

DALLA STANZA DEI BAMBINI AL TEATRO DEL MONDO

1. La divulgazione di un pensiero complesso, ramificato, mai definitivamente sistematizzato pone sempre delle notevoli difficoltà. Ciò appare evidente, nel caso dell'opera di C. G. Jung, nei numerosi compendi che di essa sono stati apprestati. Ben di rado questi appaiono soddisfacenti, in quanto esposti al pericolo di due opposte semplificazioni. O si rifugiano in uno schematismo parascientifico che priva il lettore di quella peculiare risonanza, o aura, che il dettato junghiano trae dal suo costante sporgersi al di là di se stesso.

Oppure, decontestualizzando ribaldamente, indulgono a vaghezze spiritico-spirituali, atte a eccitare quella che un tempo si sarebbe chiamata la sensibilità femminile. Col risultato di avvalorare la fama di uno Jung "mistico", che è giusto l'opposto di quella straordinaria combinazione di coraggiosa invenzione teorica e di robusto empirismo che caratterizza il suo percorso ideativo. Converrà allora rivolgersi direttamente a Jung come divulgatore del suo stesso pensiero? Intervengono qui altre difficoltà, connesse con la personalità dell'autore e con le sue consuetudini di scrittore. Jung intanto era autore alquanto insofferente della necessità del lettore non iniziato di essere guidato progressivamente alla comprensione dei concetti fondamentali.

In genere, cominciava con le migliori intenzioni ma presto veniva sopraffatto da tre fra i suoi démoni (cui del resto si deve anche la sua profondità): la ripetizione, la divagazione, la complessità. La ripetizione aiuta certamente a fissare le idee ma instaura una circolarità nella quale a volte si perde il senso della progressione. La divagazione attrae e insieme distrae. La complessità apre continuamente delle porte su universi possibili o ulteriori, cui però risulta difficile accedere per mancanza di una sufficiente informazione. Perciò Jung non è stato un oculato amministratore delle sue tante idee e intuizioni e si stenta, nella sua pur amplissima produzione, a isolare un testo che dia ragione, in forma piana e facilmente accessibile al lettore comune, del suo pensiero complessivo.

Pur nei limiti di tempo concessi da cinque conferenze, fa eccezione il testo che qui viene presentato in italiano con il titolo pertinente di *Fondamenti della psicologia analitica*. Esso si presenta infatti come una sintesi ragionata del pensiero junghiano, esposta in forma chiara, sciolta, colloquiale, spesso brillante e ricca di humour, sostenuta da aneddoti, storie cliniche, sogni, riferimenti mitici e storici e costellata di quelle frasi pregnanti che, rompendo il tessuto omogeneo del discorso, colgono in forma di aforisma o di paradosso l'essenza di una questione (una per tutte: "La nevrosi è un tentativo di autoguarigione"). Non ultimo motivo di interesse è il dialogo, spontaneo e mai elusivo, con i partecipanti alle conferenze.

Se esaminiamo la struttura del testo, possiamo identificare due livelli di informazione. Il primo riguarda il contenuto specifico delle conferenze, cioè la struttura della psiche e i metodi per esplorarla e curarne le disfunzioni; il secondo riguarda invece i convincimenti più profondi di Jung, spesso espressi in polemica con gli altri fondatori della psicologia del profondo (specialmente Freud), il suo stile di comportamento e la sua visione del mondo. Naturalmente, i due livelli sono tra loro strettamente connessi.

