

## JUNG COME TESTIMONE SCOMODO

Il problema della "attualità" di un pensiero e di una prassi mi sembra difficilmente trattabile se non si sceglie preliminarmente un ambito di riferimento sufficientemente determinato. Ho deciso perciò di pormi da un angolo di osservazione certamente limitato ma di cui ho almeno esperienza diretta: quello dello psicoterapeuta il quale, entrando in contatto con le persone che ritengono di aver bisogno di lui, riflette sulle loro reazioni a modalità di approccio che possono dirsi in senso lato junghiane.

Devo precisare che il mio scopo non è quello di verificare e dimostrare la maggior efficacia terapeutica della psicologia analitica. L'efficacia terapeutica, com'è noto, ha solo in parte a che fare con le premesse teoriche della cura; inoltre il giudizio su di essa è strettamente dipendente dai criteri di guarigione che noi assumiamo come validi. Le mie esperienze di terapeuta verranno piuttosto utilizzate come occasione per un discorso più generale: mi è parso infatti che le risposte dei pazienti al modello analitico junghiano esprimano spesso abitudini di pensiero e atteggiamenti collettivi, quali possono essere rilevati anche per altra via nella cultura della nostra epoca. Organizzerò il mio intervento in tre riflessioni, che prendono spunto da tre momenti del processo analitico, e in una conclusione.

**1.** I non molti pazienti che, inizialmente, mostrano di conoscere qualcosa dell'opera di Jung e motivano con questa conoscenza la scelta di un analista junghiano, in genere dichiarano che Jung è "meno rigido" di Freud, "più aperto", "più duttile", ma a volte aggiungono che è "più vago" e, con una certa perplessità, che hanno sentito dire che è "più mistico". Non è mia intenzione confermare o confutare queste affermazioni, bensì usarle per cominciare a delineare l'orizzonte mentale su cui si accampa la figura di Jung. Non è intanto privo di significato che i giudizi sopra riportati, e altri consimili, vengano spesso pronunciati con un sentimento misto, di attrazione e insieme di perplessità e di dubbio. Jung si presenta come una figura meno nettamente delineata, meno "forte" (nel senso gestaltico) di quella di altri studiosi dell'inconscio, meno afferrabile, meno riconducibile a categorie definite, più possibilista e, al limite, più evasiva e "fumosa", con una apertura verso mondi che, con qualche imbarazzo, il paziente descrive come "religiosi" o "spirituali". Non è rara la fantasia che l'analisi junghiana sia una analisi di seconda classe, meno qualificata, meno "vera" di altri metodi analitici (soprattutto il freudiano e il kleiniano).

Ci troviamo di fronte a una ambivalenza in cui confluiscono desiderio e timore. Le terapie che, nella fantasia del paziente, sono più salde e strutturate, vengono incontro alla esigenza di affidarsi, di mettersi nelle mani di qualcuno, di essere guidati. Ciò corrisponderà da un lato a uno specifico bisogno nevrotico ma certamente è anche un desiderio favorito dalla cultura in cui siamo immersi. Il bisogno di dipendenza e la paura della libertà sono le modalità atteggiamentali su cui prosperano sia le dittature sia i giornali che ci dicono come dobbiamo vestirci la prossima estate. Nei suoi scritti di argomento sociale Jung stesso ha più volte sottolineato i rischi -che sono sostanzialmente quelli di una pericolosa inermità- associati a questo atteggiamento che potrebbe genericamente esser detto estrovertito. Perciò il paziente sente a volte come una colpa il non aver fatto ricorso alle terapie che immagina più dure e severe ma che gli garantiscono -così egli pensa- risultati più certi. Dentro di lui il videodipendente, l'iscritto al partito, l'intellettuale fanatico, in definitiva il collegiale, lo rimproverano di non aver avuto la forza di sopportare una disciplina che sarà sì dolorosa, ma che dà in cambio sicurezza e assenza di dubbi.

