, ognuna con i caratteri suoi propri. L'atteggiamento meccanicistico mira a riconoscere nessi causali, e pertanto individua le sostanze in gioco e ne esamina le qualità che fanno sì che una certa causa provochi un determinato effetto. L'atteggiamento energetico predilige il fine, cioè lo stato finale di equilibrio dell'energia; viene così posta in risalto la valutazione della quantità di energia presente nelle relazioni fra le sostanze, mentre queste ultime passano in secondo piano così come le loro specifiche qualità.

Abbiamo quindi due serie distinte di categorie concettuali; da un lato atteggiamento meccanicistico, nessi causali, sostanze in quanto tali, qualità; dall'altro atteggiamento energetico, fine, relazioni, quantità. Pur accennando ad una generale imparzialità nei confronti delle due concezioni, Jung predilige quella energetica, e dal punto di vista teorico è estremamente coerente con la propria impostazione.

Applicato ai fenomeni psichici, questo modello teorico porta al concetto di energia psichica che, sarà bene

(24) *Ibidem*, p. 11.

ricordarlo ancora, «non è da concepirsi come una sostanza che si muove nello spazio; essa è piuttosto un concetto-astratto dalle relazioni di moto» (24). Quindi l'energia psichica non è qualcosa presente come sostanza del fenomeno psichico ma piuttosto un concetto frutto dell'astrazione operata dall'osservatore. Tuttavia limitare il concetto di energia alla sola sfera psichica presenta alcuni problemi. Ove si consideri la psiche non solo come psiche conscia ma anche come inconscio, si propongono anche oscuri collegamenti tra le funzioni psichiche e quelle biologiche. «Delimitare il concetto di energia psichica presenta per noi certe difficoltà poiché non abbiamo alcuna possibilità di separare ciò che è psichico dal processo puramente biologico... La miglior cosa che possiamo fare è considerare il processo psichico semplicemente come un processo vitale. Così facendo ampliamo il concetto piuttosto ristretto di energia psichica in quello più vasto di energia vitale, che sussume la cosiddetta energia psichica come una sua specificazione» (25). Dal concetto di energia vitale, come astrazione di tutte le relazioni esistenti nella sostanza vivente sia a livello psichico che biologico, si passa direttamente a quello di *libido*: «Ho proposto di definire l'energia vitale ipotizzata col termine di *libido*, tenendo conto dell'impiego psicologico che ne intendiamo fare» (26). Jung aveva già chiarito i caratteri della *libido* nel *Saggio di esposizione della teoria psico-analitica* del 1913: «La *libido* con la quale noi operiamo non solo non è concreta o conosciuta, ma è addirittura una incognita, una pura ipotesi, un'immagine o un'entità convenzionale non più concepibile concretamente di quanta lo sia l'energia della fisica\* (27).

(25) *Ibidem*, p. 25.

(26) *Ibidem*.

(27) C.G. Jung, «Saggio di esposizione della teoria psicoanalitica» (1913), in *Freud e la psicoanalisi, op. cit.*, p. 147 e sgg.

Possiamo così cominciare a riconoscere i passaggi progressivi, alle volte quasi impercettibili, che hanno condotto Jung dall'iniziale concetto di affettività coniato da Bleuler a quello sempre più raffinato di *libido*. La primaria riflessione teorica di Jung prende il suo avvio dalla formulazione del concetto di complesso a tonalità affettiva, frutto dell'esperienza fatta con gli esperimenti di associazione. Questo enunciato viene organicamente introdotto nell'ambito di una teoria psicologica generale in *Psicologia della*

*dementia praecox* (28) e costituisce un elemento cardine del primo impianto teorico costruito per la comprensione della psicologia delle psicosi.

