

JUNG E LA MODERNITÀ

Augusto Romano

PREMESSA

La metapsicologia junghiana è fondata sull'idea di totalità. L'uomo (l'Io coscienza) può dirsi realizzato – ha raggiunto il suo *telos*, ha conseguito il senso della sua vita – quando si sente partecipe di una totalità che trascende i limiti dell'Io.

Bisogna però intendersi, perché totalità è parola equivoca e polivalente.

Un modo di intendere la totalità è, per esempio, quello di considerarla come sinonimo di unità originaria e indivisa. Da questo punto di vista, realizzare la totalità significherebbe tornare all'Uno (dissolversi come soggetto).

L'esempio tipico di questa aspirazione si ha nel pensiero gnostico. Se il mondo è esilio, tornare all'Uno significa tornare a una condizione di pace, caratterizzata da assenza di conflitti e di tensioni, dunque a una condizione paradisiaca anteriore alla cacciata dal Paradiso terrestre.

Certamente questa è una aspirazione che tutti ci accomuna – soprattutto in certi momenti particolarmente faticosi della nostra vita (la coscienza pesa!) – e trova espressione, per esempio, nelle innumerevoli utopie a contenuto politico e sociale (da Platone a Sant'Agostino, a Campanella, a Tommaso Moro, a Fourier, a Marx [la società senza classi]).

Non è però a questo che pensa Jung quando parla di totalità.

Per chiarire il concetto, possiamo partire dalla constatazione che, per Jung un sinonimo di totalità è il termine *Sé*.

Del *Sé* egli dà due accezioni:

- a) l'insieme degli elementi consci e inconsci che costituiscono la psiche;
- b) il principio organizzatore dei processi psichici secondo il modello della coesistenza.

Ne consegue che la totalità è contemporaneamente:

- a) un concetto descrittivo;
- b) un concetto teleologico. Jung postula che la psiche abbia uno scopo immanente, e che questo scopo consiste nella legittima coesistenza di tutte le istanze psichiche. "Legittima" significa qui che tutte le istanze psichiche vengono riconosciute e rispettate.

Naturalmente, quest'ultima idea scandalizza l'Io. È pur vero che, se riflettiamo su noi stessi, siamo costretti ad ammettere che viviamo in un mondo inte-

riore fatto di opposizioni che tendono a escludersi vicendevolmente: bello/brutto, giusto/ingiusto, vero/falso, luce/oscurità, e così via. Questa verità è attestata persino dai vocabolari, nei quali raramente troverete un aggettivo che non abbia un suo contrario. Al tempo stesso però è anche vero che, messa di fronte agli opposti, la coscienza è portata a identificarsi con uno dei termini della coppia, per lo più con quello che sembra meglio garantire il nostro adattamento sociale e offrire a noi e agli altri una immagine coerente di noi stessi. In questo modo viene però amputata una parte fondamentale della nostra realtà. Tutti abbiamo esperienza di come sia difficile sopportare la contraddizione; perciò tutti tendiamo a preferire un mondo che ci appaia ordinato, unitario, monistico, cioè retto da un solo principio, e per ciò stesso più sicuro e stabile.

L'esigenza espressa da Jung è un'esigenza che possiamo chiamare democratica. Essa è commentata efficacemente in un suo saggio poco conosciuto, che si intitola *La lotta con l'Ombra*¹. In quel saggio, spiritosamente Jung mette in evidenza che la democrazia rappresenta "uno stato cronico di belligeranza civile", in cui si litiga, ci si odia e ci si scontra, ma sempre nei limiti posti dalla Costituzione: essa è dunque la cornice più efficace per la elaborazione pubblica dei conflitti. In qualche modo – scrive Jung – la democrazia ci permette di "guarire dall'illusione patologica che dovremmo andare sempre d'amore e d'accordo fra di noi". Questa osservazione è importante perché permette di ospitare l'idea di conflitto all'interno della nozione di totalità. Viceversa, ogni dittatura rappresenta un fenomeno di dissociazione degli opposti, cioè una forma estrema di unilateralismo, in cui non viene dato alcuno spazio al dubbio e alle voci discordanti. Si conoscono soltanto i propri buoni motivi e tutto il male viene proiettato all'esterno, sul nemico (i negri, gli ebrei ecc.), dando luogo al ben noto fenomeno del capro espiatorio.

Questa è una divagazione, che anticipa però l'idea fondamentale – cui ho già accennato – che la totalità non esclude la conflittualità. Dicevo dunque che totalità significa coesistenza di tutte le istanze psichiche. È ciò che Jung chiama "coesistenza degli opposti" o anche *coincidentia oppositorum*. L'accento cade dunque su quello che potremmo chiamare l'aspetto procedurale del funzionamento psichico. L'espressione "coesistenza" [coesistenza degli opposti] segnala che non ha luogo un "superamento" degli opposti, come nella dialettica hegeliana (tesi/antitesi/sintesi). Dai due non nasce un terzo, o meglio il terzo è qui costituito dalla accettazione cosciente della legittimità dei due termini che si contraddicono. Pur nella loro contrapposizione, ciascun termine ha la sua ragion d'essere.

Questa constatazione coincide con un asse portante dello junghismo: il relativismo, che è del resto uno dei connotati della modernità. Non esiste una Verità

¹ C. G. Jung, *Opere*, vol. X** , Boringhieri, Torino 1986, p. 57 sgg.

unica che si contrappone all'errore. Il bene ha le sue ragioni, ma anche il male le ha. Scompare la Verità assoluta, che è sostituita dalle tante verità parziali. Ciò che appare logicamente insostenibile, è invece esistenzialmente esperibile. Se vogliamo dirlo filosoficamente, potremmo dire che, in questa prospettiva, la ragione perde il suo statuto ontologico per conquistarne uno retorico, che ha a che fare cioè con l'argomentazione e la persuasione. *Odi et amo*, scrive Catullo. Se io ammetto la contemporaneità dei due sentimenti, conosco e legittimo me stesso in tutta la ricchezza e paradossalità del mio essere. Del resto, le religioni dualiste (per esempio lo Zoroastrismo iranico) sostengono che il mondo è stato creato dall'intervento di due divinità (Ahura Mazda e Arimane), che rappresentano due principi diversi (il bene e il male). Anche nel Cristianesimo è presente la figura di Lucifero come antagonista di Dio.

Dunque la totalità, l'unità, non è per Jung negazione o superamento della molteplicità, ma suo riconoscimento e valorizzazione. Noi siamo molteplici, e in questa molteplicità è la nostra ricchezza, ma anche – ovviamente – il nostro tormento. Da questo cerchiamo continuamente di difenderci attraverso la sua negazione. Come dicevo, noi amiamo la unilateralità, il pensiero disgiuntivo (o/o) e non il pensiero congiuntivo (e/e), perché il pensiero disgiuntivo ci dà una illusoria impressione di unità e di coerenza, e dunque anche di maggiore eticità, mentre in realtà si tratta di rimozione, autoinganno, debolezza. Questa illusione richiede spesso il coinvolgimento di altre persone in processi proiettivi. Pensate a tante coppie che si separano: spesso l'altro della coppia viene visto improvvisamente come pura negatività, e anche l'amore che noi gli portavamo viene negato retroattivamente, attraverso l'espedito di considerarlo un inganno e una illusione. Si nega così l'esperienza vissuta, andando contro a un altro principio fondamentale rivendicato da Jung, che è il suo spregiudicato empirismo, cioè il rispetto dei fatti.

In definitiva, il tema della totalità si declina in Jung come esigenza di tenere insieme gli opposti all'interno della psiche individuale, ritirando investimenti e proiezioni dal mondo esterno. Questo atteggiamento si contrappone alla unilateralità, che è fondata su meccanismi di esclusione. Non ci si rende conto che l'unilateralità restringe sempre di più la base, il fondamento della nostra vita, sino a quando, superata una soglia, insorgono i disturbi psichici. Scopo dell'analisi è allora quello di aiutare il paziente a sostituire ai meccanismi di esclusione quelli di inclusione.

Il concetto stesso di individuazione, introdotto da Jung, viene a coincidere con il faticoso cammino lungo la strada della accettazione della contraddittoria totalità della psiche. Essa è una autocostruzione progressiva della personalità, che implica sia la differenziazione dalle istanze imperative poste dal contesto so-

ziale, sia l'instaurazione di un rapporto dialogico tra l'Io e le altre istanze interiori (in che consiste appunto la coesistenza degli opposti).

Possiamo allora dire che Jung, attraverso l'idea di Sé e di individuazione, è ben lontano da ogni monismo pacificatore e a-conflittuale. Il conflitto è la sostanza stessa della vita. E se di pacificazione vogliamo parlare, essa consisterà nella consapevole accettazione della duplicità e nella comprensione dei vantaggi che tale condizione porta con sé. Tali vantaggi si possono riassumere in una sola affermazione: vivere la vita nella sua pienezza.

Se ora allarghiamo il discorso a un confronto tra Freud e Jung, è possibile fare alcune constatazioni. Anzitutto, Jung sostituisce alla nozione di adattamento, implicita nel pensiero di Freud, quella di "individuazione", che ho appena citato. Come dicevo, l'individuazione, in quanto tendenza al compimento di sé, richiede distanziamento dai valori collettivi e un'apertura di credito nei confronti dell' "altra parte", cioè dell'inconscio, il luogo metaforico in cui è contenuto tutto ciò che è disfunzionale rispetto alle esigenze della "civiltà", e che perciò è considerato il Male.

Freud, affermando che, "dov'era l'Es, là deve subentrare l'Io", aveva attribuito all'Io una funzione colonizzatrice. Al contrario Jung, assegnando ugual valore alla coscienza e all'inconscio, apre un discorso paradossale in quanto assume come meta la coesistenza degli opposti. Se per Freud il programma della psicoanalisi mira alla vittoria finale dell'Io sull'inconscio, per Jung l'analisi tende a un equilibrio perennemente precario e instabile fra parti autonome della psiche. Stabilire un rapporto dialogico tra coscienza e inconscio significa privilegiare una situazione ambivalente, non descrivibile nei termini della ragione discorsiva, ma sperimentabile come luogo in cui la contraddizione è accettata come un valore. Ciò comporta una relativizzazione dell'Io e delle sue certezze e la creazione di una sorta di spazio intermedio, nel quale i contrari si fronteggiano. Ne consegue ovviamente una destabilizzazione degli assetti costituiti, ma soprattutto viene escluso che un qualunque assetto possa essere considerato come definitivo. È il sacrificio dell'univocità: ogni atteggiamento ne richiama uno di segno contrario e l'arte sta nel tenerli insieme, essendo consapevoli di dover pagare un prezzo tutte le volte che decidiamo di far pendere la bilancia da una delle due parti. Naturalmente, la dimensione temporale assume qui un rilievo fondamentale, in quanto il confronto tra le parti avviene nel tempo e nel tempo trova le sue alternanze e le sue compensazioni, che sono in definitiva il contenuto della storia della nostra vita. Questa situazione corrisponde a uno stato di relativa indeterminazione che, come ho già detto, segnala la funzione non meramente adattativa dell'analisi junghiana. Se realmente siamo in grado di riconoscere a Bene e Male uguale dignità, dovremo necessariamente attribuire all'analisi la funzione di promuovere ciò che si potrebbe chiamare un "disadat-

tamento controllato”. Dico “controllato” non per preoccupazioni moralistiche, ma perché la dinamica conscio/inconscio, se vissuta consapevolmente sino in fondo, permette di abitare la contraddizione senza cedere definitivamente a nessuna delle parti. Questa a me sembra una precisazione importante perché sottolinea l’atteggiamento anti-nichilistico di Jung. Si intende che questa perdita di certezze, questa necessità di tracciare la strada nell’atto stesso in cui la si percorre, espone a rischi maggiori, o forse a rischi diversi, più consapevoli. “Siamo tutti degli esperimenti che possono fallire”² – scrive Jung – e, una volta usciti dal giardino originario (l’Eden), nulla più è garantito. Di conseguenza, il modello junghiano dell’analisi implica un elogio del dubbio. Scrive ancora Jung: “Il dubbio è il coronamento della vita, perché nel dubbio verità ed errore si incontrano. Il dubbio è vivo, la verità, talvolta, è morte e stagnazione. Se si è in dubbio si ha la migliore possibilità di unire i lati oscuri e luminosi della vita.”³

Queste considerazioni permettono di intendere perché l’individuazione sia sempre designata da Jung come un processo. Essa non è uno stato, un punto di arrivo definitivo, ma un continuo scomporsi e ricomporsi di situazioni di equilibrio. A essa si può applicare il noto detto, secondo cui “la meta è la via”, e la via è quella strada zigzagante fatta per tenere insieme gli opposti, che sempre tendono a dissociarsi. Perciò la conflittualità è considerata da Jung un fenomeno fisiologico; è anzi la sostanza stessa della psiche normale. Compito dell’Io è, come egli scrive, “spogliarsi della sua ostinata autonomia”⁴ e riconoscere, per così dire ufficialmente, il fatto di non poter mai essere pienamente padrone in casa propria.