Naturalmente il paziente, e noi stessi, non siamo tanto disposti ad ammettere queste fantasie giacché ci sentiamo liberi, dato anche che la libertà è uno dei valori più propagandati. Di fatto, è pur vero che (a parte i regimi dittatoriali, che non sono pochi) la nostra epoca gode di maggiori libertà politiche e civili, cioè giuridiche, e anche di maggiori possibilità economiche, ma queste appaiono piuttosto come premesse e condizioni per l'esercizio della libertà personale, che resta una realtà potenziale, per la cui attualizzazione è sempre necessario un impegno etico, un sacrificio che ci isola e ci fa diversi dagli altri.

Il paziente intuisce in Jung proprio questa possibilità: espressioni come "mistico" e "spirituale" attribuite alla sua teoria non vanno qui considerate tanto come accuse di ipersublimazione o di fideismo consolatorio; tutto sommato, se così fosse, sarebbe pur

sempre tracciata una strada. In fondo, ciò che dispiace e spaventa non è l'irrazionale, ma l'irrazionale non codificato. Si tratta piuttosto di espressioni metaforiche, che oscuramente alludono a un universo interiore e privato. Anche qui però occorre fare i conti con un equivoco, dato che -soprattutto in questi ultimi anni- si parla molto di riflusso e di recupero del "privato". Il privato di cui comunemente si parla si oppone ai valori politici e comunitari e va inteso come un orientamento verso interessi particolari, prevalentemente ludici e affettivi, non esente da una nota di frivolezza. Sennonché, in quel processo di espropriazione dell'individualità che è caratteristico dell'avvento della società di massa, anche il perseguimento dei valori privati si è per così dire pubblicizzato. In altri termini, la coltivazione del privato è divenuta essa stessa una moda, che ha le sue regole e i suoi tic. Dove non è una moda, rischia di essere un ripiegamento, una forma di minimalismo, che ha certamente i suoi pregi ma che a volte comunica anche un'atmosfera da ultima spiaggia. Il "mistico" Jung sembra proporre scandalosamente un'altra idea di "privato", inteso non tanto in contrapposizione a "pubblico" quanto nel senso di "ciò che parla da dentro", non fantasticherie o futile gioco dell'immaginazione ma fantasia autentica perché sgorga dal fondo stesso della psiche. Ha dunque ragione il paziente a essere insieme attratto e intimorito da questa prospettiva, essendo egli il più o meno inconsapevole figlio di una società che, rubando l'espressione a una rigogliosa corrente della psicologia contemporanea, può esser detta nel suo complesso comportamentista. Giacché Jung non ha molte certezze visibili da offrire; ad esempio, e per restare nel campo più specificamente clinico, se ha certamente una teoria generale della nevrosi, che è di natura essenzialmente formale, non ne ha una particolare e contenutistica come appare chiaro dal suo confronto con le teorie freudiana e adleriana. Inoltre, proprio la sua teoria, che riconduce la nevrosi alla unilateralizzazione dell'atteggiamento cosciente, appare inquietante per chi ha bisogno di certezze, essendo evidente che la condizione di pienezza vitale, che si oppone alla condizione nevrotica, si definisce come un non essere mai definitivamente in nessun luogo.

**2.** Un momento importante del procedimento analitico è certamente quello in cui il paziente viene posto di fronte a immagini, per lo più oniriche, che travalicano l'orizzonte della quotidianità e sembrano accennare, in un modo spesso oscuro ma potente, ad un mondo più vasto in cui agiscono dei e animali parlanti e in cui vengono messe in scena situazioni che hanno una struttura rituale. Spesso il paziente rimane scosso ma anche infastidito da questa esperienza, e non sa cosa farne. Sebbene egli viva dentro quella che è stata definita una "civiltà dell'immagine", non riesce facilmente a entrare in contatto con queste immagini, e allora le svaluta. In realtà, egli -come tutti- è abituato a consumare immagini che, indipendentemente dal loro contenuto, sono tutte sostanzialmente equivalenti nella funzione, immagini-passatempo, strumenti di evasione, significanti senza significato. Niente di più facile che tentare di ridurre a queste le immagini che noi chiamiamo archetipiche. Il modo junghiano vorrebbe invece che egli dedicasse alle figure che gli appaiono da dentro una attenzione "religiosa", come a voci che hanno un messaggio importante per lui e vogliono indicargli una strada.