2. Il contenuto specifico può essere descritto sotto forma di percorsi. Proveremo qui a indicarne brevemente alcuni. *Dalla coscienza all'inconscio*. E' un percorso che, se adoperiamo il comune simbolismo spaziale, segue lo schema della discesa: va dall'alto verso il basso, dalla superficie alle profondità, dalla luce all'oscurità, da ciò che è recente al passato più remoto. Parte dalla definizione dell'Io come principio di imputazione dei fatti psichici per subito relativizzarne la centralità e portare in primo piano il concetto di inconscio nella duplice articolazione di inconscio personale e inconscio collettivo. Mentre il primo si alimenta delle vicende della nostra vita personale ed è costituito prevalentemente dai contenuti rimossi, il secondo è anteriore alla coscienza individuale e può essere paragonato a un serbatoio di immagini-forza comuni all'umanità in generale. Tali contenuti sono il risultato di una disposizione inconscia (archetipo) a produrre rappresentazioni mitiche organizzate intorno a un particolare nucleo di significato (immagini archetipiche).

Lungo questo percorso incontriamo il modello tipologico con la distinzione tra introversione ed estroversione e quella tra funzioni superiori o differenziate, necessarie per l'adattamento

cosciente, e funzione inferiore, rappresentativa dei nostri tratti più arcaici e perciò incardinata nell'inconscio. E' anche attraverso questa funzione che giungono a noi le voci di talune personificazioni mitiche dell'inconscio, cui Jung dà il nome di Ombra e di Anima.

Dall'esperimento associativo all'interpretazione dei sogni all'immaginazione attiva. E' questo il percorso che permette di creare collegamenti tra l'Io e l'inconscio, lungo un cammino che va dalla conoscenza alla trasformazione. Gli strumenti adoperati intervengono a livelli diversi, via via più profondi, del dialogo tra l'Io e l'inconscio.

L'esperimento associativo ci introduce a un aspetto generalmente trascurato della prassi junghiana, al suo versante "poliziesco", che viene invece in primo piano quando si parla della psicoanalisi freudiana. Al di là delle applicazioni strettamente giudiziarie, lo svelamento di ciò che è nascosto si configura qui come emersione dei "complessi", cioè di quelle personalità parziali, dotate di una propria carica libidica e perciò di una propria autonomia di funzionamento, che sfuggono al controllo dell'Io. Essi popolano il nostro inconscio e l'esperimento associativo è stato uno dei primi strumenti sperimentali atti ad evidenziarne l'esistenza.

Anche i sogni possono essere usati per esplorare i complessi, ma l'ambizione di Jung è diversa, giacché egli intende soprattutto leggere attraverso i sogni come l'inconscio reagisce alla situazione del sognatore, e specialmente alle sue distorsioni e unilateralità, spesso influenzate appunto dai complessi. L'inconscio, secondo Jung, svolge in questo caso una funzione compensatrice; se correttamente interpretati, i sogni possono di conseguenza favorire un riequilibrio dell'atteggiamento cosciente.

Questa prospettiva influenza il modello interpretativo. Se lo scopo di smascherare i complessi consentiva a Freud di applicare anche ai sogni il cosiddetto paradigma indiziario, l'esigenza di accertare attraverso il sogno il discorso che l'inconscio fa sull' (e all') Io cosciente autorizza Jung ad applicare un metodo interpretativo fondato sull'assunto che i sogni non nascondono niente e significano esattamente ciò che sono (più volte Jung ricorda la massima talmudica, secondo cui "il sogno è la sua propria interpretazione"). L'interpretazione scaturirà dalla loro contestualizzazione, intesa come ricostruzione della trama di significati soggettivi in cui si collocano i diversi elementi che costituiscono il sogno. Come nel distinguere l'inconscio personale dall'inconscio collettivo l'interesse di Jung è attratto prevalentemente da quest'ultimo, così i sogni a cui dedica maggiore attenzione sono quelli archetipici, rispetto ai quali ha elaborato una particolare modalità di approccio, la amplificazione attraverso paralleli mitici e culturali. E' attraverso questi sogni che problemi e conflitti individuali vengono collocati sullo sfondo delle sofferenze comuni a tutta l'umanità, quali sono illustrate nelle storie esemplari che costituiscono il patrimonio mitologico. L'ampliamento della coscienza attraverso la consapevolezza che ogni problema personale ha una radice collettiva svolge una funzione che è insieme legittimatrice e risanatrice. Il contatto con le immagini archetipiche permette infatti di situare le esperienze individuali in un contesto significativo e perciò di riappropriarsene all'interno di una prospettiva simbolica. Questo processo trova il suo culmine nella pratica della immaginazione attiva, attraverso la quale la coscienza si impegna in un dialogo potenzialmente inesauribile con le figure che emergono dall'inconscio collettivo. Sull'orizzonte di questo dialogo è possibile a Jung definire il Sé -che è la meta di quello che egli chiama processo di individuazione- come totalità psichica, unione di conscio e inconscio, e dunque messa in tensione degli opposti, la cui premessa è ovviamente la relativizzazione dell'Io. *Dalla nevrosi alla coscienza del conflitto attraverso il transfert.* Jung definisce la nevrosi come una forma di dissociazione della personalità provocata dall'esistenza di complessi. Ciò significa che quella parte della personalità che è troppo in contrasto con la parte cosciente viene scissa e può quindi esprimersi soltanto attraverso i sintomi.