In questa prospettiva, il Male, l’Ombra, è sì la fonte di ogni nostra vergogna, la portatrice di ogni nostra miseria, meschinità, incapacità; ma è anche la condizione della creatività e, per così dire, la garante di un’etica che non sia mero adeguamento ai valori collettivi e alle fedi istituzionalizzate. Nel *Seminario sullo Zarathustra di Nietzsche*, Jung ha tematizzato con accenti drammatici il confronto con l’Ombra. Vale la pena di citare. “Senza libertà non c’è vera moralità; c’è soltanto un attenersi alla legge, un’obbedienza più o meno completa basata sul principio del «tu devi». E tutto ciò [...] viene chiamata moralità, ma non è certamente una vera responsabilità etica [...]. Finché si cammina tra due alte pareti, dal cui percorso è impossibile deviare, non c’è libertà né responsabilità [...]. Giunge però un tempo in cui questi stessi muri cadono, e a questo punto ci troviamo all’improvviso a dover dipendere da noi stessi [...]. Con ciò la stabilità

² C. G. Jung, *Analisi dei sogni - Seminario tenuto nel 1928-30* (1991), Bollati Boringhieri, Torino 2003, p. 272.

³ *Ibid.*, p. 129.

⁴ Altrove (A. Romano, *Il sogno del prigioniero*, Bollati Boringhieri, Torino 2013) ho provato a segnalare i punti di contatto tra l’atteggiamento di Jung e quello di R. Musil (si vedano specialmente le p. 77, 88, 143).

del mondo viene a basarsi sulla nostra stessa affidabilità, sul fatto di poter contare su noi stessi”. Bisogna essere coraggiosi a sufficienza, aggiunge Jung, “per poter dire di no al proprio dovere, [...] per fare qualcosa che va contro l’ordine e contro la legge [...]. Ogni creazione è, in ultima analisi, qualcosa di immorale, perché spezza una tradizione – è un atto criminale.”⁵ E ancora: “Dobbiamo imparare a trattare [con il male], perché esso vuole la sua parte nella vita [...]. Non dobbiamo più soggiacere a nulla, nemmeno al bene. Un cosiddetto bene, al quale si soccombe, perde il carattere etico [...]. Ogni forma di intossicazione è un male, non importa se si tratti di alcool o morfina o idealismo. [...]. Il riconoscimento della realtà del male necessariamente relativizza sia il bene che il male, tramutandoli entrambi nella metà di un contrasto, i cui termini formano un tutto paradossale [...]. La valutazione morale si fonda sempre sulla apparente certezza di un codice morale, che pretende di stabilire con precisione che cosa è il bene e che cosa è il male; ma una volta che sappiamo quanto ne è incerto il fondamento, la decisione morale diventa un atto soggettivo, creativo [...]. Nulla può risparmiarci il tormento di una decisione morale. In certe circostanze dobbiamo avere la libertà di astenerci dal bene morale conosciuto come tale e di fare ciò che è considerato male, se la nostra decisione morale lo richiede. In altre parole, non dobbiamo soccombere a nessuno dei due opposti”.⁶

In conclusione, si può dire che, per Jung, la figura che regge le relazioni intrapsichiche è l’ossimoro. L’oscurità contiene una luce, nella morte albeggia la vita, il figlio sciocco delle fiabe scopre il tesoro: l’ossimoro testimonia la natura antitetica del mondo e dovrebbe essere amato dagli psicoanalisti come un alleato che radica nel linguaggio ciò che essi fanno di se stessi e degli altri. Del resto, basta aprire un manuale di retorica. Ossimoro in greco significa “acuta follia” e designa “l’unione paradossale di due termini antitetici, una sorta di corto circuito semantico, che si forma in quanto uno dei due componenti esprime una predicazione contraria o contraddittoria rispetto al senso dell’altro.”⁷ L’ossimoro genera inquietudine perché destabilizza costantemente il senso, relativizza i valori, ci pone su un impervio, vertiginoso crinale dal quale si contemplan due versanti contrapposti, entrambi attraenti ed entrambi paurosi. In questo consiste la sua costitutiva paradossalità.

Per favorire una comprensione più immediata del rapporto tra gli opposti vi racconterò un sogno. Una persona colta e raffinata sogna di essere stu-

⁵ C. G. Jung, *Lo Zarathustra di Nietzsche - Seminario tenuto nel 1934-39* (1988), vol. primo, Bollati Boringhieri, Torino 2011, p. 285 sgg.

⁶ *Ricordi sogni riflessioni di C.G. Jung* (1963), raccolti ed editi da Aniela Jaffé, Il Saggiatore, Milano 1965, p. 367 sg.

⁷ B. Mortara Garavelli, *Manuale di retorica*, Bompiani, Milano 1989, p. 245

dente e di avere due maestri. Uno dei due è uomo di straordinario coraggio e cultura. Lo studente ne è entusiasta e accetta la disciplina e la fatica connesse con lo studio. L'altro maestro è invece un vecchio infingardo, avido, invidioso, pusillanime. Per lui non esiste alcun bene morale, alcun valore. È cinico, vizioso e irride alla virtù altrui. In qualche modo, il secondo maestro mira alla distruzione del primo. Lo studente è angosciato ma sente che non può sottrarsi al proprio destino di traditore. Lacerato, partecipa tanto al programma di studio che alla vita di dissolutezza. Odis e disprezza il secondo maestro ma non sa e non può sottrarsi alla sua influenza. Ma anche scopre con meraviglia e sollievo (e, in realtà, sa di aver sempre saputo) che il proprio tradimento e la propria abiezione sono la condizione di vita del primo maestro.⁸

Mi permetto di aggiungere un mio sogno brevissimo: “Una voce che veniva dall’alto mi diceva: “Ogni rovescio ha la sua medaglia!”.

Mi sembra appena il caso di aggiungere che il *Libro Rosso* di Jung è l’esempio più impressionante di incontro/scontro tra Io e Inconscio: in esso noi assistiamo, per così dire in tempo reale, a una drammatica lacerazione interiore, a quell’essere crocifissi tra opposti di cui Jung parla più volte nei suoi libri.

Vorrei sottolineare qui che la posizione junghiana nulla concede a un compiaciuto irrazionalismo. Al contrario, è sempre presente un atteggiamento etico, che vorrebbe discriminare ma viene messo dolorosamente in scacco dal riconoscimento delle ragioni che ogni parte rivendica. L’antropologia junghiana è semmai coerente con lo spirito della tarda modernità, cioè con l’immagine dell’uomo che, avendo perso il fondamento di ogni certezza, esplora dentro e fuori di sé le possibilità contraddittorie dell’esistenza.

Prima di procedere, per dare maggior sostanza al discorso vorrei ora riportare qualche frase di Jung relativa al problema degli opposti.

- Il paradosso soltanto è capace di abbracciare la pienezza della vita.
- Il Sé appare come una unità nella quale gli opposti trovano la loro sintesi (*Opere*, vol. VI, p. 477)
- L’esperienza del Sé rappresenta una disfatta dell’Io (vol. XIV, p. 545)
- In quanto simbolo della totalità, il Sé è una *coincidentia oppositorum*, contiene quindi luce e tenebra a un tempo. (vol. V, p. 359)
- Il concetto psicologico del Sé [...] non può trascurare l’ombra che appartiene alla figura di luce: senza quest’ombra essa mancherebbe del corpo e quindi di umanità. Luce e ombra formano nel Sé empirico un’unità paradossale (vol. IX**, p. 41)

⁸ M. Trevi, A. Romano, *Studi sull’ombra*, Raffaello Cortina, Milano 2009, p. 116 sgg. In questo libro sono riportati numerosi altri sogni della stessa natura.

- Sposate il caos con ciò che è ordinato, e darete vita [...] al senso superiore che è al di là di senso e non senso (Libro Rosso, p. 235)

- Se Dio fosse assoluta bellezza e bontà, come potrebbe racchiudere la pienezza della vita, che è insieme brutta e bella, cattiva e buona, ridicola e seria? (Ibid., p. 244)

- La vita nella sua pienezza è norma e assenza di norma, razionale e irrazionale (vol. VII, p. 50)

- La terapia mette i contrari a confronto e mira a una loro durevole riunificazione (vol. XIV*, p. 7)

- Ogni coscienza cerca [...] la sua antitesi inconscia, senza la quale è condannata alla stagnazione, all'insabbiamento e alla paralisi (vol. VII, p. 55)

- Il conflitto porta a tentativi di reciproca rimozione, e quando la rimozione del polo opposto riesce, ecco subentrare la dissociazione, la "scissione della personalità", la mancata unità con se stessi, ed ecco quindi nascere una possibilità di nevrosi. (vol. VIII, p. 42)

- Non si deve più sapere o supporre di sapere quel che è giusto e quel che non è giusto se non si vuole escludere la pienezza della vita. Se quel che a me sembra un errore è più positivo e più forte della verità, ho il dovere di cominciare col seguire l'errore, perché in esso si trovano la forza e la vita, che invece perdo se rimango là dove c'è ciò che mi sembra vero. La luce ha bisogno delle tenebre, altrimenti come potrebbe essere luce? (vol. XI, p. 325)

- Se il medico vuole aiutare un paziente, deve accettarlo così com'è; ma può fare questo soltanto se prima ha accettato se stesso così com'è [...] Accettare se stesso nella propria miserabile condizione è la cosa più difficile. (vol. XI, p. 321 sg.)

- L'Ombra vi appartiene, e tuttavia si presenta sempre come se si trovasse in altre persone. Ma lei vuole stare con voi, essere riconosciuta, vivere con voi la vostra vita. È proprio come un fratello o un'altra persona qualsiasi cui piaccia stare con voi; e quando semplicemente non lo consentite, questa personalità, com'è ovvio, sviluppa delle resistenze nei vostri confronti. Si irrita e diventa velenosa. E ogni volta che offendete quell'individuo, voi offendete voi stessi, e a questo punto naturalmente c'è qualcosa che reagisce in voi come se fosse il vostro nemico (*Seminario Zarathustra*, p. 1185)

-Un demone che tu sei in grado di uccidere non è quello giusto (*ibid.*, p. 1236)

- Se fate esperienza dell'esser uno dei due, dell'indicibile e inesplicabile esser uno di tenebra e luce, bontà e cattiveria, raggiungerete alla fine l'idea di un essere che non è né l'una cosa né l'altra. [...] Colui che sa di avere due lati non è più bianco e non è più nero. [...] Naturalmente, una volta fatta quella esperienza, [...] devi tornare con i piedi per terra, alla tua realtà, in

cui sei l'uomo che soffre, l'uomo che ha una ferita – e la ferita è incurabile come sempre. Viene curata solo nella misura in cui hai accesso a quella coscienza che sa: io sono bianco e sono nero. (*ibid.*, p. 1452 sg.)

