

Complessità della organizzazione psichica e metapsicologie

Marcello Pignatelli, Roma

Parlare di complessità vuoi dire rinunciare a qualsiasi tentativo di definizione, per assumere invece un approccio descrittivo, che si trova subito in difficoltà se deve trattare l'organizzazione psichica: questo perché lo stesso termine di «organizzazione» sembra introdurre un'aporia rispetto all'altro di «complessità», in quanto rimanda a categorie di pensiero, che prevedono il reperimento di linee costanti e coerenti nella sistemazione della materia. Caratteristica della complessità è invece la tendenza mutante, indotta dal moltiplicarsi dei fattori e delle interferenze, che le conferisce una modalità processuale e una condizione di valore da promuovere piuttosto che di problema da rimuovere: non consente di essere semplificato senza il rischio di perdere la sua natura.

Se poi ci riferiamo alla sostanza psichica verifichiamo che lo strumento con il quale si osserva e si giudica la psiche è la psiche stessa: cosicché l'oggetto e il soggetto della conoscenza vengono a coincidere. In altre parole succede che la complessità viene ad essere non una caratteristica dell'oggetto ma un'attitudine del soggetto e della sua strumentazione conoscitiva.

Se ci confrontiamo d'altronde con le neuroscienze che guardano con sospetto alla psicoanalisi e credono di muoversi su linee epistemologiche obiettive, ci accorgiamo come si possa arrivare a conclusioni analoghe nell'indagine sull'intreccio corpo-mente-psiche: sorprende tuttora

che la ricerca porti a verità condivise, anche se si muove in campi distinti e con metodologie specifiche. Questo avviene però soltanto se si riesce quanto possibile ad affrancarsi dai pregiudizi, a pensare «verso» e non «contro», a eludere l'inganno di ideologie prepotenti. Nel merito diceva in un recente convegno Alberto Oliverio, attento alla ricerca psicobiologica: «le neuroscienze rimandano a una biologia del possibile, piuttosto che a una biologia della norma. La mente e il suo mondo ci appaiono così più prossimi a quell'ambito dei valori e dei significati che sembravano non appartenere agli studi sul cervello».

Questa felice congiunzione tra biologia e psicologia analitica, oltre che ribadire la caduta di antichi e inutili steccati, tacita le preoccupazioni di quanti, me compreso, hanno cercato una conferma «scientifica» alle osservazioni e alle intuizioni, che per loro statuto indagano sui fenomeni e sui comportamenti piuttosto che sulle premesse organiche.

Tuttavia la riflessione sui meccanismi di funzionamento dell'attività psichica consente di ipotizzare una disposizione della materia nervosa e neuro-chimica, che corrisponde in modo suggestivo ai dati acquisiti di recente.

L'interdipendenza tra corpo-mente-psiche rimane un fatto inoppugnabile, che ormai sembra voler rinunciare a stabilire una gerarchia di competenze e una priorità dell'origine. Su questo punto, cioè sulla possibilità di accertare le cause prime e i fini ultimi, è doveroso introdurre un sano scetticismo. Il ponte gettato tra corpo e anima, tra substrato fisico e vitalità psichica appare ai nostri occhi invalicabile perché non riusciamo a stabilirne l'essenza e la percorribilità, a comprendere da chi sia stato inventato e perché. Diversamente, se approdiamo ai dettati della fede, che impone l'adesione per evidenza a un vero assoluto e pertanto prescinde dalla dimostrazione della logica, rimane inevasa quell'urgenza di conoscere, dove la futuribilità della ricerca esaudisce la tendenza del carattere umano, ma non sembra concedere la speranza di raggiungere certezze, perché insegue il ciclo di un eterno ritorno, della morte per una rinascita o, se si preferisce, di una sconvolgente entropia.