Qui si può cogliere un fondamentale motivo di contrasto tra Jung e lo spirito contemporaneo. Questo appare caratterizzato da una specifica resistenza al simbolico, giacché l'atteggiamento simbolico richiede fiducia nella trascendenza rispetto a ciò che è semplicemente dato, in un gioco di rinvii in cui non è facile cogliere il referente ultimo. Ciò che sembra prevalere nel nostro tempo è invece una ossessione del visibile e dell'immediatamente utile, un atteggiamento "gastronomico" (nel senso brechtiano) verso le immagini e quindi un rifiuto a saggiarne la resistenza quando esse si presentano come ambigue e misteriose. A questo si aggiunge una tendenza alla svalutazione del passato e della tradizione. Il lavoro di amplificazione, che è uno strumento per approfondire il senso dei messaggi inconsci e per coglierne lo spessore, tende invece a riconnettere passato e presente e a documentare, lungo tutto l'arco delle civiltà umane, la persistenza di taluni motivi che si ripresentano nella nostra stessa vita e ne rappresentano per così dire la trama, la struttura soggiacente agli innumerevoli accadimenti particolari. Da questo punto di vista, Jung non è dunque un moderno: il moderno rifiuta la tradizione e ha il culto della novità; è individualista e sente minacciata la sua libertà quando gli si dice che non tutto è

cominciato con la sua nascita; considera i miti, nel caso migliore, come favole belle. Ciò naturalmente non gli impedisce di vivere inconsapevolmente dentro un universo sostanziato di miti (il mito della bellezza, il mito del successo, e così via), con i quali non ha un rapporto personale e che gli si impongono come imperativi collettivi. Le accuse fatte a Jung di conservatore, tradizionalista, reazionario trovano in questo atteggiamento il loro fondamento polemico. E infatti Jung ci ricorda che -come sapevano gli antichi, i quali rinarravano sempre le stesse storie variandole progressivamente- noi stessi siamo variazioni su un tema che attraversa la nostra vita. Ma così come ci insegnano i grandi esempi musicali, di variazioni, su di un tema centrale, si può costruire un mondo intero. A patto naturalmente di riconoscerlo come proprio, di prenderlo sul serio, di saggiarne continuamente la forza e la resistenza in una sorta di combattimento amoroso in cui quel tema rappresenta contemporaneamente l'ostacolo e la sostanza della nostra esistenza. Attraverso questo processo di rimitizzazione si attua un nuovo radicamento o, se preferite, si crea una prospettiva in cui inquadrare la vicenda mai conclusa dei rapporti tra l'Io e l'inconscio.

Questa apertura dell'orizzonte individuale è stata descritta in un modo che mi è parso straordinariamente efficace in quel passo dell'autobiografia di Elias Canetti (1), dove -ricordando la sua prima lettura dell'epopea di Gilgamesh- egli scrive: "In questo modo sperimentai su me stesso l'azione di un mito: come qualcosa su cui, durante il mezzo secolo che da allora è trascorso, ho riflettuto in molti modi diversi, voltandolo e rivoltandolo dentro di me, senza mai seriamente metterlo in dubbio neppure una volta. Quel mito l'ho accolto in me come unità e in me è rimasto come unità. Su di esso non posso fare il sottile. La domanda se credo a una storia del genere non mi tocca affatto; di fronte alla mia sostanza più vera, come faccio a decidere se ci credo o no?". Vorrei richiamare l'attenzione sulla frase: "Su di esso [il mito] non posso fare il sottile", giacché in questa frase si manifesta la forza della necessità, senza di cui la libertà dei moderni appare come irrelata, una libertà che c'è ma che non si sa come usare. L'ingenuità semplificatoria, che è poi una delle manifestazioni della unilateralità dell'atteggiamento del cosiddetto uomo medio, si scontra qui con la tendenza del pensiero junghiano a fare emergere la complessità di ogni esperienza ordinandola in un sistema di coppie bipolari i cui termini sono eternamente compresenti.