- Non ci rendiamo abbastanza conto del fatto che persino una cosa cattiva ha due versanti. Non si può affermare che uno qualsiasi di quei vizi sia totalmente malvagio. Se così fosse e voi voleste essere degli individui moralmente dignitosi, vi trovereste nella completa impossibilità di vivere. Non vi è possibile evitare la voluttà, poiché questa esiste; non vi è possibile evitare l'esercizio del potere, poiché questo esiste, e non vi è possibile fare a meno dell'egoismo, poiché anch'esso esiste. Se vi riusciste, morireste pressoché sul posto, giacché non potete vivere senza egoismo. Se donate tutto il vostro cibo ai poveri, non rimarrebbe nulla, e non nutrendovi finireste per tirare le cuoia – dopodiché non ci sarebbe più nessuno a sfamare quei disgraziati. Non potete fare a meno di funzionare, e quei vizi in sé sono delle funzioni. (*ibid.*, p. 1544)

- Devi amare te stesso proprio così come sei, e in questo modo cessa ogni ingiuria nei confronti dell'uomo inferiore: cessa e basta. Sei costretto ad amare persino l'uomo inferiore che è in te, persino l'uomo scimmia; ti tocca ora essere gentile nei confronti del tuo proprio serraglio [...]. È difficile da capire, perché devi amarlo di un amore tale da sopportare di stare in compagnia di te stesso. (*Ibid.*, 1566)

- Che utilità ha un peccato se potete sbarazzarvene? Se siete interamente consapevoli del vostro peccato, dovete portarlo, vivere con lui, il peccato è voi stessi. Altrimenti rifiutate vostro fratello, la vostra Ombra, l'essere imperfetto in voi che vi segue e fa tutte le cose che siete riluttanti a fare, tutte le cose per fare le quali siete troppo codardi o troppo per bene. Commette lui il peccato ma, se viene rifiutato, viene spinto verso l'inconscio dove causa problemi.

- Chi è certo non porta croci. È salvato. Si è salvati dal proprio fardello: ecco la scissione tragica di ogni fede religiosa.

- Per poterti attenere a un principio, devi rimuovere gli altri, e in tal caso è possibile che essi scompaiano dalla coscienza. A questo punto, com'è ovvio, verranno proiettati, e ti sentirai perseguitato dalle persone che hanno punti di vista differenti dai tuoi, o può darsi che li perseguiti tu.

Jung e la crisi della modernità

Nel paragrafo precedente credo di aver delineato, seppure indirettamente, la risposta che Jung dà alla crisi della tarda modernità, emblematicamente inaugurata dalla frase di Nietzsche: "Che significa nichilismo? Che i valori supremi si

svalutano. Manca il fine; manca la risposta al ‘perché’”. “C’è ancora un alto e un basso? Non andiamo forse errando in un nulla infinito?”. La risposta di Nietzsche è drastica: “Non vi è nulla nella vita che abbia valore, salvo il grado di potenza; posto che, appunto, la vita medesima è volontà di potenza. La morale preserva dal nichilismo gli sfavoriti.” La distinzione tra bene e male tende così a scomparire, dato che viene ricondotta semplicemente al risentimento dei deboli. La morale corrente è la morale degli schiavi.

La crisi della modernità è fondamentalmente una crisi del significato. Una crisi che, enunciata nelle parole di Nietzsche, ha condotto a esiti di varia natura. Uno è l’assunzione del nichilismo come condizione per così dire ontologica, e dunque l’attribuzione di un carattere casuale a ogni decisione e a ogni evento: riscontriamo in questa posizione una dissoluzione dell’idea stessa di libertà, che è molto straniante. Vi è poi quella che potremmo chiamare la soluzione gnostica: il mondo è una vasta prigione, il regno delle tenebre, il luogo dell’esilio, dell’assenza e della nostalgia. Da esso occorre fuggire per tornare all’Unità, al regno della luce. Questa soluzione è risultata per lo più impraticabile perché, per l’intellettuale del Novecento, troppo scettico per credere a una possibilità di salvezza, i cieli sono definitivamente sbarrati. Come scrisse la poetessa Nelly Sachs: “Catena di enigmi / al collo della notte / parola regale scritta assai lontano / illeggibile...”. C’è poi la terza soluzione, quella che D. Riesman considerava tipica delle società “eterodirette”: l’avvento della cultura di massa. Già prima della seconda guerra mondiale (*La ribellione delle masse* di J. Ortega y Gasset è del 1930) una vasta letteratura saggistica ha accusato la comunicazione di massa di essere a esclusivo servizio del profitto, di venire usata per imporre nuovi bisogni, di addormentare la capacità critica, di provocare emozioni piuttosto che rappresentarle, di ottundere il giudizio morale, e infine di predicare il verbo ottimismo: “Ogni cosa è comprensibile e ogni cosa è rimediabile”.

L’individuazione è la risposta specifica di Jung – che ho cercato di illustrare – alla crisi dei valori. Jung stesso è figlio di quella crisi; il suo relativismo mette in dubbio la fede in valori “oggettivi” e trascendenti, ma non esita mai nel nichilismo. Riepilogando quello che ho già detto, l’individuazione, in quanto tendenza al compimento di sé, richiede il distanziamento dai valori collettivi, l’attribuzione di eguale importanza alla coscienza e all’inconscio e l’apertura di un dialogo permanente – sarebbe forse meglio dire una tensione – fra queste due istanze della psiche. È per questo che la conflittualità è considerata da Jung un fenomeno fisiologico; essa è anzi la sostanza stessa della psiche normale.

Si può anche dire che, nella elaborazione che Jung fa dei temi nichilistici, egli non dà certo come inevitabili gli esiti negativi del nichilismo (sentimento di insensatezza e di insignificanza, reazioni di arroccamento narcisistico), ma anzi ne valorizza gli esiti positivi. Che consistono essenzialmente – oltre che nel rifiu-

to di ogni fanatismo e nella coltivazione dello spirito di tolleranza – nel fatto che il venir meno di regole considerate inviolabili apre uno spazio di libertà e affida a ciascuno di noi la responsabilità delle proprie scelte. Questa è la premessa di ogni trasformazione.

Detto incidentalmente, J. Hillman – che ora ha molto successo ma che, secondo me, sarà presto dimenticato – è in questo lontanissimo da Jung. Certo, scrive molto meglio di Jung ed è ricco di finezze, ma in definitiva è un esteta, che non mette in tensione un bel niente. Lo dice egli stesso in un'intervista: non mi sentirete mai parlare né di Sé né di individuazione. Se provo a sintetizzare il suo pensiero in due parole, è come se Hillman dicesse: "Fa quello che vuoi, tanto da qualche parte c'è un dio che ti giustifica in quanto ti serve da modello." È un atteggiamento che a me sembra molto passivo e giustificazionista. Non c'è tensione, non c'è "la crocifissione tra gli opposti sull'albero della vita", di cui parla Jung. Hillman evita accuratamente il tema etico.

Vorrei ora esplorare alcune ricadute del principio della coesistenza degli opposti tematizzato da Jung.

a) Relativismo epistemologico

Una prima ricaduta riguarda l'atteggiamento junghiano nei confronti delle teorie psicologiche.

Jung dubita fortemente delle teorie generali, onnicomprensive, esaustive, che si pongono come unico modello esplicativo dei fenomeni psichici, e rivendica l'impossibilità di espungere la soggettività interpretativa da ogni formulazione di carattere psicologico. È perciò stato uno dei più convinti assertori del cosiddetto relativismo epistemologico, che sostiene il carattere soggettivo di ogni psicologia. Jung sa che quella che è stata chiamata "l'immacolata percezione" non esiste. E sa anche che le teorie sono sì inevitabili, ma non possono mai essere scambiate per articoli di fede. Per dirla con le sue stesse parole: "Nella psicologia, l'osservatore e l'osservato sono in fin dei conti identici"; o anche: "Psicologicamente, "mondo" significa il mio modo di vedere il mondo"; e infine: "Né la psiche né il mondo possono essere ingabbiati in una teoria". È evidente qui la lontananza dalla tesi di Freud, per il quale la teoria psicoanalitica aveva valore di verità, era cioè una ricostruzione oggettiva e universale del funzionamento della psiche. Al contrario, Jung considera la propria teoria soltanto come una delle possibili descrizioni della realtà.

La sua tesi – espressa nella forma più lineare – è che non esiste né può esistere una teoria psicologica che abbia validità assoluta, ma che di fatto esistono legittimamente numerose e anzi potenzialmente innumerevoli teorie, ciascuna delle quali ha una validità relativa in quanto condizionata dalla particolare struttura psicologica del soggetto che la formula. Punto di partenza di questa

posizione è che la psicologia non è confrontabile con le altre scienze in quanto il suo oggetto di indagine – la psiche umana – coincide con lo stesso soggetto indagante. Di conseguenza, ogni teoria psicologica è influenzata dal particolare punto di vista connaturato alla psiche di chi la enuncia. Scrive Jung: "Ogni teoria è il frutto, in qualche misura, dell'equazione personale del suo autore ed è applicabile agli altri individui appartenenti al suo medesimo tipo. Ogni tipo è matrice di una teoria psicologica differente". E anche: "Quando la psiche prende se stessa come oggetto della propria indagine, ogni pretesa di universalità scompare: la psicologia come scienza universale non è che la proiezione della psicologia del ricercatore".

Come risulta dalle citazioni, una particolare specificazione di questo assunto è trovata da Jung nell'argomento tipologico, che egli adopera per confermare la tesi relativista. Le differenze tipologiche – egli dice – sono tra i fattori più importanti nel condizionare quelle visioni del mondo che stanno alla base delle trame concettuali entro cui cerchiamo di ingabbiare la realtà della psiche. Negli anni in cui Jung elaborava queste riflessioni (più o meno tra il 1910 e il 1920) era ancora assai viva la controversia tra Freud e Adler a proposito del fondamento della vita psichica, che Freud poneva nell'eros e Adler nella volontà di potenza. Jung fu il primo (e l'unico) a inquadrare relativisticamente la controversia e a indicare nella diversità tipologica dei due autori l'origine della diversità delle ipotesi circa l'eziologia della nevrosi. Essenziale è dunque la cosiddetta "equazione personale".

In definitiva, secondo Jung, ogni psicologia è al tempo stesso vera e parziale, in quanto limitata dal particolare punto di vista di chi la formula. Si tratta di punti di vista radicati nella particolare disposizione psicologica dell'autore, che è una delle possibili incarnazioni della psiche e che perciò trova risonanza in un numero più o meno vasto di persone che condividono quella disposizione esistenziale. Scrive in proposito Jung: "Ogni teoria intorno ai processi psichici deve essere considerata a sua volta alla stregua di un processo psichico, e cioè come espressione di un tipo di psicologia umana che esiste e ha tutto il diritto di esistere [...] È appena necessario aggiungere che io ritengo che la verità del mio punto di vista sia altrettanto relativa e considero anche me stesso esponente di una certa disposizione psichica."

Va aggiunto che Jung ha anche sottolineato l'importanza dei fattori sociali nella formulazione delle teorie. Per esempio, egli ha sostenuto che l'importanza e la grandezza di Freud vanno riportate alla particolare situazione storico-culturale dell'epoca in cui egli visse: l'epoca vittoriana, in cui la base istintiva dell'agire umano veniva accuratamente occultata. La grandezza di Freud sta appunto nell'aver mostrato l'oscuro groviglio di passioni che si nascondeva dietro l'apparente armonia della famiglia borghese e la sua sovrastruttura etica. In

questa opera di smascheramento delle ipocrisie della società borghese tra Ottocento e Novecento sta la grandezza di Freud ma anche il suo limite. L'errore di Freud fu di assolutizzare la sua teoria.

Tornando ora al relativismo di Jung, potremmo dire, citando M. Trevi⁹, che la verità di ogni teoria psicologica sta nella sua capacità di autolimitarsi, di negarsi come verità unica per fare posto alle verità ugualmente limitate di altre teorie e di altri orizzonti psicologici. Come ha scritto Jung, "ogni teoria psicologica può pretendere di avere un significato soltanto se riconosce come valido anche il senso che risulta dalla tesi opposta." Questa premessa fonda la necessità di un dialogo collaborativo tra le varie prospettive psicologiche. Ogni prospettiva teorica potrebbe essere paragonata a un binocolo (Trevi), il quale permette di vedere meglio ciò che entra nel suo campo visivo ma al tempo stesso limita inevitabilmente la visione. I modelli che cadono fuori della prospettiva costituiscono degli stimoli a relativizzare la prospettiva scelta e, se possibile, ad ampliarla.

Ecco alcune frasi di Jung che confermano il suo relativismo.

- Sono convinto che la cosiddetta "equazione personale" ha un effetto importante sui risultati dell'osservazione psicologica.

- La consapevolezza del carattere soggettivo di ogni psicologia, che è il prodotto di un singolo individuo, dovrebbe essere la caratteristica che mi distingue più rigorosamente da Freud.