Dunque, la nevrosi è ciò che sta al posto di un conflitto cosciente. Si avverte in questa constatazione la straordinaria importanza che Jung attribuisce alla accettazione consapevole della conflittualità inerente alla struttura stessa della psiche. La sanità psichica, che coincide con tale accettazione, è in definitiva amore del proprio destino e rinuncia agli illusori vantaggi che ogni atteggiamento unilaterale promette. Questa posizione junghiana troverà il suo punto di arrivo nella concezione del simbolo come motore della trasformazione psichica, il che implica l'attribuzione al simbolo stesso di una

valenza progettuale e di una funzione non omeostatica. Si intende anche, in questa prospettiva, la definizione della nevrosi come tentativo di autoguarigione. Il senso inerente alla nevrosi -dice Jung- è quello di far diventare il paziente "una personalità totale, il che comprende la capacità di saper riconoscere tutto il proprio essere, con i suoi lati negativi e positivi, le sue funzioni superiori e inferiori, e di assumersene la responsabilità".

La cura dei disturbi nevrotici si incentra, oltre che sulla interpretazione dei sogni di cui si è già detto, sul trattamento dei processi transferali e controtransferali, cui Jung dedica una intera conferenza, ricchissima di spunti teorici e di suggerimenti operativi. Basterà qui sottolineare due punti. Il primo concerne il significato del transfert come proiezione sul terapeuta di elementi inconsci che vanno per così dire restituiti al paziente perché egli li assuma come valori da sviluppare o, più in generale, come fattori psichici con cui fare i conti. Il secondo riguarda la nozione di transfert archetipico, caratterizzato dalla proiezione di contenuti impersonali. Questa particolare proiezione non può essere semplicemente dissolta ma va convogliata in una forma che possa adeguatamente contenerla (ad esempio, una struttura religiosa o ideologica) o, quando ciò non sia possibile, riportata all'interno dell'individuo attraverso la pratica dell'immaginazione attiva.

Sono questi alcuni dei tragitti che si possono tracciare all'interno del testo junghiano. Come si sarà notato, si tratta di un testo che per la varietà dei temi trattati o anche solo accennati e per la peculiare ricchezza dei riferimenti culturali rappresenta un costante invito all'approfondimento attraverso la lettura di altri lavori di Jung, oltre che di contributi provenienti dalla storia delle religioni, dalla mitologia, dalla etnologia e dall'antropologia.

3. Non è casuale che tutti i percorsi che abbiamo appena indicato trovino il loro punto di arrivo nell'inconscio collettivo. Tra i suoi numerosi costrutti è infatti quello che Jung certamente prediligeva, insieme all'individuazione e al Sé. Significativo è in proposito ciò che egli dice in una di queste conferenze: "Per Freud l'inconscio è soprattutto il ricettacolo di tutto ciò che viene rimosso, ed egli lo osserva dall'angolino della nursery. Per me è un vasto serbatoio storico. Devo confessare che anch'io ho una nursery, ma è piccola in confronto con i vasti spazi della storia che, fin dall'infanzia, mi hanno interessato più della stanza dei bambini". Questo è caratteristico di Jung, che ha sempre coniugato l'interesse per il particolare, per i problemi del singolo essere umano, con quello per il generale, per l'universalmente umano, in un gioco di rispecchiamenti reciproci tra microcosmo e macrocosmo.