La successiva riflessione teorica di Jung procede poi verso una progettazione energetica della psiche, che non è in contraddizione con le opere precedenti, ma ne rappresenta semmai una raffinata elaborazione culturale. Sempre in *Energetica psichica* Jung opera una sottile trasposizione semantica nella direzione appena descritta; trattando del complesso a tonalità affettiva egli afferma che l'elemento centrale del complesso «è caratterizzato dal cosiddetto tono emotivo, dalla tonalità affettiva. Espressa in termini di energia, questa tonalità è una *quantità di valore*» (29). «La forza costellante del nucleo corrisponde alla sua intensità di valore e quindi alla sua energia» (30). Questa specificazione, quale riferimento esplicito al rapporto tra complessi ed energia, svela con chiarezza la stretta interdipendenza se non addirittura l'identità che i concetti di affettività ed energia, e quindi anche *libido*, avevano ormai assunto nella riflessione junghiana. D'altra parte la primitiva concezione di Bleuler già conteneva potenzialità evolutive che ne avrebbero consentito una trasformazione nella direzione seguita da Jung. Concetti quali l'autonomia dell'affettività, la sua presenza nel bambino fin dall'inizio della vita, il fatto che l'affettività sia un elemento fondante dell'accadere vitale sono tutti attributi che possiamo riconoscere alla *libido* nel senso adottato da Jung. Al fine di sottolineare questo legame molto stretto appare chiaramente significativa la già ricordata affermazione, da parte di Bleuler, che non è possibile definire cosa sia l'affettività, così come la sua dichiarazione per cui "l'affettività e le sue manifestazioni sembrano essere grandezze misurabili per quanto riguarda la loro intensità e quantità; ....ma non siamo in grado di valutare direttamente l'affettività e non ne conosciamo neppure l'origine» (31), dove si può vedere un'impostazione del problema molto simile alla modalità con la quale Jung avrebbe elaborato l'impianto teorico energetico. Abbiamo visto come l'intuizione che ispira la concezione di Bleuler si riveli strettamente imparentata con quella che avrebbe portato Jung a comporre la sua *teoria della*

(28) C.G. Jung, «Psicologia della *dementia praecox* (1907), in *Psicogenesi delle malattie mentali*, Opere, vol. 3, Torino, Boringhieri, 1971.

(29) C.G. Jung, "Energetica psichica" (1928), *op. cit.*, p. 18.

(30) *Ibidem*, p. 20.

(31) E. Bleuler, *Affektivität, Suggestibilität, Paranoia*, *op. cit.*, p. 32.

*libido*. Questa ispirazione, pur tenendo conto delle eventuali affinità tipologiche tra i due Autori, scaturisce sicuramente anche dall'interesse suscitato in loro dalle esperienze con gli psicotici, la cui assidua frequentazione poneva ad entrambi problematiche interpretative e, appunto, affettive necessariamente diverse rispetto a quelle di chi operava prevalentemente con pazienti isterici o genericamente nevrotici. La radicale compromissione delle relazioni che si verifica nel mondo psicotico, sia all'interno dell'individuo che nel suo rapporto con l'esterno, imponeva alla riflessione dello psichiatra di porsi in un'ottica in cui le forme più convenzionali del processo conoscitivo, quali il nesso di causalità e le stesse tradizionali categorie dello spazio e del tempo, abdicassero o subissero un profondo rivolgimento.

Si arriva di conseguenza ad una concezione nella quale il movimento e la trasformazione finiscono per essere, paradossalmente, gli unici punti fermi; un'ottica che consenta, grazie alla valutazione della quantità di energia che si manifesta nelle relazioni, di poter recuperare un senso ed un fine, non aprioristici, ma che si individuano proprio nel loro compiersi. Si definisce così un campo di comprensione che rinuncia ad ogni tentativo di specificare questa energia (per esempio in senso sessuale), anzi addirittura ne riconosce la natura ipotetica, utile però a recuperare un rapporto con le «relazioni». Naturalmente le due concezioni mostrano anche significative differenze. Mi sembra fondamentale sottolineare come Jung abbia decisamente declinato ogni tentativo di definire la natura della *libido*, non per impotenza o non solo per questo, ma essenzialmente perché consapevole dell'implicita contraddittorietà di una simile operazione. In questo si distacca da ogni residuo di naturalismo ancora presente nella trattazione di Bleuler per privilegiare un atteggiamento che, se da un lato lo porta verso astrazioni teoriche prescindendo da ogni diretto riferimento empirico, dall'altro, come prioritario nel suo pensiero, propone appunto il concetto di *relazione*. Così nel campo della psicologia analitica abbiamo per esempio le relazioni tra il complesso dell'Io dotato di carica energetica a tonalità affettiva e gli altri complessi