- Le teorie sono inevitabili, ma come meri sussidi. Se sono elevate a dogma, dimostrano che è stato represso un dubbio interiore. Occorrono moltissimi punti di vista teorici per dare un quadro approssimativo della molteplicità della psiche. [...] Né la psiche né il mondo possono essere ingabbiati in una teoria. Le teorie non sono articoli di fede, ma tutt'al più strumenti di conoscenza e di terapia, altrimenti non servono a nulla.

- La psicologia deve abolirsi come scienza e, proprio abolendosi come scienza, raggiunge il suo scopo scientifico.

- In psicoterapia il grande fattore di guarigione è la personalità del terapeuta, ed essa non è data a priori, non è uno schema dottrinario, ma rappresenta il massimo risultato da lui raggiunto. (*Opere*, vol. XVI, p. 98)

- Se curo il signor X, sono costretto ad applicare il metodo x, e con la signora Z, il metodo z. (vol. XVII, p. 111)

- Le diverse dottrine psicoterapeutiche [...] non hanno poi, tutto sommato, grande importanza. Ogni psicoterapeuta capace sfiora [...] anche tutti quei registri che non fanno parte della sua teoria. (vol. XVI, p. 98)

⁹ M. Trevi, *Per uno jungismo critico*, Bompiani, Milano 1987; Id., *L'altra lettura di Jung*, Raffaello Cortina, Milano 1988

b) *Crisi del modello eroico*

Per dirla con una formula, Jung cancella la figura dell'eroe "imperialista".

Nella fantasia attiva del 12/12/1913 egli si imbatte in immagini terrificanti. Tra queste, la testa insanguinata di un uomo trascinato dalla corrente, che egli attribuisce a Sigfrido, il biondo eroe della tradizione germanica. La visione è inquietante e provoca una grande paura, in quanto Jung si rende conto che la morte dell'eroe rende possibile l'emersione dello "spirito del profondo, gravido di ferro, fuoco, assassino."¹⁰ "Tornerà a vivere in voi la vostra tenebra, di cui non avevate sentore."¹¹ È una tenebra che coinvolge direttamente anche Jung, che si sente implicato nell'assassinio. Il 18/12/1913 Jung fa un sogno terribile, dal cui ricordo non riesce a liberarsi: con l'aiuto di un giovane bruno uccide Sigfrido che, nel sogno, è un suo mortale nemico. In *Ricordi sogni riflessioni*, Jung così commenterà questo sogno: "Sigfrido rappresentava ciò a cui la Germania tendeva, cioè a far valere eroicamente la sua volontà. [...] Io pure avevo voluto la stessa cosa, ma ora non era più possibile. Il sogno indicava che l'atteggiamento rappresentato da Sigfrido, l'eroe, non mi si addiceva più. Perciò doveva essere ucciso."¹² Nella stessa pagina Jung parla anche "della pena che si prova quando si è costretti a sacrificare il proprio ideale e il proprio atteggiamento cosciente. Bisognava quindi porre fine a questa identificazione con l'ideale dell'eroe, poiché vi sono cose più alte della volontà dell'Io, alle quali bisogna sottomettersi. [...] Il giovane bruno selvaggio che mi accompagnava e che aveva in effetti preso l'iniziativa nell'uccisione, era una personificazione dell'"ombra" del primitivo." L'assassinio del biondo eroe comporta una deflazione dell'Io: "Era il caso di distruggere il mio eroico ideale di efficienza. Esso doveva essere sacrificato affinché potesse realizzarsi un nuovo adattamento; in breve, ciò era connesso al sacrificio della funzione superiore, allo scopo di poter acquisire la libido necessaria ad attivare la funzione inferiore."¹³ E ancora: "Se in voi verrà ucciso l'eroe, allora sorgerà per voi lo spirito del profondo, che risplende da un luogo remoto e ancora ignoto."¹⁴ L'uccisione dell'eroe favorisce una liberazione delle forze dell'inconscio, che significano tutto ciò che l'Io non può fare.

L'uccisione di Sigfrido è dunque condizione della messa in tensione degli opposti. Del resto, sempre nel *Libro Rosso*, Jung scrive: "Ho capito che il nuovo dio sta in ciò che è relativo". Se crolla il mito eroico – una sorta di ideale dell'Io

¹⁰ C. G. Jung, *Il Libro Rosso*, Bollati Boringhieri, Torino 2010, p. 239.

¹¹ *Ibid.*, p. 240

¹² *Ricordi sogni riflessioni di C.G. Jung*, cit., p. 208.

¹³ C. G. Jung, *Il Libro Rosso*, cit., p. 238

¹⁴ *Ibid.*, p. 240

– diventa possibile il confronto con l'altra parte, con ciò che Jung chiama "lo spirito del profondo"; in altre parole, con l'inconscio.

La figura dell'eroe cambia. Alla luce di quello che potremmo chiamare il "dualismo dell'inclusione", il nuovo eroe junghiano è un eroe privo di *ubris*, un traghettatore, un mediatore tra coscienza e inconscio, tra bene e male, tra Io e Ombra. Perciò, egli svolge la funzione civilizzatrice, che pone regole e limiti, quando si tratta di favorire il movimento della coscienza che si distacca dall'inconscio e va verso la luce e l'indipendenza (formazione e rafforzamento dell'Io – generalmente nell'età giovanile). Quando però le posizioni raggiunte tendono ad assolutizzarsi, e dunque a divenire rigide e dogmatiche (ciò che Jung chiamerebbe "monoteismo della coscienza"¹⁵), un rinnovato rapporto con "l'altra parte" si rende necessario. La regressione diventa condizione di rinnovamento, cioè di un sostanziale progresso. Questo movimento comporta l'apertura di uno stato di tensione, e a volte di esplicito conflitto, tra individuo e valori collettivi: una tensione che, dall'esterno, può essere considerata e condannata come disadattamento.

La posizione "antieroica" che ho qui richiamato ha certamente anche delle ricadute nel campo della clinica. La cura del narcisismo infatti passa attraverso la discesa nella depressione e l'esposizione al dolore. Smarrita ogni fede definitiva, il narcisista può tornare a vivere soltanto accettando la costitutiva fragilità e incertezza della condizione umana. Ha scritto Jung in proposito: "Spesso dietro la nevrosi si nasconde tutto il dolore naturale e necessario che non siamo disposti a tollerare".¹⁶

Va detto infine che nella posizione junghiana ritorna, ma senza compiacimento né derive decadentistiche, un tema ben presente nella cultura del Romanticismo. Nella *Winterreise* ("Viaggio d'inverno") di Franz Schubert, uno dei capolavori musicali più sconvolgenti dell'Ottocento, il *Wanderer*, il Viandante, che è figura emblematica dello sradicamento, sa che, di fronte alla realtà ostile o incomprensibile, deve scontare con la solitudine la sua libertà; e già nel primo *Lied* canta: *Muss selbst den Weg mir weisen / in dieser Dunkelheit* ("Da me devo trovare la via / in questa oscurità").

Per concludere su questo punto, mi riallaccio a quanto ho già scritto più sopra.

Se Bene e Male sono considerati come la metà di un intero, ne deriva inevitabilmente una diversa impostazione del problema etico, che obbliga l'individuo a non dare niente per scontato, a disidentificarsi rispetto al Bene e a porsi nella condizione di dover riconoscere a Bene e Male uguale dignità. Solo a queste

¹⁵ C. G. Jung, *Commento al "Segreto del fiore d'oro"* (1929), in *Opere*, vol. XIII, Boringhieri, Torino 1988, p. 45

¹⁶ C. G. Jung, *Psicoterapia e concezione del mondo*, in *Opere*, vol. XVI, Boringhieri, Torino 1981, p. 92

condizioni la decisione etica diventa un atto creativo. L'innocenza, come l'incoscienza, non è più una virtù. Si potrebbe dire che Jung sostituisce al mito eroico (Sigfrido) un mito anche più impegnativo, che richiede però un genere completamente diverso di eroismo (sopportare l'assenza di riferimenti stabili, accogliere le sollecitazioni dell'"altra parte", e così via). L'*ethos* dell'individuazione e l'immagine della totalità si sostituiscono all'etica disgiuntiva di bene e male.

c) *Funzione delle immagini*

Un'altra area in cui Jung si connette con il tema della modernità è quella delle immagini. Ho già detto che Jung pone costantemente in tensione dialettica gli opposti. Due possibili opposti sono: esperienza e significazione. Lo sviluppo della cultura occidentale ha spesso favorito il prevalere della significazione, cioè del discorso sulle cose, della loro riduzione a concetti, della interpretazione. Ciò a scapito della immagine e della sua radice emozionale.

Nella tarda modernità questa situazione tende a modificarsi. Nel 1902 Hugo von Hofmannsthal scrive in un suo testo intitolato *Lettera di Lord Chandos*: "Le parole astratte mi si sfacevano nella bocca come funghi ammuffiti". E quando l'anima dello scrivente era afferrata improvvisamente da certi oggetti in apparenza insignificanti, gli sembrava che "un fluido di vita e di morte, di sogno e di veglia si fosse riversato per un momento in essi". Jung sembra fargli eco quando, nel *Libro Rosso*, scrive: "Parlo per immagini. [...] Non posso infatti esprimere in altro modo le parole che emergono dal profondo"; o anche: "La parola è una magia protettiva contro i demoni dell'infinito. Pronunci la parola magica, e ciò che è sconfinato viene fissato nella sfera di ciò che è finito [...] Il dio delle parole è freddo e morto". Noi assistiamo qui alla crisi del pensiero astratto e alla rivendicazione di una esperienza diretta dell'inconscio. È questa una posizione che Jung ha conservato nel tempo: non a caso egli ha sempre messo in evidenza il ruolo essenziale della immaginazione e ha configurato il rapporto con l'inconscio come un dialogo con le immagini che esso produce, sino ad attribuire a quelle che altrimenti si potrebbero chiamare "funzioni" la consistenza fisica di figure dotate di un nome (Anima, Ombra, Grande Madre ecc.); senza dire poi della "immaginazione attiva", concepita da Jung come strumento di questo dialogo tra l'Io e l'inconscio.

Possiamo provare ora a sviluppare un po' il confronto tra immagine e concetto.

Per meglio intendere la funzione insostituibile delle immagini come ponte verso l'inconscio, è utile confrontarle con il concetto.

Immagine e concetto si situano su due piani nettamente distinti. Il concetto è un'astrazione, che indica ciò che le cose hanno in comune, la loro essenza. L'immagine esprime invece la singolarità di ciò che si presenta e l'alone emotivo che lo circonda [non "la" sedia, ma "quella" sedia]. Attraverso le immagini si creano connessioni inedite che allargano il campo della conoscenza, percorrendo però una via diversa da quella razionale. Immagine e concetto sono dunque in antitesi. Una cosa è definire concettualmente un cavallo; altra cosa è, contemplando un cavallo, associare la potenza dell'istinto, l'impeto, la fedeltà, e così via. È questo slittamento di significati che permette ai bambini di cavalcare scope e di fare il treno con le sedie. Mentre il concetto risponde a una logica binaria fondata sulla contrapposizione vero/falso, l'immagine è incerta e ambigua, e per ciò stesso più direttamente connessa al fondo preverbale, inconscio, della psiche. Non è un caso, a esempio, che molte pratiche religiose, o rituali politici, affidino alle immagini la funzione di evocare emozioni profonde (esempio: Esercizi spirituali di Sant'Ignazio di Loyola; i ritratti di Che Guevara etc.).

Ovviamente, Jung sa che, in una prospettiva razionalista, le immagini che si presentano a noi sono soltanto indicatori di processi psichici. È un po' come dire che, quando parliamo del diavolo, in realtà stiamo parlando del male. Il punto è che il male è un concetto, il diavolo una figura. Il discorso sul male ci impegna intellettualmente, il confronto col diavolo ci impegna nella nostra totalità. Senza dire che i concetti sono univoci, mentre le immagini sono cangianti e sfuggenti, ci parlano, ci emozionano e ci tengono costantemente impegnati poiché ben di rado rivelano pienamente il loro segreto. Come ha scritto una nostra collega¹⁷, l'immagine è la prima risposta che la mente umana dà all'attivazione emozionale. Essa è vera, non rispetto ai contenuti ma perché trasforma l'affetto in qualcosa di visibile.