Ne consegue anche una diversa concezione della cura: il paziente, che sovente è portatore più o meno inconscio di una visione meccanicistica, pensa che la malattia psichica sia una appendice che, per così dire, si aggiunge dall'esterno alla sua personalità, disturbandola; così com'è venuta deve potersene andare lasciando tutto come prima. L'idea che la guarigione richiede una trasformazione, che questa trasformazione passi attraverso il riconoscimento dei motivi archetipici che ineriscono alla nostra vita, che al riconoscimento debba seguire l'instaurarsi di una relazione dialettica che non ha un punto d'approdo definito, e che dunque, almeno in un certo senso, noi non guariamo mai giacché noi stessi siamo la nostra malattia, non può che lasciarlo sconcertato. L'atteggiamento meccanicistico infatti ama il semplice, o anche il complesso ma che sia scomponibile, mentre la paradossalità dei costruiti sintetici che Jung predilige mette in crisi queste categorie di pensiero.

**3.** Un altro momento essenziale della relazione analitica mi sembra quello in cui il paziente è invitato a rendersi conto che difficilmente riuscirà a procedere nel suo cammino se non si assumerà la responsabilità morale del rapporto con l'inconscio. Jung è più volte tornato su questo tema, per esempio a proposito dei sogni che -egli dice- non vanno considerati soltanto in una prospettiva estetica o intellettuale ma vanno visti come messaggi obbliganti, domande o proposte cui il sognatore deve dare una risposta. Del resto, il fatto che Jung ritenga che ogni nevrosi è, in un certo senso, una nevrosi "attuale" in quanto risposta mancata o inadeguata a un compito vitale, si situa sulla stessa linea.

Anche questa esigenza, che spesso scaturisce spontaneamente, per esempio attraverso la mediazione di un messaggio onirico, sconcerta e spaventa il paziente, il quale si aspetta che la guarigione debba procedere esclusivamente da un atto conoscitivo e, per quanto riguarda il problema delle responsabilità, è abitualmente incline a cercarle fuori di sé, nella famiglia e nella società. La cosa appare tanto più preoccupante in quanto il paziente non è

soltanto invitato a prendere sul serio, a investire cioè di sentimento, i messaggi dell'inconscio e le proprie reazioni a essi, in altri termini a farsi problema a se stesso. Ben presto egli si rende anche conto che questo atteggiamento non conduce necessariamente a una situazione eticamente garantita da un codice esterno e che in definitiva il problema della scelta morale resta sempre aperto e affidato appunto al confronto impegnato tra l'Io e le voci dell'inconscio.

Questo richiamo alla fondazione di un'etica personale, che non sia peraltro il riflesso di un atteggiamento meramente individualistico, rappresenta un altro punto di difficile rapporto tra Jung e il mondo contemporaneo. Questo appare da un lato superficialmente ancorato a codici etici tradizionali, di matrice religiosa o laica, ai quali viene tributato un omaggio ufficiale in quanto garanti di una ordinata convivenza sociale. D'altro canto, tutta la cultura contemporanea è attraversata dalla crisi delle certezze tradizionali e quindi di una visione unitaria dell'uomo. La dissoluzione dei modelli classici esita in un atteggiamento di problematicismo assoluto di cui angoscia o ironia (o anche: angoscia e ironia) rappresentano le modalità esistenziali più evidenti. Angoscia come assenza di fondamento, ironia come distacco, tentativo di mediare la sofferenza saltando per così dire sopra se stessi, verso un al di là dove lo sperimentalismo e il gioco combinatorio tengano il posto dell'impegno etico. Così come nel campo della letteratura si è dissolta la figura del narratore-demiurgo, il quale dall'alto della sua onniscienza governava i destini dei suoi personaggi, allo stesso modo l'uomo contemporaneo sente di non essere più padrone in casa propria.