costellati, più o meno carichi della loro potenzialità energetica o, per esprimersi con il linguaggio junghiano del 1912, tutti dotati della loro peculiare *libido* e della loro possibile trasformazione. Allo stesso modo Jung rivolge una particolare attenzione alla relazione intesa come rapporto tra analista e paziente, relazione che necessita di una peculiare sensibilità nei confronti dei contenuti consci ed inconsci dell'analista, i quali interferiscono primariamente con gli equivalenti contenuti del paziente nell'ambito della relazione stessa. Da quanto appena affermato si evidenzia come ciò che oggi chiamiamo «controtransfert» era concettualmente presente, pur se non specificamente definito, nelle enunciazioni teoriche di queste prime opere, e già appariva come il luogo ed il tempo privilegiati ove si manifestano le trasformazioni.

Non può essere formulata, e nemmeno pensata, alcuna trasformazione senza una dimensione temporale che ne segni il divenire. La distanza che corre tra la primitiva concezione dell'affettività di Bleuler e l'atteggiamento energetico di Jung consiste proprio, in ultima analisi, nell'introduzione di una concezione di temporalità, dalla quale l'energia non può prescindere. Ma a quale tempo, o meglio a quale figura del tempo, Jung fa implicito riferimento? Con questa domanda ci si prospetta una problematica di pertinenza più specificamente filosofica che prescinde dalla natura del presente lavoro. Possiamo però fare il tentativo (che necessariamente potrà realizzarsi solo in modo parziale) di cogliere gli aspetti che mantengono una più stretta correlazione con il tema che stiamo trattando. Cercherò quindi di ripercorrere l'evoluzione di un pensiero che, dalle sue origini fortemente caratterizzate in senso fenomenologico e psicopatologico, si trasforma nel segno della complessità, aperto alla possibilità di un accadere e come tale mai determinato o concluso in un modello definitivo. Dunque quale (o quali) figure del tempo sottendono la teoria della *libido*? E innanzitutto perché figure? «Le figure del tempo non sono altro che espressioni qualitative della temporalità stessa» (32). Gli eventi che si succedono colorano il tempo con la loro qualità. Secondo questa

(32) Per un approfondimento cfr. S. Natoli, «Telos, skopos, eskaton. Tre figure della storicità», // *Centaurio* 5, 1982, p. 6.

(33) *Ibidem*.

ottica il tempo assume per noi le qualità degli eventi che si succedono: «il tempo è riempito dall'evento» (33). Questa modalità di esperire il tempo secondo le figure, parallela e complementare ad altre formalizzazioni quali la percezione e le strutture del tempo, è caratterizzata dal suo configurarsi secondo le qualità proprie della successione degli eventi. Ove tale successione sia caratterizzata secondo il raggiungimento di un fine, la temporalità assume tradizionalmente, nella cultura occidentale, le figure del *telos*, dello *skopos*, de*Weskaton*. Tre termini greci che significano genericamente: il fine, lo scopo, la fine, ma che attraverso reciproci slittamenti semantici configurano diverse forme di intendere un fine, e quindi un significato finale del divenire temporale. Ognuna delle tre figure esprime comunque un proprio concetto di «fine», che sarà necessario ricordare brevemente. «La nozione di *telos* nella sua costituzione fondamentale, si dispone tra ciclicità e finalità» (34). Il tempo configurato dal *telos* è un tempo ciclico, che non conduce ad uno scopo definitivo ma nel quale ogni raggiungimento del fine implica la continuità secondo, appunto, una configurazione ciclica che porta a ripercorrere ciò che è già stato. «La temporalità del *telos* significa allora regolarità del ciclo: nulla può accadere che, in un certo senso, non sia già avvenuto e, d'altra parte, nulla avviene se non *conformandosi* al già accaduto» (35). Il luogo paradigmatico di questo tipo di divenire temporale e il mondo della natura, i cicli della vita, delle stagioni, delle stelle. Adeguarsi a questo concetto di temporalità significa porsi in un atteggiamento contemplativo di fronte allo svelarsi del mondo, che segue cicli regolari ed in un certo senso autonomi.