Questa propensione costituisce il motore che gli ha permesso di avvicinarsi con inesausta ma non oziosa curiosità a mondi apparentemente lontani come la mitologia, l'alchimia, la gnosi, il pensiero sapienziale e di tenere insieme realtà disparate riconoscendone la comune matrice. Perciò egli può dire tranquillamente, mentre parla di nevrosi e di sogni, che ciò che lo assilla -e che evidentemente ha a che fare con i problemi dei suoi pazienti- è "il fardello storico che il Cristianesimo ha fatto ricadere su di noi". Vi è in Jung una grande attenzione per la storia e i fenomeni culturali e al tempo stesso l'ambizione di cogliere come in trasparenza l'azione di alcune forze impersonali che, nel loro avvicinarsi e confliggere, ne determinano i movimenti.

Se questo è uno dei fattori essenziali dell'atteggiamento di Jung verso la realtà, ve n'è un altro che colpisce il lettore di queste conferenze, ed è l'assenza di fanatismo e l'atteggiamento critico e talora disincantato. Non si tratta soltanto di un tratto di personalità (Jung sapeva anche -come a volte traspare da questo libro- essere molto drastico e umorale) ma uno strumento metodologico che opera sui più diversi livelli di realtà. A differenza di Freud e di Adler, che ancora dipendevano da presupposti scientifici di stampo positivista, Jung è in grado di relativizzare le teorie psicologiche (e dunque anche la propria) negandone il carattere di universalità e di sottolineare la situazione paradossale per cui "la psiche non è soltanto l'oggetto, ma anche il soggetto della nostra scienza". A questo modo di vedere rinviano anche il costante richiamo all'empiria e il sospetto verso le teorie enunciate e difese con troppa sicurezza ("Il fanatismo denota sempre la presenza di un dubbio rimosso"), così come le sue modernissime vedute sulla follia ("Essere 'pazzi' è un concetto sociale: usiamo restrizioni e definizioni sociali per distinguere i disturbi mentali... Non è un aumento oggettivo della follia a riempire i nostri manicomi, ma il fatto che non riusciamo più a sopportare gli anormali") e il rispetto assoluto delle differenze individuali,

quando siano profondamente motivate. Questo lo induce a prendere le distanze da quel *furor sanandi*, che in nome di un ingenuo ottimismo così spesso inquina la pratica analitica ("Dobbiamo essere estremamente attenti a non imporre al paziente la nostra volontà e le nostre convinzioni... Non si può strappare la gente al proprio destino, così come in medicina non si può guarire un malato se la natura vuole farlo morire"). Conseguentemente, egli rivendica in modo non retorico il diritto del male all'esistenza ("Quando costruiscono un tempio, gli indù lasciano un angolo incompleto; solo gli dèi possono raggiungere la perfezione, gli uomini mai") e, nell'invitare ad essere *completi* piuttosto che *perfetti*, si concede un ammiccamento: "Come sarebbe il mondo se tutti fossero adattati? Insopportabilmente noioso". Disincanto, snobismo, arguzia volterriana? Direi piuttosto coerenza e accettazione profonda del gioco degli opposti: nel consegnare al lettore il peso del male e della morte, egli lo libera dalle illusioni infantili ed opera in favore di un'idea di totalità, della consonante dissonanza in cui consiste il Sé.

Augusto Romano

Publicato come *Saggio introduttivo* a C.G. Jung, *Introduzione alla psicologia analitica*, Bollati Boringhieri, Torino, 2000, £.30.000.