Tale dilemma riguarda qualunque tipo di fede, quello della scienza fondato sulla presunzione positivista,

come quello derivato dalla rivelazione, dagli empiti mistici. D'altronde non sembra che i tempi degli assolutismi radicali siano tramontati, anche se da una parte e dall'altra assistiamo a clamorosi ripensamenti. La violenza della tecnologia e i fondamentalismi religiosi, l'appiattimento sui mass-media e l'esaltazione fanatica di una verità unica attraversano il nostro quotidiano.

È interessante ascoltare a questo proposito il discorso di C. G. Jung nelle pagine storicamente decisive, quelle del suo testo *Simboli della trasformazione* (1). L'ambiguità adottata da Jung come forma di pensiero e modalità espressiva gli permette di spostarsi lungo una visione del mondo antropologica, dal personale al collettivo, dall'inconscio primario al primato della coscienza. Con tale metodo, sicuramente non rigoroso, ma ricco di intuizioni, egli tenta proprio un confronto tra la premessa istintuale e l'evoluzione della cultura.

Prende le mosse da lontano dai miti e dai riti più antichi e universali, dal momento dell'adorazione del dio-sole, che riunisce in sé bene e male, luce e tenebra, rigogliosità della natura e distruttività del calore bruciante come del gelo notturno, immersione al tramonto nel mare della grande madre e rinascita all'alba per fecondare la terra materna. Poi, riassumendolo per sommi capi, si sofferma sull'era cristiana per offrirne un'interpretazione socio-psicologica:

«a noi piace immaginare che la nostra primitività sia scomparsa da gran tempo... a questo riguardo il disinganno è stato crudele. Il male ha sommerso la nostra civiltà come mai in passato. Questo orribile spettacolo ci consente di capire di fronte a cosa si trovò il Cristianesimo e ciò che si sforzò di trasformare... ma la sola fede non è più un ideale etico, giacché essa significa una trasformazione inconscia della libido... il mito religioso tuttavia è una delle maggiori e più considerevoli acquisizioni dell'uomo... il simbolo, considerato dal punto di vista del realismo, non è una verità esterna, ma è psicologicamente vero, giacché era ed è il ponte che conduce alle più grandi conquiste dell'umanità... la verità psicologica non esclude affatto una verità metafisica, ma la psicologia, in quanto scienza, deve astenersi da ogni asserzione di ordine metafisico».

(1) C. G. Jung (1911/1952), *Simboli della trasformazione*, Opere, Voi. 5, Torino, Boringhieri, 1970. Si veda anche C. G. Jung, *Realtà dell'anima*, Torino, Boringhieri, 1970.

Il concetto di libido, come per Freud, affonda sì le sue radici nell'istinto e in particolare nella vis sessuale, ma si trasforma in qualcosa di più ampio: l'*élan vital*, lo spirito vitale supera le angustie iniziali e caratterizza l'essere umano, assumendo intenzioni finalistiche, che hanno portato Jung a parlare di «istinto di individuazione», coniugando l'infimo con il sublime, tutti e due indispensabili e strutturali. La matrice biologica si differenzia e si evolve, nell'individuo come nel collettivo, fino ad esprimersi in forme che trascendono il riduzionismo originario.

Le frasi junghiane sono precise quando dice che «non possediamo una fisica dell'anima, ne siamo in grado di osservarla e giudicarla da un punto archimedeo a noi esteriore; non sappiamo perciò nulla di obiettivo sul suo conto, dato che tutto quello che sappiamo dell'anima è l'anima stessa; pure essa è l'unica nostra esperienza di vita e di esistenza».

Mi sono introdotto pesantemente e provocatoriamente in tali formule per dare un primo accenno dell'ineludibile tendenza umana di proporre ipotesi metapsicologiche:

così posso riprendere a raccontare i percorsi articolati attraverso i quali Jung indaga la complessità dei meccanismi psichici.