(34) *Ibidem*, p. 12.

(35) *Ibidem*, p. 18.

Di altra natura è lo *skopos*. Lo *skopos* è il fine individuato, cercato, scelto e perseguito con una decisione. «A differenza del *telos*, che è un già dato, lo *skopos* è un qualcosa di semplicemente voluto» (36). Il concetto di tempo che sottende allo *skopos* è il *kairos*, ossia il tempo opportuno, il tempo giusto. È il tempo adatto al raggiungimento dello scopo. Quindi un tempo finito, umano, che non implica concetti quale infinito o ciclicità. Infine *Weskaton* configura il tempo divino, in quanto la fine

(36) *Ibidem*, p. 22.

di un'epoca è anche il fine di quell'epoca: il compimento epocale dara inizio ad un nuovo tempo, che nella concezione ebraico-cristiana è il tempo della salvezza. *L'eskaton* è il limite ultimo, estremo, dopodiché non ci sarà un ritorno ciclico a quello che è già stato, ritorno a cui allude il *teios*, ma sarà invece «la manifestazione totale del senso del mondo e della storia» (37), che inaugurerà un tempo nuovo.

(37) *Ibidem*, p. 29.

*L'eskaton* è tempo divino in quanto implica un'entità esterna al tempo umano che ne stabilisca la fine nel senso del disvelamento, una figura divina che garantisca la progressione degli eventi, e del tempo, verso il compimento finale. *L'eskaton* assume tipicamente le caratteristiche di un tempo dell'attesa, del futuro assoluto, della rinascita, della trasformazione che si fa progressivamente cosciente.

Dopo aver delineato brevemente (ed in modo necessariamente incompleto) queste tre figure che declinano il tempo secondo la finalità, torniamo a Jung per osservare come, avendo proposto una concezione energetica della psiche, egli abbia introdotto nell'osservazione psicologica una dimensione temporale, che non è però quella propria della psicologia, ma che è piuttosto di natura più propriamente filosofico-religiosa. In psicologia il tempo è studiato da un lato come un aspetto direzionale dell'esperienza, dall'altro come la coscienza e la valutazione della durata. C'è inoltre la determinazione del tempo nelle condizioni sperimentali della psicologia di laboratorio, nelle quali viene misurato il «tempo di reazione», ed è noto come Jung abbia certamente utilizzato simili categorie temporali all'inizio della sua attività scientifica. Ma quando comincia a sviluppare la teoria della *libido*, egli aderisce implicitamente ad una concezione del tempo che si configura secondo modalità proprie al pensiero filosofico e, più in generale, alla cultura dell'occidente. Egli non fa esplicito riferimento a questo aspetto della concezione energetica, anzi si rivolge alla termodinamica per trovare quei principi da applicare alle trasformazioni dell'energia psichica. Così il fine a cui mira il succedersi degli eventi psichici è perseguito attraverso il passaggio da stati improbabili a stati probabili. Gli stati improbabili sono

(38) C.G. Jung, «Energetica psichica» (1928), *op. cit.*, p. 34.

(39) *Ibidem*, p. 34.

(40) S. Natoli, «Telos, skopos, eskaton. Tre figure della sincronicità», *op. cit.*, 35.

quelli in cui viene attivata una grande quantità di energia, come nel caso di forti contrasti vitali che creano condizioni di forte instabilità: «Quanto più grande è la tensione dei contrari, tanto maggiore è l'energia che ne deriva; quanto più è grande l'energia, tanto più intensa è la forza costellante e attrattiva» (38). Il passaggio allo stato probabile corrisponde alla risoluzione di tali contrasti, sia verso una maggiore integrazione della coscienza sia verso una frattura patologica: «...contrasti asperissimi si lasciano alle spalle, quando siano stati superati, una sicurezza ed una quiete, oppure una situazione di scissione, che diventa ben difficile turbare o, nel secondo caso, risanare» (39).