Volta a volta trascinato verso una "infelicità senza desideri" o verso una libertà in cui ogni desiderio è non solo possibile ma anche legittimo, l'uomo della crisi si nega a ogni immagine di totalità che sia dialetticamente articolata al suo interno. Egli non rifiuta certo più l'esistenza dell'inconscio, e si oppone quindi al filisteismo soddisfatto di sé, ma dell'inconscio e dei suoi moti si fa semplicemente registratore, riconoscendone la schiacciante incombenza. Jung, che ha dedicato all'*Ulisse* di Joyce un saggio di grande densità, cercando di coglierne il significato compensatorio e la funzione di farmaco di radicale violenza, ne ha però anche sottolineato, accennando al suo "carattere vermicolare", questa resa all'inconscio, questo fare di sé un oggetto su cui l'inconscio si esercita. Un Io passivizzato dal suo stesso essersi posto in discussione guarda il mondo con uno sguardo ilare o disperato ma incapace di tensione verso uno scopo. Si può aggiungere che, se nel recente passato la cultura della crisi sembrava prediligere lo sguardo disperato, nei suoi esiti più recenti sembra prevalere lo sguardo ilare: nella categoria del postmoderno sembra infatti celebrare il suo trionfo il culto del bricolage intellettuale ed etico in cui tutte le differenze di valore appaiono azzerate. In questo atteggiamento ludico e disimpegnato, il postmoderno si incontra con la propensione all'effimero propria dell'uomo-massa, al quale è stato detto che il mondo è spettacolo e che riflettere su se stessi è operazione inutile, poco remunerativa e certamente fuori moda.

Ciò che alla fine appare è una realtà profondamente dissociata, in cui da un lato valori tradizionali e ottimismo scienziata non sembrano capaci di conservare dentro una forma accettabile il movimento della vita, e dall'altro crisi del soggetto, dissoluzione dei modelli, apertura all'inconscio, sperimentazione illimitata sembrano disperdere quella stessa vita in una miriade di esperienze puntiformi.

Il modo con cui il pensiero junghiano si pone di fronte a questa situazione è complesso e originale. Jung non è certo un sostenitore dei valori collettivi e della coscienza soddisfatta di sé. Attraverso la tematica dell'Ombra e quella degli opposti egli ha portato un contributo importante alla relativizzazione delle certezze morali: se a ogni scelta si contrappone una disposizione di segno opposto, ogni decisione porta per ciò stesso dentro di sé il pericolo della unilateralità e quindi dell'arresto del movimento della vita.

Questa posizione non significa però una messa tra parentesi del problema etico attraverso una sorta di equivalenza dei possibili in cui le scelte, non più ancorate a certezze trascendenti, appaiono come il risultato di un gioco di dadi; al contrario, essa richiede che la contraddizione sia sofferta fino in fondo, giacché il valore da salvaguardare è caso mai la compresenza dei possibili quale si realizza, e mai definitivamente, attraverso la funzione sintetizzatrice del simbolo. Dissociazione e ricomposizione dei contrari sono dunque per Jung i momenti, o le fasi, di un processo vitale in cui viene sì conservata un'esigenza di