Sempre nel momento cruciale del suo distanziamento da Freud, Egli definisce le due forme del pensare: così facendo sembra dirimere in termini chiari il funzionamento della psiche e propone una configurazione bipolare attraverso un'autoregolazione, che si svolge nel moto dell'enantiodromia. Già prima d'altronde, nel 1907, parlando della psicologia della demenza precoce e siglando l'espressione, poi divenuta corrente, di «complesso a tonalità affettiva», cominciava a tessere l'intreccio tra le molteplici componenti psichiche, che si aggregano e si scompongono in uno scambio fluttuante tra istinto, emozione, immagine, parola, memoria e progetto.

A proposito delle due forme del pensare, l'accento cade soprattutto sul ruolo del pensiero indiretto, fantastico, irrazionale, non indirizzato, sconvolgendo così quel primato della Ragione che, dall'Illuminismo e dalla Rivoluzione Francese fino alle pretese di conquista dell'Io freudiano, destinato al dominio di tutto il territorio dell'inconscio,

trionfava incontrastato nonostante le angosce epiche del Romanticismo.

Sappiamo bene che Jung arrivò alle sue considerazioni, inserendosi in un filone culturale, che aveva come punti di riferimento Schopenhauer e Nietzsche e che correva parallelo a Husserl, Heidegger, Pauli, Einstein, Jaspers. Ma egli si soffermò a indagare l'universo psichico, composto, in analogia ad una prospettiva astrale, di sistemi ruotanti intorno a nuclei centrali, di cui il più rappresentativo e ordinante è costituito dal complesso dell'Io.

Tale ordine non è però solo affidato alle capacità critiche della coscienza e alle sue attitudini discriminative nell'interesse dell'adattamento e dell'autoconservazione, ma si svolge in un gioco tra coscienza e inconscio, tra destino e libero arbitrio, tra corpo e anima, tra premessa genetica e interventi ambientali. Qualificante in questa visione del mondo è l'introduzione del concetto di «inconscio collettivo» e per esso di archetipo, forza catalizzante di attrazione e di aggregazione insita nella natura umana, così come quella che orienta le forme dei cristalli, «alveo nel quale, da tempo immemorabile, fluisce il fiume della vita psichica».

L'archetipo, questo oggetto strano, sospetto per le sue ascendenze platoniche e difficile da collocarsi nelle moderne acquisizioni scientifiche, enfatizzato invece dagli epigoni, tra cui J. Hillman che l'ha inserito nel termine tecnico di «psicologia archetipica», merita oggi una diversa attenzione scevra da pregiudizi. Proprio recentemente se ne parlava a proposito di un discorso che, per essere di moda, non è tuttavia meno degno di considerazione. Mi pare utile ritornarci proprio quando tentiamo di reperire le connessioni tra scienza e psicoanalisi: mi riferisco alle ultime acquisizioni della Teoria del Caos e della Geometria Frattale (B. Mandelbrot 1982), che propone «l'investigazione delle dinamiche complesse e caotiche dei sistemi non-lineari... il cambiamento temporale progressivo del modello in relazione all'attività del sistema... [raggiunge] punti di rottura e nuove composizioni... il caos mostra un suo ordine interno (attrattori, insiemi, costanti, ecc....)» (2).

Alla fine J. R. Eenwyk, in un articolo sul *Journal of*

(2) E. Liotta (1993), «Caos, frattali e gioco della sabbia: mente/corpo e geometria dell'individuazione», *Rivista di psicologia analitica*, 47, pp. 45-58.

Analytical Psychology (3) ipotizza rapporti tra complessi psichici e attrattori frattali fino a dire che attrattori frattali e archetipi potrebbero non essere semplicemente analoghi l'un l'altro, bensì sinonimi.