Il riferimento alla termodinamica, al principio di conservazione dell'energia e all'entropia fa passare in secondo piano la modalità secondo la quale // *tempo* si configura in questa visione junghiana, modalità che va ricercata nelle tre figure alle quali abbiamo fatto prima riferimento. Ciò non deve meravigliare, anzi «vale la pena notare come la dimensione figurale del tempo sia quella meno controllabile, e di fatto meno controllata, dalla percezione dei singoli. Ciò non toglie che essa sia fortemente attiva: sotto certi aspetti, si può dire che la sua attività è inversamente proporzionale alla coscienza che i singoli individui hanno di essa... la figura del tempo, in quanto configurazione del sentimento dell'epoca, costituisce lo strato profondo, e il riferimento ultimo di ogni individualità (40).

Vorrei infine suggerire di considerare il modello teorico junghiano come fondamentalmente ispirato da una concezione escatologica del tempo. Questo modo di concepire la temporalità non va inteso in senso prettamente religioso o fideistico, ma più generalmente come una dimensione psicologica che segna in modo significativo la nostra cultura ed il sentimento della nostra epoca. Infatti Jung, in veste di psicologo, nella sua riflessione più matura inerente ai modelli teorici sull'essenza della psiche, distoglie l'interesse dagli aspetti propriamente empirici dell'osservazione psicologica. Quindi le categorie più usuali per concepire il tempo, quali le *modalità percettive*

del divenire temporale, vengono trascurate. In questa fase la speculazione teorica che cerca di comprendere e descrivere l'essenza della psiche fa fatalmente riferimento, nella sua argomentazione, ad una visione figurale del tempo, visione accessibile solo a colui al quale l'esperienza della vita abbia concesso, spesso in maniera obbligata, la possibilità di una presa di coscienza continua. La conoscenza che noi abbiamo delle esperienze personali di Jung - così come vengono raccontate nell'auto-biografia - ci autorizza a leggere sotto le sue memorie, sogni e riflessioni un filo conduttore che è quello che ha permesso le embriate successioni teoriche degli studi scientifici, fino alla concezione dell'*unus mundus* del *Mysterium Coniunctionis*: «Lo sfondo del nostro mondo empirico... sembra essere addirittura un *unus mundus*... fondato sull'identità dello psichico e del fisico» (41). Questo filo conduttore è possibile perché sorretto fin dalla prima ora da un'inconsapevole figura del tempo corrispondente all'*eskaton*. A mio parere, nel caso di Jung, la coscientizzazione progressiva, che comporta il colludere delle esperienze personali e familiari con questa figura del tempo, ha realizzato, secondo le sue proprie caratteristiche, quella che egli stesso chiama: processo di individuazione. In questa ottica è quindi del tutto naturale che l'immaginario religioso-ermetico abbia tanta parte nella sua trattazione, poiché in quell'immaginario si ritrova la più pregnante visione escatologica del tempo, collegata al mito della trasformazione, che l'Occidente sia stato in grado di produrre come visione escatologica individuale e collettiva.

Questo stile di sentire il tempo, benché profondamente interiorizzato, appare evidente in tutta l'opera di Jung. L'atteggiamento energetico, che predilige dichiaratamente l'«astrazione», gli permette di ridurre al minimo l'attenzione per le usuali categorie temporali. Quando Jung si pone dinanzi alle immagini provenienti dal materiale onirico, dai contenuti del delirio o dalla letteratura mitologica e religiosa, questo stesso atteggiamento gli offre l'opportunità di trovare nelle figure dell' *eskaton* un punto focale di lettura ove contenere contemporaneamente esperienze psichiche che assumono significato dal pre-

(41) C.G. Jung, *Mysterium Coniunctionis, Collected Works*, vol. 14, Princeton, Princeton University Press, 1970, p. 538.

sente fino al limite estremo dell'atemporale passato e futuro.