Tutto ciò non significa che Jung sia un irrazionalista; ma certo per lui le concettualizzazioni vengono dopo. Del resto, la controversia ha radici lontane. Già H. von Kleist proponeva di suddividere gli uomini in due classi: "quelli che si intendono per mezzo di metafore, e quelli che si intendono per mezzo di formule." L'esperienza psichica è fondamentalmente un teatro di figure. Tradurre l'immagine in linguaggio scientifico, o comunque astratto, la deprivava della sua vita specifica. Non si penetra nella psicologia junghiana se non si è disposti a

¹⁷ M. I. Marozza, *Jung dopo Jung*, Moretti&Vitali, Bergamo 2012

prendere sul serio le immagini dell'inconscio e a considerarle come interlocutori, figure con cui si parla.

Del resto, i sogni sono delle storie, con un plot, dei personaggi dotati ciascuno di una sua psicologia, un inizio e, talvolta, una conclusione. E giacché i fatti immaginari non sono per questo fatti inesistenti, Jung ha anche scritto: "Ricordatevi che si può essere uccisi da una fantasia".

Non solo i bambini e i primitivi, prima di pensare per concetti, hanno pensato per immagini. Anche noi adulti produciamo continuamente immagini per esprimere l'intensità dei nostri sentimenti. E anche dalle immagini più usurate si sprigiona una energia che non può esprimersi in modo diverso. Pensate alle metafore, le quali, tecnicamente, sono dei paragoni abbreviati, una sorta di corto circuito (Riccardo Cuor di Leone). L'uso della metafora trova fondamento proprio nella potenza delle immagini, che sono più concrete e, per così dire, più reali dei concetti; questi infatti, in quanto generalizzazioni, risultano – malgrado la loro precisione – paradossalmente più vaghi. La metafora supplisce all'inefficienza del concetto e non è riducibile a questo. Ovviamente, io posso dire a una donna che amo: "Tu sei una persona buona e sensibile, che mi comprende e mi aiuta". Va benissimo, ma se uso una metafora, per quanto usurata e banale, dirò, per esempio: "Sei un angelo", oppure: "Angelo mio!". La differenza appare evidente. Nel paragone vibra un'emozione intensa, che non è immediatamente ravvisabile nell'elenco delle qualità dell'amata. Non solo, ma intorno all'immagine angelica si addensa una nuvola di significati non altrimenti dicibile: la leggerezza, il candore, il volo, le ali, la protezione (l'Angelo Custode). Ciò significa che le metafore sono potenti attivatori dell'immaginazione e favoriscono il dialogo con l'inconscio, a condizione di rispettarne lo statuto immaginale e di navigare in esso passando da un'immagine all'altra.

A questo va aggiunto che proprio la duttilità delle immagini e il fatto che esse si prestano a slittamenti di significato consentono la loro utilizzazione per il trasferimento di energia psichica.

A titolo di esempio ricorderò il caso, riportato dagli etnologi e ripreso da Jung¹⁸, della tribù dei Wachandi: questi, durante le feste di primavera, scavavano una fossa di forma oblunga, la circondavano di cespugli a imitazione del genitale femminile, e poi vi danzavano intorno brandendo le lance in modo da ricordare il pene in erezione. Intanto urlavano una frase che, tradotta, significa: "Non è una fossa, non è una fossa, ma una vulva." Vedete qui in opera lo slittamento di significato, il cui scopo pratico, in questo caso, è la dislocazione dell'energia psichica (libido) dal genitale femminile a un analogo fantastico di questo, che è il

¹⁸ C. G. Jung, *Opere*, vol. V, Boringhieri, Torino 1965

buco nella terra. In altre parole, con questo *rite d'entrée*, si verificava un trasferimento dell'investimento libidico dall'attività erotica al lavoro dei campi. Procedimenti di questo genere non erano rari nei cosiddetti popoli primitivi, proprio perché si può pensare a una minore strutturazione dell'Io e dunque a una minore intensità e continuità della "forza di volontà"; da cui la funzione di incanalamento del rito. Noi non abbiamo bisogno di questo complesso rituale perché ci è sufficiente dire a noi stessi, pur con un certo dispiacere: "Adesso bisogna lavorare!".

Possiamo ora provare a seguire il cammino delle immagini nella stessa vita di Jung.

Riferendosi a un periodo particolarmente travagliato della sua vita, egli scriveva: "Finché riuscivo a tradurre le emozioni in immagini, e cioè a trovare le immagini che in esse si nascondevano, mi sentivo interiormente calmo e rassicurato. Se mi fossi fermato alle emozioni, allora forse sarei stato distrutto dai contenuti dell'inconscio. [...] Il mio esperimento mi insegnò quanto possa essere d'aiuto – da un punto di vista terapeutico – scoprire le particolari immagini che si nascondono dietro le emozioni."

Jung mostra anche come la fantasia possa tradursi in azione e questa, a sua volta, stimolare nuove fantasie. Egli racconta che, nel periodo di disorientamento seguito alla rottura con Freud, si erano riattivati in lui dei ricordi infantili. Tra questi, il ricordo del periodo in cui si era appassionato a giochi di costruzione, realizzati con materiali diversi, tra i quali pietre e fango. "Questo ricordo – egli scrive – riaffiorava provocandomi sorpresa e una certa emozione. 'Ah – dissi a me stesso – Ecco, c'è ancora vita in tutto questo! Il bambino è ancora presente e possiede quella vita creativa che a me difetta. Ma come posso ritrovarla?' Mi sembrava infatti impossibile riuscire a ricongiungere il mio presente, di uomo adulto, con i miei undici anni! Eppure, se volevo ristabilire il contatto con quel tempo, non avevo altra scelta che tornare laggiù e riaccogliere il bambino con quei giochi infantili. Fu un momento decisivo del mio destino, ma cedetti, rassegnato, solo dopo infiniti contrasti: era una esperienza dolorosa e umiliante sentirsi costretto a mettersi a giocare come un bambino! Tuttavia, mi misi ad ammucciare pietre adatte allo scopo, raccogliendole dal lago, e cominciai a costruire alcune casette, poi un castello, insomma un intero villaggio. [...] Ogni giorno, dopo pranzo, sempre che il tempo lo consentisse, continuai a costruire; mi mettevo al lavoro non appena avevo finito di mangiare, continuando fin quando arrivavano i pazienti. [...] Così intanto i miei pensieri andavano chiarendosi, e mi riusciva di individuare quelle fantasie di cui avevo avuto un vago sentore. [...] Poiché il gioco della costruzione era solo un principio, dava libero

corso a una fiumana di fantasie che poi annotavo attentamente. [...] Fatti del genere hanno avuto un seguito nella mia vita: sempre, quando, trovandomi in un vicolo cieco, mi mettevo a dipingere o a scolpire una pietra, era una specie di *rite d'entrée* per i pensieri e i lavori che seguivano".¹⁹

Jung è poi rimasto sempre fedele a questo atteggiamento, che lo ha indotto a produrre in modo non episodico opere di pittura, calligrafia, scultura; non solo, ma egli in parte progettò e contribuì personalmente a costruire la torre di Bollingen, il suo rifugio privato sulla sponda del lago di Zurigo. Non certo con la pretesa di produrre opere d'arte, ma spinto piuttosto dall'esigenza di dare forma alle proprie intuizioni ed emozioni, di oggettivarle, senza che andasse persa quella concretezza che apparteneva loro sin dall'origine. Noterete che i libri di Jung sono spesso gremiti di illustrazioni che ne costituiscono parte integrante, a conferma dell'importanza che l'immagine conserva anche nella fase della successiva elaborazione intellettuale. Si potrebbe dire che, per lui, i pensieri sono radicati nelle immagini.

L'esperienza di Jung ci aiuta a comprendere la funzione delle immagini nell'economia psichica. Possiamo cominciare col dire che l'immagine esprime l'esperienza emotiva in una forma visibile. Ciò che sino a quel momento era un grumo opprimente di emozioni riesce a manifestarsi, mutandosi in figure con cui è possibile entrare in relazione. Di qui l'importanza che l'analisi junghiana attribuisce ai sogni, all'immaginazione attiva, alle configurazioni simboliche e alla necessità di prenderle sul serio. Si tratta infatti dei tramiti attraverso cui l'emozione indistinta prende forma e, per così dire, viene resa utilizzabile. Entrando in relazione con le immagini che l'inconscio ci propone, noi riscriviamo a quattro mani – le nostre e quelle dell'inconscio – il racconto della nostra sofferenza e così possiamo intravedere quale è la sua direzione e quali i suoi possibili esiti. Qui non è tanto importante l'interpretazione quanto l'esperienza; è piuttosto un raccontare e un essere raccontati.⁶

Per Jung, non vi è salvezza se non si parte dalle immagini. Sull'importanza delle immagini in psicoterapia si potrebbero accumulare innumerevoli citazioni. Qui ne ricordo soltanto quattro, che hanno a che fare direttamente con la terapia. "La luce che gradualmente si fa strada nella mente del paziente consiste proprio nel fatto che egli intende le sue fantasie come un processo psichico reale, che è capitato a lui personalmente". "Lo scopo del trattamento analitico" consiste nell'"assimilazione delle immagini viste nel proprio teatro interno [...]". "Arrivate sino ai contenuti di uno stato d'animo e guardate le immagini che l'inconscio vi rimanda". E infine: "Io mi sforzo di fantasticare con il paziente".

¹⁹ *Ricordi sogni riflessioni*, cit., p. 201

Del resto, sia detto per inciso, è stato Jung a introdurre l'ipotesi, poi ripresa da Bion, che si sogna sempre, anche da svegli.

Jung ha anche scritto: "Grande è la responsabilità umana verso le immagini dell'inconscio. Sbagliare a capirle, o eludere la responsabilità morale, significa privare l'esistenza della sua interezza, essere condannati a una vita penosamente frammentaria".

Le immagini di cui parla Jung sono radicalmente diverse da quelle che noi siamo abituati a consumare. Che la nostra sia una civiltà dell'immagine è un luogo comune. Certo, siamo assediati dalle immagini, ma per lo più si tratta di immagini che altri hanno disegnato per noi, che ci vengono imposte e che noi consumiamo passivamente come in un sogno monotono pur nella apparente varietà. Immagini consolatorie, di evasione, o immagini volte a creare bisogni.

In alternativa a queste seduzioni, Jung fa appello a quelle immagini emozionanti attraverso le quali è possibile riconoscere il senso di ciò che ci accade e, in termini più generali, il senso della nostra vita. Tanto più importante è questa esigenza quando la vita si sia persa in un labirinto che sembra senza uscita, come accade in tutti i casi di grande sofferenza psichica, in cui il dolore non riconosciuto si rifugia nel sintomo. È allora necessario che l'Io accetti di ridurre il proprio controllo, affinché possano emergere le particolari immagini che si nascondono dietro le emozioni. Se il problema è, in ogni terapia analitica, quello di ristabilire un rapporto soddisfacente tra conscio e inconscio, la produzione spontanea di immagini può essere considerata come la prima e fondamentale forma di autonarrazione dell'inconscio. L'inconscio si fa figura; l'emozione, personificata, si offre al dialogo con l'Io.

Dunque – diceva Jung – possiamo liberare la libido dall'inconscio solo andando a scovare le immagini che le corrispondono. Quando siete ansiosi, provate a dare una forma alla vostra ansia, provate a immaginarla. Non so cosa ognuno di voi vedrà: per esempio, un cespuglio spinoso, oppure – come è accaduto a un mio paziente – una donna stesa per terra, assassinata e piena di sangue. Intanto, l'emersione dell'immagine ridurrà l'ansia. Ma soprattutto cambia la prospettiva. Non continuerete più a chiedervi: "Perché sono ansioso?", che è una domanda inutile e senza risposta, ma piuttosto: "Perché nella mia vita c'è una donna assassinata?".

Vorrei aggiungere ancora qualcosa in merito alla differenza tra Freud e Jung a proposito delle immagini.

Va detto anzitutto che Freud fu il primo a mostrare il ruolo decisivo delle immagini quali messaggi provenienti dall'inconscio. La attività immaginativa diventò per lui la via per comprendere i conflitti (complesso di Edipo).