Attraversando queste ardite estrapolazioni ci accorgiamo che anche Jung, sempre deciso a rifiutare ogni assertività, a mantenere aperto e quindi opinabile il suo metodo, non può esimersi dall'indicare un indirizzo metapsicologico, dove appare comunque chiaro il primato dello spirito. Dalle formulazioni di base sull'essenza della psiche, con le quali la ripartizione tra coscienza, inconscio personale e inconscio collettivo sembra estendere le due topiche freudiane, cioè conscio, preconscious, inconscio e poi lo, Es e Super-io, dalle premesse classificatorie e adatte per una lettura scolastica, arriviamo a proposte di ampio respiro dove la vita dell'uomo nasce dal Sé e al Sé ritorna, muove dagli archetipi e attraverso l'individuazione raggiunge il tutto da cui proviene.

È innegabile che il quadro di riferimento è di tipo religioso, anche se non confessionale e ancorato all'osservazione dei fenomeni: l'*imago Dei* non è secondo Jung frutto di una proiezione giustificativa, ma un dato da sempre osservabile come scintilla suprema e impronta specifica dell'anima umana. Con la potenza di tale immagine l'uomo deve fare i conti, non importa a chi egli ne attribuisca la fonte e la destinazione.

Da tale preesistenza proviene il complesso di colpa, in quanto l'essere umano, gravato dal corpo e dalla sua deperibilità, inserito com'è nel tempo e nello spazio, si sente inadeguato a perseguire il dettato originario: e tuttavia è continuamente sospinto a comprendere, a migliorare, a inseguire il suo miraggio, mentre poi il principio della conservazione della specie lo obbliga alle esigenze dell'etica.

Su questo poggia l'enfasi posta dal maestro zurighese sul mito dell'eroe, necessitato a superare tutte le prove per soddisfare la richiesta del Dio e per meritare il ricongiungimento con Lui, mediante la redenzione dalla colpa: siamo quindi in una chiara accezione escatologica. Jung attinge a piene mani dalla mitologia a partire da quella indiana e dai suggestivi racconti di Frobenius sulle credenze degli

(3) J. R. van Eenwyck (1991), «Archetypes: the Strange Attractors of the Psyche», *Journal of Analytical Psychology*, 36, 1, pp. 1-25.

aborigeni, dove si insiste sulla traversata marittima notturna degli dèi, la discesa agli inferi, alludendo alla rinascita dopo che il dio solare è stato inghiottito dal mare, cioè dal grande inconscio materno. Le esercitazioni erudite, che noi chiamiamo amplificazioni, sugli ètimi e sulle analogie filosofiche di parole sanscrite e aramaiche, indoeuropee, delle quali abbonda il testo sopra citato *Simboli della trasformazione*, approdano ad una rivisitazione dei miti egizi e greci, del Vecchio Testamento per giungere fino a Cristo e sancire il senso della morte come via di accesso all'immortalità e del materno come tramite verso di essa: Maria e Maya generano Gesù e Buddha.

Tuttavia le tante divagazioni junghiane, che spaziano dal mondo antico, passano poi attraverso l'alchimia, assunta come metafora centrale, e arrivano a Freud per superarlo, non intendono dimostrare alcunché, all'infuori del rinvenimento e della persistenza di attitudini, di modi di pensare e di comportarsi rivolti a percepire un possibile vero, che sta a monte della storia dell'uomo, invece che a valle di successive interpretazioni o proiezioni, sostenute dalla paura, come vorrebbe Freud.

Il richiamo forte, che Jung ci rivolge per uscire dalla crisi di civiltà, dal drammatico disagio esistenziale è di tornare a pensare per simboli, che soli consentono una forza trasformativa alla libido: la perdita della capacità di simbolizzazione coincide con la follia.

L'uomo si sforza di raggiungere una verità obiettiva, ma questo vale soltanto nell'ambito empirico e nelle categorie della tecnica: quando egli cerca di toccare l'unità dell'essere, gli si oppone una tendenza, se possibile ancora più forte, volta a creare di nuovo la molteplicità, di modo che anche nelle religioni, che passavano per rigorosamente monoteistiche, come ad esempio il Cristianesimo, la versione politeistica si è dimostrata insopprimibile. L'intensità del suo anelito è pericolosa: a lui sembra di elevarsi al divino, distaccandosi da terra, ma in tal modo trova la catastrofe e rigetta la sua umanità.