(42) C.G. Jung, Risposta a Giobbe», in *Psicologia e Religione, Opere*, vol. 11. Torino, Boringhieri, 1979, p. 380.

(43) *Ibidem*.

Jung in consonanza con la sua visione del mondo così si esprime commentando la nascita di colui che vede come la figura-Archetipo centrale della storia: «Per quanto nel caso della nascita di Cristo ci si trovi di fronte ad un avvenimento storico ed unico, si tratta tuttavia di un avvenimento già presente nell'eternità. Il profano si rappresenta sempre difficilmente l'identità di un avvenimento non temporale ed eterno con un fatto storico ed unico. Egli deve abituarsi al pensiero che il 'tempo' è un concetto relativo che dovrebbe venire completato dalla nozione di una contemporanea' esistenza nel *bardo* o nel *pleroma* di tutti gli avvenimenti storici precedenti (42). E' così che la figura di Cristo, coniugata con la concezione escatologica del tempo che gli è propria, diventa per Jung metafora della coscientizzazione progressiva, che trova il perno individuante nell'asse Io-Se di ogni uomo. «Quanto si presenta nel *pleroma* come un 'processo' eterno, appare nel tempo come una sequenza aperiodica» (43). Questa espressione, come tante altre che potrei citare, manifesta con ancora più chiarezza la visione energetica e finalistica di Jung. L'atteggiamento psicologico unito al sentimento escatologico, anche se si copre di immagini religiose tipiche della sua intrinseca modalità di figurare il tempo, non è dissimile da altre modalità che, pur ricorrendo ad altre immagini di natura non religiosa, esprimono la stessa tensione. Le grandi utopie sociali della storia occidentale, delle rivoluzioni e delle reazioni politiche si innestano sulla concezione escatologica del tempo ed hanno sempre guidato tutti i movimenti di libertà. Questa concezione che è sostenuta dalla figura del tempo esperito finalisticamente, come ho già ricordato, «è la meno controllabile e di fatto la meno controllata dalla percezione dei singoli» e la sua attività, come un basso continuo, accompagna ogni manifestazione culturale umana.

In conclusione, partendo dalla concezione psicopatologica di Bleuler e dall'uso successivo raffinato ed evocativo delle metafore elaborato da Jung, ho tentato di delineare

sul binario dell'affettività e del tempo un paradigma fondamentale, in base al quale viene giustificata e compresa la coniugazione dei concetti nodali della psicologia analitica.

La narrazione di questo paradigma non può prescindere dal punto nel quale si colloca l'osservatore. La scelta di questo punto, non sempre del tutto consapevole, coincide con la scelta di una delle "figure del tempo» che in trasparenza illumina tutta la narrazione all'interno della quale si trova lo stesso osservatore. Mi sembra di poter affermare che i concetti della psicologia analitica come quelli di individuazione, compensazione, enantiodromia, polarità degli opposti, asse Io-Se siano delle metafore evocative che permettono l'esplicitazione di questo paradigma. Contemporaneamente esse esprimono il fascino di un pensiero che finisce con il superare i modelli oggi alla moda.

Certo occorre ripercorrere l'opera omnia di Jung per inquadrare i riferimenti e gli sviluppi delle tesi euristiche proposte; tuttavia la sua prospettiva teorica risulta decisamente provocatoria.

La provocazione consiste nel riproporre una figura del tempo, quale quella dell'*eskaton*, che fa da sfondo ed inquadra i limiti umani, la loro trasformazione ed il loro oltrepassamento più o meno possibile. Questa riproposta di una fine e di un fine ultimi, riconosciuti da Jung come insiti nella struttura archetipica della psiche, e quindi anche negli elementi psicoidi della materia, tenta, attraverso le strutture di una metodologia prospettica dal relativo al totale, la sintesi estrema o fatale tra rigore dimostrativo ed analogia evocante.