significato, ma anche viene nettamente sottolineato che questo significato è rigorosamente personale e non può quindi cercare una garanzia in un sistema di valori ipostatizzato. Jung sembra così sfuggire al contrasto obbligato tra l'ingenuo ottimismo di chi si aliena ai valori collettivi e l'atteggiamento nichilista o di semplice resa alla fascinazione dell'inconscio. La possibilità che si dia un'etica ma che questa non possa essere ridotta a una o più formule va di pari passo con la sua diffidenza verso ogni atteggiamento perfezionistico, in cui si annida il pericolo della specializzazione. Del resto, alla fine della vita, egli ha scritto: "Sono incapace di stabilire un valore o un non-valore definitivo... Non vi è nulla di cui mi senta veramente sicuro. Non ho convinzioni definitive, proprio di nulla".(2)

Tra abbandono all'inconscio e predominio di una coscienza irrigidita Jung apre uno spazio intermedio, uno spazio per così dire potenziale, giacché va riempito dalle decisioni cui collaborino, in una sorta di feconda discordia, sia l'io che l'inconscio.

Sono partito da alcune situazioni nodali dell'analisi per porre indirettamente una domanda che riguarda il tema del nostro convegno, dedicato alla "presenza culturale" di Jung nel nostro tempo. La domanda potrebbe essere così formulata: qual è la relazione tra il pensiero e la prassi terapeutica junghiana e gli atteggiamenti collettivi che permeano la nostra società? Mi rendo conto che, posto in questi termini, il quesito comporta una forzatura, dato che la nostra non è una società compatta, con un sistema di valori unitario. Tuttavia, mi è parso di ravvisare sia nella cultura di massa, sia nelle correnti di pensiero più aristocratiche (le cui formulazioni, una volta banalizzate, entrano del resto a far parte del patrimonio comune dell'epoca) delle posizioni rispetto alle quali il modello junghiano può esercitare una funzione che, per impiegare una formula cara a Jung, potrebbe esser detta compensatoria.

Il pensiero di Jung appare infatti per molti versi inattuale, sia se confrontato ai modelli positivistic e iperrazionalistici che accomunano tanta parte della cultura scientifica e di lì scendono a formare il cosiddetto senso comune, sia se confrontato alle correnti irrazionalistiche che, più in profondità, scuotono l'assetto della nostra società. E tuttavia la sua inattualità non è così radicale da relegarlo in una sorta di museo di curiosità anacronistiche. Si potrebbe dire che Jung è abbastanza inattuale per poter porre in discussione, relativizzandole, le certezze dell'epoca, e abbastanza attuale perché il mondo presente possa sentire in lui uno stimolo significativo per rielaborare le proprie incertezze in una prospettiva diversa. Se da una parte egli si inserisce autorevolmente nel discorso che ha portato alla dissoluzione l'immagine unitaria dell'uomo, dall'altra non ha mai considerato in modo compiaciuto la condizione di crisi come un punto di approdo definitivo. In questo modo si è sottratto al pericolo di sostituire una formula con un'altra formula, perpetuando i danni di un pensiero disgiuntivo che oppone dogmaticamente i termini del discorso.

Proprio per questo il suo pensiero "inattuale" mal si presta, per chi senta l'esigenza di "usarlo" nella propria vita, a essere adoperato come pretesto per un atteggiamento di più o meno snobistico distacco e superiorità. Infatti Jung non distribuisce certezze: addita un metodo, che è quello della interrogazione paziente e infinita delle voci che ci abitano, e sostiene questo metodo con l'esempio di un impegno etico che, come egli ha scritto, richiede la partecipazione dell'"uomo intero".

**Augusto Romano**

## Note

1. CANETTI, E. *Il frutto del fuoco*. Adelphi, Milano 1982, p. 59.

2. JUNG, C.G. *Ricordi, sogni, riflessioni*. (1961) il Saggiatore, Milano 1965, p. 397.

Publicato in A.A. V.V. *Presenza ed eredità culturale di Carl Gustav Jung*, Raffaello Cortina, Milano 1987.