Ma quale è propriamente, per Freud, la funzione delle immagini? È quella di mediare tra desiderio e realtà. In altre parole, per Freud le immagini sono lo strumento che ci rende possibile vivere il rimosso mascherandolo.

Jung, a sua volta, pur riconoscendo alle immagini che emergono dall'inconscio la funzione di adattamento segnalata da Freud, attribuisce loro anche una funzione più autenticamente creativa: le considera cioè nuclei di possibilità, veicoli di progetti non ancora ospitati dalla coscienza. Soprattutto in presenza di conflitti dolorosi, ai quali l'orientamento cosciente non è in grado di dare risposte efficaci, spesso l'inconscio indica, attraverso il discorso immaginale, nuove linee di sviluppo.

In questo modo l'immagine svolge una funzione innovativa, in quanto mette in crisi ciò che è consueto e abituale e schiude la possibilità del nuovo e dell'inedito.

L'immagine "sfonda" le porte chiuse, si insinua per destabilizzare, inquietare, mobilitare le energie, per conferire concretezza, sensorialità e individualità ai discorsi astratti e generali. È come un passare dal "parlare su" qualcosa (discorso concettuale) al "parlare attraverso" le immagini. Spesso i pazienti parlano anche a lungo del loro male, ma faticano a farlo parlare.

Ovviamente, l'immagine muore se la si afferra e la si cataloga in un raccogli-tore da entomologo, mentre la sua vitalità, la sua bellezza e la sua verità stanno in quei tragitti che essa riesce a far compiere al pensiero, riuscendo a fargli cogliere la propria incompiutezza. Perciò, attenti a non interpretare troppo!

Occorre anche dire che il nostro rapporto con le immagini è spesso ostacolato da noi stessi. Tutti sappiamo che, di fronte a difficoltà e conflitti, la prima reazione è generalmente quella di accentuare l'attività: si tratta di una risposta che potremmo chiamare maniacale, ed ha come scopo di negare la difficoltà. Se questo espediente non ha effetto, gran parte della nostra energia si trasforma in rabbia verso noi stessi e verso gli altri. È necessario superare anche questa fase e alla fine, quando ci sentiamo sconfitti, vuoti e isolati, allora diventa possibile introflettere l'energia e andare alla ricerca, nelle profondità dell'inconscio, delle immagini che esprimono le nostre emozioni e al tempo stesso indicano uno sbocco ai nostri conflitti. Non dico che le cose avvengano sempre secondo questa sequenza, ma certamente questo è un caso frequente.

Un'ultima osservazione. Seguendo la via immaginale, noi siamo inevitabilmente portati a interpretare il mondo non tanto in termini di causalità (che è propria del pensiero razionale) quanto in termini di significazione (che senso ha?). La ricerca delle cause diventa meno importante rispetto al dialogo con le immagini. Portando alle estreme conseguenze questo punto di vista, si potrebbe dire che le cause non sono importanti di per sé. Ciò che conta è il racconto, la narrazione della nostra vita attraverso le immagini ambigue che si producono in

noi. Questa narrazione non è tanto una ricostruzione storica quanto una costruzione che si realizza nell'incontro tra analista e paziente. Una narrazione che appare sensata, perché ci soddisfa e coincide con la riappropriazione emotiva di sé.

Accennerò ora ad altri due argomenti che hanno in comune con ciò che ho appena detto la messa in tensione di due opposti. Gli argomenti sono: il problema della interpretazione e lo sdoganamento del controtransfert. In essi è presente l'opposizione tra interpretazione ed empatia e tra partecipazione e distacco. Torna qui la relativizzazione degli strumenti esclusivamente razionali, propria della tarda modernità.

Cominciamo con il problema della interpretazione.

L'interpretazione ha, nella psicoanalisi, una storia lunga e istruttiva.

Per Freud lo strumento principale della cura era l'interpretazione, intesa come passaggio dal contenuto manifesto al contenuto latente. È questo un atteggiamento che si ispira a ciò che P. Ricoeur ha chiamato "ermeneutica del sospetto" e implica l'applicazione di un paradigma "poliziesco". Ciò che viene ricercato è la spiegazione "oggettiva" dei nessi causali che legano il fenomeno (sogno, sintomo ecc.) alle cause che l'hanno determinato. Questa impostazione, di stampo positivista, assegnava all'analista la funzione di ricercatore di una verità preesistente, situata fuori dal rapporto col paziente. Nella visione razionalistica di Freud ricerca della verità e cura coincidevano.

Numerosi sono i fattori che hanno portato a una revisione radicale del concetto stesso di interpretazione. Già Jung, come sappiamo, aveva rivendicato l'ineliminabile importanza del fattore soggettivo nell'interpretazione, nonché il carattere fondativo dell'immagine ("Noi viviamo immediatamente soltanto in un mondo di immagini"). Inoltre, egli enunciò una regola pragmatica che, per così dire, modifica lo statuto ontologico della verità: "Reale è ciò che agisce". Questo è un passaggio fondamentale perché sostituisce "criteri di efficacia e adeguatezza" ("ciò che agisce") a criteri veritativi (Marozza). Il risultato è che non esiste più una verità anteriore alla relazione e al lavoro clinico. Il senso emerge dalla interazione tra analista e paziente.

Un altro attacco alla concezione lineare della interpretazione è associato alla diffusione del pensiero ermeneutico: come ha insegnato Gadamer, non è possibile rapportarsi al mondo "direttamente e immediatamente". In altre parole, il concetto di verità è stato relativizzato e storicizzato.

Va infine aggiunto che la mitica "verità" edipica è divenuta sempre meno importante, per effetto della comparsa di nuovi modelli esplicativi dei disturbi psichici che hanno spostato la funzione terapeutica dall'insight alla costruzione di una relazione efficace. La teoria del deficit, come sappiamo, pone in primo

piano la relazione paziente-analista come luogo deputato alla riparazione del danno. In definitiva, il “qui e ora” della relazione ha sostituito l’“allora” di una presunta verità storica da recuperare.

In conclusione, la relazione analista-paziente è diventata l’elemento centrale dell’analisi. Come ha scritto un analista freudiano, G. Lai, questo significa che “nella situazione analitica, non c’è solo il paziente da una parte e l’analista dall’altra, separati da una asimmetria di ruoli precisa, [...] ma ci sono due persone, due soggetti, due realtà, che consentono il passaggio dalla posizione monodimensionale, intrapsichica, propria della psicoanalisi classica, alla dimensione bi-personale, inter-psichica, intersoggettiva, interpersonale, propria delle psicoanalisi non classiche. Non c’è più la differenza tra un terapeuta che cura e un paziente che cerca una cura per i suoi disturbi, ma c’è una situazione che rappresenta un’impresa comune tra paziente e analista, alla quale entrambi partecipano. [...] Più che ciò che l’analista fa, conta ciò che egli è. [...]”²⁰

In quest’area, è possibile constatare una certa convergenza tra la posizione junghiana e quella di autori di scuola bioniana. Un atteggiamento radicalmente fenomenologico è comune a entrambe. Essenziale è restare nel fenomeno e chiarirlo dall’interno, addensando intorno a esso altri fenomeni che lo confermano o lo contestano. L’interpretazione si scioglierà in un racconto, una domanda, un gesto, un silenzio... Questo pattinare sulla superficie del testo fa appello alla capacità immaginativa e all’uso delle metafore da parte di entrambi i soggetti del rapporto. Il linguaggio metaforico dispiega qui la sua capacità di dilatare e rendere sempre più nostra l’esperienza, conservando il registro immaginale. Si tratta di un’attività, il cui esempio paradigmatico è rappresentato dal *Libro Rosso*, in cui Jung è, per così dire, paziente di se stesso. Del resto Jung ha anche scritto: “Io mi sforzo di fantasticare con il paziente”.²¹ E a un collega che si stupiva che una paziente che egli aveva inviato a Jung fosse migliorata dopo una sola seduta, rispose che in realtà, durante quell’incontro, aveva parlato con la ragazza soprattutto della navigazione a vela sul lago di Zurigo. Potremmo parlare di una *rêverie*²² condivisa? La *rêverie* è infatti – secondo Bion – uno stato “onirico” a occhi aperti che può assumere qualsiasi forma: frammenti di film, musiche, ricordi, sensazioni, immagini, metafore, impressioni soggettive di ana-

²⁰ G. Lai, *La supervisione immateriale*, in *Quaderni di psicologia, analisi transazionale e scienze umane*, n. 42, Mimesis, Sesto San Giovanni 2004.

²¹ C. G. Jung, *Scopi della psicoterapia*, in *Opere*, vol. XVI, Boringhieri, Torino 1981, p. 54

²² Il concetto di *rêverie* è stato introdotto in psicoanalisi da W. Bion, con riferimento alla modalità attraverso cui la madre accoglie e trasforma le angosce primitive del bambino. In analisi, può essere considerata come una forma particolarmente intensa di empatizzazione, tale da creare un campo mentale condiviso, cui è demandata la funzione di cura. Con le parole di A. Ferro, essa esprime “la capacità di accogliere, di lasciar soggiornare, di metabolizzare, di restituire il prodotto della elaborazione”, attraverso l’attivazione di immagini ed emozioni. Vedi A. Ferro, *Cultura della rêverie*, www.spi-firenze.it.

lista e paziente. Essa implica un allontanamento dalla logica del reale, al fine di sentire più distintamente cosa si muove nell'inconscio. La distanza "tra esprimibile e inesprimibile [...] è mediata da metafore, da suoni e inflessioni di parole e proposizioni, da immagini e gesti".²³ ²⁴ Per quanto apparentemente scollegati, si postula che questi contenuti siano in profonda connessione con ciò che sta avvenendo nel *setting*, dando luogo a ciò che forse Jung avrebbe chiamato "fenomeni sincronistici". Anche l'"immaginazione attiva", in quanto esposizione all'inconscio, si situa sullo stesso versante. In essa ciò che conta è l'esperienza, non l'interpretazione.²⁵ Quanto alla condivisione, Jung ha anche scritto che il terapeuta "si addossa, letteralmente, il male del paziente, lo condivide con lui"²⁶, e che egli "può guarire gli altri nella misura in cui è ferito egli stesso".²⁷

Questi sviluppi della teoria e del metodo hanno favorito il passaggio da una conoscenza intellettuale sostanziata di nessi causali, lucida e rassicurante, a una conoscenza più incerta, sfrangiata, opaca, sostanziata di sensazioni, intuizioni, emozioni: una conoscenza che è essa stessa parte della vita. Una conoscenza fondata sul paradosso dell'immedesimazione, la quale – come ha messo in evidenza Edith Stein nel suo libro sull'empatia – sempre si scontra con l'irriducibile alterità di colui che ci sta di fronte. A meno di non cadere, con il naufragio dell'Io, in una fusionalità psicotica. Noi possiamo dare diritto di cittadinanza a questo tipo di comprensione, indubbiamente impura e contestabile, se rinunciamo a giudicarla dal punto di vista della conoscenza intellettuale che, ai fini terapeutici, è spesso ancor meno efficace giacché – per usare ancora le parole della Stein – "il semplice sapere raggiunge il suo oggetto ma non lo ha, gli sta davanti ma non lo vede."

I. Calvino ha scritto: "Una voce significa questo: c'è una persona viva, gola, torace, sentimenti, che spinge nell'aria questa voce diversa da tutte le altre vo-

²³ T. H. Ogden, *Conversazioni al confine del sogno*, Astrolabio, Roma, p. 7

²⁴ Per quanto espressa in un contesto diverso, non si può qui tralasciare l'affermazione di G. Bachelard: "L'immagine può essere studiata solo attraverso l'immagine, fantasticando e sognando le immagini così come si riuniscono nelle *rêveries*" (G. Bachelard, *La poetica della rêverie*, Dedalo Libri, Bari 1972, p. 61). Una prescrizione che trova fondamento in una constatazione: "Non si vede il mondo se non si sogna ciò che si vede". (Ibid., p. 187)

²⁵ C. G. Jung, *L'io e l'inconscio*, in *Opere*, vol. VII, Boringhieri, Torino 1983, p. 210 sg.