Jung ci da dei consigli pratici per confrontarci con la complessità e per orientarci: uno di questi è l'uso dell'immaginazione attiva, che vuoi dire mantenere un dialogo costante con la fantasia e con le immagini, lasciandole

emergere spontaneamente dal profondo senza opporre resistenza, ma ascoltando il loro messaggio e parlando con loro per trasferirle adeguatamente nel contesto reale secondo il linguaggio di ciascuno e la realtà storica.

Qui sembra ci sia concesso di allentare la tensione, di comporre la lacerazione insita nella conflittualità della nostra struttura polivalente, sottraendoci nel contempo ai rischi di un manicheismo assolutista: possiamo così adottare una semplicità di atteggiamento, che, sostenuta dall'osservanza del valore etico prescelto, rinunci all'orgoglio irresponsabile dell'onnipotenza e sottoscriva il suggerimento di Dante, quando ammonisce «siate contenti umana gente al quia».

A noi basti continuare a cercare senza angoscia, nel piacere di esplicare la nostra natura, costruendo quella cultura personale e collettiva che da essa derivi nel modo più autentico, sollevati dall'attesa ancestrale del Giudizio punitivo e fiduciosi nell'onestà dei nostri intenti. Questa riflessione sembra ridurre la ricerca di Senso in un pragmatismo possibilista, ma anche tale modo può consentirci di recuperare la pregnanza dei valori e degli ideali.

Prima di concludere restituendo a Jung la parola, mi piace citare Goethe, da lui esplicitamente ammirato, proprio quando dichiara una tesi del tutto contrapposta all'ipotesi spiritualistica. Uso le parole di U. Galimberti, filosofo e psicoanalista di appartenenza junghiana, che riferisce in un recente articolo (4) le argomentazioni del sommo poeta tedesco: «Natura! Da essa siamo circondati e avvinti, ne ci è dato uscirne e penetrarvi più a fondo... Viviamo nel suo seno e le siamo estranei. Parla incessantemente con noi e non ci rivela il suo segreto... Sembra che abbia puntato tutto sull'individualità eppure niente le importa degli individui. Costruisce sempre e sempre distrugge e la sua officina è inaccessibile. In essa è eterna vita, divenire e moto eppure non progredisce... La vita è la sua invenzione più bella e la morte il suo artificio per avere molta vita. Essa avvolge l'uomo e lo sprona eternamente verso la luce. Non conosce ne passato, ne futuro. Il presente è la sua eternità». Commenta Galimberti: «come il Dionisiaco di Nietzsche, così la Natura di Goethe ospitano l'individuo come il perituro, la

(4) U. Galimberti, «Cultura», *La Repubblica*, 30 marzo 1997.

cui morte è solo l'anello necessario alla catena della vita».

Jung invece, nonostante tutto, ci offre altri appigli, quando insiste sul processo di individuazione e si sposta lungo l'asse Io-Sé: ciò vuoi dire allontanarsi dalla situazione in cui il punto di riferimento sia all'interno di se stessi, nelle angustie dell'egocentrismo e del narcisismo, vuoi dire lasciare l'ottica antropocentrica per rivolgersi attraverso la funzione trascendente ad una dimensione transpersonale, che immette nel corso della vita universale, relativizzando ed esaltando insieme la piccolezza estrema della nostra storia personale. Tutto si svolge comunque in una direzione entelechiale, sospinta dal vento dello spirito.

Mediando gli apporti della meditazione Zen, alla quale Jung ha rivolto rispettosa attenzione, possiamo parlare della vacuità della certezza: lì si dice che il nulla è il serbatoio della creatività di Dio, che il nulla è di casa nell'essere.