²⁶ C. G. Jung, *Psicologia della traslazione*, in *Opere*, vol. XVI, cit., p. 183

²⁷ C. G. Jung, *Questioni fondamentali di psicoterapia*, in *Opere*, vol. XVI, cit., p. 128. Shamdasani illustra così questo atteggiamento di Jung: "Jung [...] non si aspettava che il suo apparato scientifico - perché lui lo considerava tale - desse significato alla vita delle persone. Ai suoi occhi l'intera impresa consisteva nell'aiutare gli individui a ritrovare il proprio linguaggio, a sviluppare la propria cosmologia. E, lo dice lui stesso, nella pratica terapeutica evitava di usare i concetti. Se arriva un paziente che parla di spiriti, lui parla di spiriti. [...] Il compito è cercare forme di articolazione più piene e più ricche, in termini non di corrispondenza con la verità ma di ciò che favorisce e rende possibile la vita". (J. Hillman, S. Shamdasani, *Il lamento dei morti*, cit., p. 26 sg.)

ci”.²⁸ Anche M. Trevi, che io ho sempre considerato il mio amato “doppio” razionalista, ha scritto con la sua caratteristica cautela: “La pur generosa speranza razionalistico-illuminista per cui ogni esperienza può essere tradotta in un linguaggio razionalmente strutturato deve cedere di fronte all’evidenza di esperienze non del tutto traducibili in linguaggio”.²⁹ Se posso aggiungere una testimonianza personale, dirò che da quando, con l’età, l’udito è andato scemando, mi sento molto più libero: la parziale sordità mi permette di parlare di meno, di fantasticare di più, di cambiare discorso, di equivocare, di dare risposte asintotiche, di mostrare la mia perplessità e il mio disorientamento e, a volte, di ripetere anche due volte di seguito che non ho capito. Capito, udito, sentito: l’incertezza semantica allarga indefinitamente il discorso.

In definitiva, dalla “spiegazione” freudiana, passando per varie declinazioni dell’interpretazione, sempre più si è fatta strada una concezione dialogica dell’analisi, in cui essenziale è il confronto tra gli inconsci. Il bagaglio di certezze dell’analista si è ridotto ma la sua responsabilità è aumentata. Di conseguenza, dovrebbe essere aumentato anche il suo sentimento etico.

L’altro argomento è lo sdoganamento del controtransfert

Freud, quanto meno sul piano teorico, se l’era cavata con poco. La cosiddetta “regola dello specchio” afferma: “Il medico deve essere opaco per l’analizzato e, come la lastra di uno specchio, mostrargli solo ciò che gli viene mostrato.” Oggi non c’è più nessuno che applichi questa regola (né del resto lo stesso Freud la applicava sempre nella sua pratica clinica).

Diversa è la posizione di Jung, che – com’è sua consuetudine – è giocata sulla contrapposizione dialettica di termini opposti. Da una parte egli scrisse: “Ho stabilito il requisito che lo psicoterapeuta abbia le mani pulite come il chirurgo.” Dall’altra parte, numerose sono le affermazioni che rinviano alla necessità di un profondo coinvolgimento. Jung dice, per esempio, che l’analista “si addossa, letteralmente, il male del paziente, lo condivide con lui”; parla di “infezione” e di “contagio”; sostiene che “la personalità dell’analista è uno dei fattori terapeutici importanti”; che “il terapeuta può guarire gli altri nella misura in cui è ferito egli stesso”; che “il terapeuta è in analisi quanto il paziente”; che “ogni trattamento destinato a penetrare nel profondo consiste almeno per metà nell’autoesame del terapeuta”; e infine che il risultato del trattamento comporta la “reciproca trasformazione” dei due soggetti. Torna in queste frasi la coesistenza di adesione e distanza, l’esigenza di essere ricettivi temperata dall’ammonimento a “fare coscienza”, che così spesso ricorre, quasi come un compito etico, negli scritti di

²⁸ I. Calvino, *Sotto il sole giaguaro*, Mondadori, Milano 2001, p. 51

²⁹ M. Trevi, M. Innamorati, *Riprendere Jung*, Bollati Boringhieri, Torino 2000, p. 172

Jung ("la nostra meta dovrebbe essere quella di ampliare la nostra coscienza [...] se siamo inconsci la vita non ha senso"). I due opposti atteggiamenti vengono evocati a proposito del controtransfert come egualmente indispensabili, una sorta di sistole e diastole che, nel loro alternarsi, rendono praticabile il percorso. Jung parla esplicitamente, a questo riguardo, di "equilibrio tra comprensione e conoscenza." In questa prospettiva, il controtransfert è diventato strumento di conoscenza e modo di relazionarsi. Attraverso l'analisi del proprio controtransfert, l'analista viene informato indirettamente sulla natura del transfert del paziente e sui suoi stati mentali.

Si potrebbe paragonare la trasformazione del controtransfert alle vicende attraversate, nella storia della cultura occidentale, da alcuni versi del *De rerum natura* di Lucrezio. Volti in italiano, essi suonano così:

Bello, quando sul mare si scontrano i venti / e la cupa vastità delle acque si turba, / guardare da terra il naufragio lontano: / non ti rallegra lo spettacolo dell'altrui rovina, / ma la distanza da una simile sorte.

Cosa colpisce nell'immagine lucreziana? Anzitutto il diverso statuto del contemplante e del contemplato: il primo saldamente ancorato alla riva, il secondo in balia delle onde e in pericolo di vita. Allo stesso modo colpisce la piena legittimazione di questa differenza: colui che resta sulla riva, e si tiene lontano dalla turbolenza marina, ha compiuto la scelta giusta. Come si vede, la metafora illustra uno degli atteggiamenti che è possibile assumere di fronte ai rischi dell'esistenza, rappresentati qui dalla natura avversa ma certo rintracciabili anche nelle vicende della storia umana. È l'atteggiamento della cautela, della distanza, della contemplazione disinteressata: storicamente, quello del saggio epicureo.

Come ha osservato Remo Bodei, questa metafora, scomposta nei termini che la costituiscono, dà luogo alle seguenti coppie di opposti: spettatore/attore; teoria/prassi (uno dei significati più antichi di *theorein* è contemplare uno spettacolo); sicurezza/rischio; estraneità/coinvolgimento; immobilità/movimento. Da una parte abbiamo una sorta di anestesia dei sentimenti, dall'altra una intensa capacità di sofferenza.

Questa metafora ha lungamente viaggiato nella nostra cultura, caricandosi di avvaloramenti diversi. La prima svolta decisiva l'abbiamo però nel XVII° secolo con la frase di Pascal che, nei *Pensieri*, afferma: "*Vous êtes embarqué*". Potremmo tradurre, con una formula colloquiale: "Siamo tutti nella stessa barca" o anche, con una frase latina: "*De re vestra agitur*". Vivere significa dunque essere già in mare aperto: non vi sono più luoghi sicuri e distanti, né teorie definitive cui affidare la nostra salvezza. L'imperturbabilità diventa impossibile: lo spettatore è obbligato a mettersi in gioco, a diventare attore. Procedendo su questa

linea, il giudizio sulla situazione tende a invertirsi: il porto non è più una alternativa al naufragio, ma il luogo in cui la felicità della vita è sfuggita.

La modernità estremizza le posizioni: il passo successivo è che, in realtà, non solo siamo tutti imbarcati, ma siamo tutti naufraghi. Jacob Burckhardt, nel 1867, scrive: "Ci piacerebbe conoscere l'onda sulla quale andiamo alla deriva sull'oceano; solo, quell'onda siamo noi stessi." Non esistono più punti di vista stabili e privilegiati da cui guardare le vicende umane. Tutti siamo coinvolti in un viaggio, di cui la meta non è preventivamente nota. Questa certezza non necessariamente esita in un più o meno compiaciuto sentimento di inattività; essa può anzi incoraggiare un atteggiamento di accettazione della incertezza costitutiva della condizione umana, che include in sé l'amore per il rischio e la ricerca senza esiti garantiti.³⁰

A questo racconto ne affiancherò un altro, che secondo me esprime in modo molto efficace quali possibilità siano contenute nella relazione analitica. Mi riferisco al racconto relativo all'"Uomo della pioggia", riportato dal grande orientalista R. Wilhelm. Racconta Wilhelm che nel villaggio cinese in cui egli risiedeva imperversava una grande siccità; per mesi e mesi non era caduta una goccia di pioggia, e la situazione rischiava di diventare catastrofica. Nessun rituale religioso era servito a nulla. Alla fine gli abitanti dissero: "Andremo a cercare l'uomo della pioggia." E da un'altra provincia arrivò un vecchio dalla pelle grinzosa. L'unica cosa che chiese fu di avere una casetta tranquilla, nella quale si fermò per tre giorni. Il quarto giorno le nubi si ammassarono e ci fu una grande tempesta di neve in un periodo dell'anno in cui non la si attendeva assolutamente. Wilhelm andò allora a domandare all'uomo della pioggia come avesse fatto a far cadere la neve. Quegli rispose: "Non sono stato io a far cadere la neve; io non c'entro." "Ma allora, cosa ha fatto in questi tre giorni?", replicò Wilhelm. "Oh, questo posso spiegarlo. Io vengo da un altro paese, dove le cose sono in ordine. Qui invece le cose erano in disordine, non come dovrebbero essere secondo il comandamento del Cielo. Perciò tutta la regione non era nel Tao, e neanche io ero nell'ordine naturale delle cose, perché mi trovavo in un paese in disordine. Per questo ho dovuto aspettare tre giorni per rimettermi nel Tao [cioè, per fare ordine in me stesso] e allora, naturalmente, è arrivata la pioggia."

Evidentemente, questa è una metafora "forte", in qualche modo estrema, e certo non tutti i fenomeni controtransferali seguono questa via, ma proprio perché estrema essa è esemplare. Come possiamo interpretare questo racconto? Partiamo dal fatto che il paziente evoca in noi pensieri, immagini, fantasie, emozioni, sentimenti. Egli ci ha trasmesso la sua malattia e questo è il risultato. Ciò generalmente accade perché le ferite del paziente incontrano le nostre ferite,

³⁰ Sulla metafora lucreziana si legga H. Blumenberg, *Naufragio con spettatore*, Il Mulino, Bologna 1985

i nostri punti vulnerabili, che possiamo immaginare come dei ganci cui l'inconscio del paziente si aggrappa. Questi ganci, queste ferite, rappresentano, a seconda dei casi, un ostacolo o una facilitazione. Un ostacolo se abbiamo tentato di rimuoverle; una facilitazione se siamo disposti a lavorare con loro, usandoli come mezzi. Molti hanno sostenuto che il protettore degli psicoterapeuti è il centauro Chirone, il maestro di Esculapio, che era portatore di una ferita che non si rimarginava mai. Il corrisondersi delle ferite ci aiuta a comprendere le ferite dell'altro e a curarle come se fossero le nostre. Tornando al racconto di Wilhelm, potremmo dire che la siccità è stata posta nell'analista e ha fatto emergere la sua siccità interna. Allora, nel curare se stesso, il terapeuta cura anche il paziente. Questi interscambi inconsci sono talora più importanti delle interpretazioni esplicite. A titolo di esempio, si dia il caso che il paziente proietti sul terapeuta la sua bisognosità, e che questa incontri la bisognosità del terapeuta. Se il terapeuta non elabora il problema, il risultato può essere un mutuo accudimento senza fine e l'instaurazione di un'analisi interminabile. Se invece l'analista è in grado di curare in se stesso la bisognosità, egli – come l'uomo della pioggia – mette ordine dentro di sé, e dunque accetta e sperimenta la solitudine come una condizione possibile, si apre alla delusione come a un'esperienza di spoliatura liberatrice, guarda in volto la possibilità di non aspettarsi nulla... Così anticipa in sé ciò che il paziente dovrebbe fare per guarire. Questo non comporta automaticamente la trasformazione dell'altro, ma quanto meno ne è la premessa.

Come risulta dall'esempio, la reazione dell'analista non è ispirata da complicità o mistica dell'accudimento, in quanto comprende in sé la possibilità della sofferenza. “La delusione – scrive Jung – in quanto shock subito dal sentimento, non è solo fonte di amarezza, ma è anche il più potente incentivo alla differenziazione affettiva.”

Se vogliamo tentare una sintesi di tutto ciò che ho detto sinora, a me sembra che nel passaggio dal passato al presente, dalla interpretazione alla relazione, dal conoscitivo all'affettivo, dall'analista specchio alla legittimazione dei suoi moti affettivi, la figura del terapeuta e la sua funzione sono molto cambiati. Dall'immagine del guaritore senza ferite, anzi dell'asettico chirurgo, siamo passati a quella del guaritore ferito, che usa le proprie ferite per entrare in contatto con il paziente. Jung aveva per molti versi anticipato questo cambiamento, confessando anche di fantasticare insieme al paziente.

Arrivato a questo punto, mi sono chiesto che razza di personaggio sia diventato l'analista, e mi sono sentito piuttosto confuso. Anche perché mi è venuta in mente una classica contrapposizione tra due incarnazioni dell'attore di teatro. Sull'argomento Jung non dice quasi niente. Ho trovato soltanto una frase che

dice: “La nostra mente è un palcoscenico sul quale gli dèi mettono in scena le loro rappresentazioni, e non ne conosciamo né l’inizio né la fine. E per l’uomo è un bene non identificarsi, così come è un bene che l’attore non si identifichi con il suo ruolo; essere Amleto, o Re Lear, oppure una delle streghe per sempre sarebbe decisamente poco sano”³¹ Il che mi ha fatto pensare: incarnare il ruolo dell’analista non sarà per caso anche poco sano?

Ho raccolto allora un po’ di riflessioni sul tema dell’analista come attore e ve le propongo senza commento, anche perché non sono stato capace di giungere personalmente a nessuna conclusione.

Noi analisti prendiamo in terapia – salvo eccezioni – all’incirca tutte le persone che si presentano, anche quelle con cui non usciremmo mai a cena, sicuri che non avremmo niente da dirci. Il che non esclude che l’analisi sortisca effetti positivi, a dimostrazione della differenza tra relazione personale e relazione analitica. Analogamente, molti concertisti eseguono in modo eccellente brani di autori di epoche e sensibilità assai diverse, e molti attori incarnano felicemente personaggi per molti aspetti tra loro incompatibili. Queste constatazioni mi hanno obbligato a riflettere su un tema sul quale, come dicevo, non riesco ad avere le idee chiare. È il tema dell’analista come attore, che implica la riflessione su concetti quali spontaneità e artificio. L’argomento, per quel che mi sembra, è stato facilmente aggirato mediante l’appello al coinvolgimento personale, comune a Jung e a molti altri analisti di scuole diverse.

Proverò ora ad allineare alcune considerazioni che provengono da aree diverse, ma che mi sembrano tutte pertinenti a questo problema.

La prima riguarda gli stili di recitazione e le teorie drammaturgiche. D. Diderot, ne *Il paradosso sull’attore*³², in toni spiritosamente provocatori enuncia la tesi che l’attore debba usare consapevolmente la maschera che corrisponde al personaggio, conservando da quello una distanza interiore. L’attore – egli scrive – “deve avere discernimento, capacità di osservazione fredda e serena, perspicacia e nessuna sensibilità. Egli deve ascoltarsi, vedersi, giudicarsi, e giudicare l’impressione che susciterà. Non è il suo cuore, è la sua testa che fa tutto. Egli non è il personaggio, ma lo interpreta così bene che voi lo scambiate per quello. Le lacrime dell’attore scendono dal suo cervello”. Una certa crudezza di stampo illuministico rende alquanto indigeste le prescrizioni dell’autore francese. Tuttavia, ho l’impressione che esse siano utilizzate più spesso di quanto si pensi, ma in forma degradata. L’analista demiurgo, quello che guarda dall’alto, l’analista “intelligente” che sa trovare la risposta giusta per ogni situazione, l’analista li-

³¹ C. G. Jung, *Lo Zarathustra di Nietzsche - Seminario tenuto nel 1934-39*, cit., p. 1385

³² D. Diderot, *Paradosso sull’attore*, Rizzoli, Milano 1960

bresco, quello di routine, il mestierante di talento, l'istrione sicuro di sé sono tutti pallide ombre dell'attore di Diderot.

Con il salto di un secolo, incontriamo l'anti-Diderot ne *Il lavoro dell'attore* di K. Stanislavskij.³³ Il celebre regista russo prescrive che l'attore "sia" il personaggio e in tal modo diventi per così dire un altro, attraverso un processo totale di immedesimazione. Apparire, mostrare, non basta: occorre essere. Perciò l'attore deve ricostruire il "sottotesto", ritrovare al di là delle parole il vissuto. Una conseguenza è che, mentre l'attore di Diderot potenzialmente può incarnare qualsiasi personaggio, quello di Stanislavskij dovrebbe poterne interpretare soltanto alcuni. Di solito, lo stile Stanislavskij piace molto agli analisti, perché sembra avere a che fare con la verità. Vissuto e verità vanno insieme. La grandiosità, che nell'analista alla Diderot trovava fondamento nella competenza, qui lo trova nella "autenticità". Entrambe le posizioni mi sono parse peccare di una certa presunzione.

Lasciamo per un momento in sospenso questa diatriba, e passiamo a un'altra osservazione. Non sembra dubbio che uno dei compiti dell'analista sia quello di muovere nel paziente degli affetti e di viverli egli stesso. Sappiamo che anche la musica ha il potere di "muovere gli animi". Alcuni studiosi hanno però sostenuto che le emozioni (gioia, angoscia, e così via) che l'ascoltatore prova durante un concerto non siano "vere" come quelle che proverebbe in situazioni di vita vissuta.³⁴ È come se la musica offrisse una realtà virtuale all'interno della quale esplorare la vita delle emozioni. In altre parole, essa ci permette di ampliare e approfondire la nostra capacità di simulare situazioni esistenziali, e in tal modo di coltivare l'immaginazione emozionale. Per le sue caratteristiche, una certa frase musicale "produce in noi sensazioni affettive che ci ricordano com'è provare tristezza, orgoglio, speranza".³⁵ Ascoltare a esempio la tristezza di una musica è allora un ascoltare in maniera immaginativa. Questo, secondo alcuni, significherebbe vivere un'esperienza in qualche modo riflessiva, che corrisponde a un riconoscimento, impossibile per chi è realmente in balia di quella emozione.³⁶ In un certo senso, una terapia contro l'alessitimia. Ma anche qualcosa che richiama il *setting* analitico come crogiuolo di emozioni.

Queste considerazioni inducono a interrogarsi sui limiti della immedesimazione empatica. Come ho già detto precedentemente, E. Stein, che per prima si è occupata sistematicamente dell'argomento da un punto di vista fenomenologico³⁷, da un lato mette in guardia dal "semplice sapere" che "raggiunge il suo

³³ K. Stanislavskij, *Il lavoro dell'attore*, 2 voll., Laterza, Bari 1968

³⁴ Su questo vedi A. Bertinetto, *Il pensiero dei suoni*, Bruno Mondadori, Milano 2012, p. 140 sgg.

³⁵ *Ibid.*, p. 117

³⁶ *Ibid.*, p. 136 sgg.

³⁷ E. Stein, *L'empatia*, Franco Angeli, Milano 2002

oggetto ma non lo ha, gli sta davanti ma non lo vede”³⁸, proprio perché in quel vedere dall’esterno non c’è esperienza vissuta. Dall’altro lato però mostra l’irriducibile alterità che esiste tra i diversi soggetti, tale che non è mai dato vivere il dolore o la gioia dell’altro nella sua originarietà. Del resto, se la immedesimazione fosse totale, ciò comporterebbe l’annullamento dell’Io e dunque l’impossibilità dell’empatia come esperienza di soggetti diversi da noi. La conclusione è che l’empatia non è mai un “essere l’altro” ma un “essere presso l’altro”. Per realizzare questo “essere presso” è però necessaria una pratica di massima possibile relativizzazione della propria soggettività e un’esposizione affettiva, e non riflessiva, alla presenza dell’altro.

Vi propongo infine una interessante riflessione del filosofo V. Jankélévitch sul tema dell’apparenza, che prende spunto dal fenomeno del virtuosismo musicale, spesso disprezzato dai puristi. Scrive Jankélévitch: “Il fatto che l’apparenza ci inganni perfidamente pone un problema metafisico, perché se essa fosse uno zero d’essere non apparirebbe nemmeno. Ciò che non è niente non si vede. B. Gracian [scrittore e filosofo spagnolo del Seicento] ragiona in questo modo: Dio ha creato lo splendore riflesso insieme allo splendore splendente, l’apparenza insieme all’essenza: bisogna dunque prendere sul serio l’apparenza. L’apparire non sarebbe senza l’essere. [...] Siamo stati troppo abituati al paradosso platonico di un’essenza più vera dell’apparenza, ora dovremo abituarci al paradosso del paradosso, [e cioè] che l’opera eloquente e brillante [...] può essere un’opera profonda. [...] L’esibizione stessa è talvolta rivestita di pudore!”³⁹

Non voglio sostenere che questa sia una giustificazione filosofica del metodo di Diderot che ho appena citato, ma certo sembra gettare dei ponti tra sponde apparentemente lontane. E, a proposito di invenzione ed emozioni, soccorre qui una citazione di S. Shamdasani: “Leggendo i resoconti sul lavoro [di Jung] [...] si capisce che Jung [...] aveva un mare di storie a sua disposizione. Era un grande affabulatore. La signora Hoerni mi disse che le sue storie miglioravano ogni volta che le raccontava, e per qualsiasi situazione gli venisse esposta lui aveva una storia pertinente, che veniva dal mito, dal folklore, dall’esperienza personale. [...] E se non l’aveva la inventava, come fanno tutti i grandi affabulatori. Elaborava qualcosa che consentisse alle persone di guardare alla loro esperienza in un modo particolare, di rispecchiarla. [...] In fin dei conti che cos’è l’amplificazione se non l’atto del narrare? Uno scambio di narrazioni ”⁴⁰ L’idea, più volte sottolineata, è che l’esperienza, che al paziente appare unica, evoca parallelismi, estensioni, analogie, non spiegazioni.

³⁸ *Ibid.*, p. 74 sg.

³⁹ V. Jankélévitch, B. Berlowitz, *Da qualche parte nell’incompiuto*, Einaudi, Torino 2012, p. 184 sg.

⁴⁰ J. Hillman, S. Shamdasani, *Il lamento dei morti*, cit., p. 84 sg.

Mi guarderò dal trarre conclusioni. Considerata la molteplicità delle variabili in gioco (anche temperamentali), mi è utile pensare che nel nostro campo non si dia più la Ragione (con la R maiuscola), ma che ogni parte ha le sue ragioni. Posso però aggiungere un paio di riflessioni. La prima è di natura mitologica: si può pensare che la diderotiana devozione artigianale sia sotto il segno di Atena, figlia di Metis, il cui nome, secondo K. Kerényi, si riferisce a un contenitore, a un vaso, una tazza, una coppa, una pentola.⁴¹ E certo Atena non ignora la potenza dell'irrazionale, giacché porta sul petto l'immagine di Gorgona, così come l'attore di Diderot sa che deve scrupolosamente evocare la passione, e in particolare quella determinata passione. Del resto, J. Cocteau ha inventato un ossimoro in forma di aforisma che contiene in sé, indisgiungibili, gli opposti: "Gli attori sono una menzogna che dice la verità".

L'altro pensiero è che forse, tra le due posizioni – Diderot e Stanislavskij – la distanza non sia così abissale, soprattutto dopo il nostro tentativo di trasporre le due drammaturgie nell'area dell'agire analitico. L'attore (l'analista) più vicino allo stile Diderot, se non è un mestierante, dovrà anzitutto scavare nel personaggio, salvo poi a ritirarsi nell'atto in cui lo porge. Intendo dire che l'adozione del "distacco" diderotiano non è un modo per risparmiare energie. Lo stesso si può dire dell'esecutore musicale. D'altra parte, l'attore di Stanislavskij sarà pur sempre trattenuto dal rispetto del copione, così come l'analista dalle regole del setting e dai limiti connaturati all'empatia.

Infine, una analogia ovvia: la differenza di atteggiamento tra le due posizioni potrebbe essere vista, nel lavoro analitico, come compresenza di empatia (immedesimazione, connivenza) e interpretazione.

Augusto Romano
augustoromano@fastwebnet.it

⁴¹ Vedi J. Hillman, *Ananke e Atena*, in J. Hillman, *La vana fuga degli Dèi*, Adelphi, Milano 1991, p. 89 sgg.