

Ai nostri gentili lettori

Il lavoro di Lucio Russo che presentiamo è nato come conferenza nel 1976, è stato pubblicato nello stesso anno come “prefazione” al libro di F.Ranzato: *La dimensione perduta* (1), e poi ripubblicato nel 1996, a cura dell’Associazione Culturale Source, con il titolo: *Corpo, anima e spirito: Freud, Jung e Steiner*. Per la presente edizione, l’autore lo ha interamente rivisto e aggiornato.

Note:

01) F.Ranzato: *La dimensione perduta* - Mediterranee, Roma 1976.

Dall’introduzione all’edizione del 1996

Si dovrebbe convenire che la “psicodinamica”, essendo pur sempre il conscio a porre il problema dell’inconscio, dovrebbe affondare le sue radici in una “logodinamica”: ossia, in una conoscenza ed esperienza della *vita* della coscienza e del pensiero.

Al riguardo, in una conferenza tenuta a Dornach il 10 novembre del 1917, Steiner ha affermato: “Vi posso assicurare che questi psicanalisti sono conoscitori e indagatori dell’anima molto, ma molto superiori ai consueti psichiatri universitari, sono molto superiori alla psichiatria, alla psicologia delle università, e da un certo punto di vista hanno diritto a disprezzare la spaventosa cosiddetta scienza”.

“Siamo già arrivati al punto – ha poi aggiunto – che si riconosce non trattarsi qui di alterazioni fisiologiche o anatomiche. La gente ha superato il materialismo ottuso, la gente non si arrende al materialismo, parla dell’anima. E’ una via lungo la quale si cerca di uscire dal puro materialismo per arrivare a riconoscere l’anima”.

Nella stessa occasione, tuttavia, dopo aver ricordato che gli psicanalisti hanno fatto, sì, “osservare che le cose dell’anima vanno studiate come cose dell’anima”, ma “non si avvicinano alla realtà spirituale, né vogliono avvicinarvisi”, Steiner ha così concluso: “la psicanalisi, costringendo gli uomini a studiare determinati processi animici senza gli strumenti conoscitivi necessari può conquistare solo dei “quarti di verità”: dei quarti di verità che possono però a volte risultare “più pericolosi degli errori”” (1).

In un’altra conferenza, tenuta qualche giorno dopo a Zurigo (il 14 novembre), ha detto inoltre: “Facendo presenti queste cose, non vorrei ora criticare questi ricercatori, che davvero stimo molto per il loro coraggio che deve sempre essere grande abbastanza nel mondo pieno di pregiudizi del presente, ma proprio perché i problemi investono settori della pratica va ricordato che occorre uscire dall’unilateralità (...) Io riconosco l’importanza e la migliore onestà e volontà dei ricercatori in questo settore, ma anche nel campo della psicologia analitica essi finiscono per arrivare a risultati errati e unilaterali, perché lavorano con mezzi inadeguati di conoscenza” (2).

In ogni caso, nel 1982, a due anni dalla scomparsa di Massimo Scaligero, in un breve e affettuoso suo ricordo, pubblicato insieme a quelli di altri suoi amici e allievi, ho scritto: “Ogni cosa nasce dallo Spirito. Da questo punto di vista, le forze ostacolatrici sono impotenti: non possono creare, possono soltanto afferrare il creato e volgerlo, in forma di negazione contro le Forze Creatrici. La psicologia e la psicoterapia, scaturite dallo Spirito quali moderni impulsi per una più profonda autocoscienza, sono state purtroppo ghermite e costrette a rinnegare il loro scopo: occorre dunque liberarle, redimerle, restituirle allo Spirito” (3).

Quale semplice ricercatore e studioso della scienza dello spirito, e quale dunque “non addetto ai lavori”, desidero pertanto dedicare questa mia piccola fatica a tutti quegli psicologi e medici che, in qualità di psicoterapeuti, sentono vivamente l’urgenza di un simile compito e desiderano, con tutto il cuore, farsene umilmente e coraggiosamente carico.

Note:

- 01) *cfr.* la prima delle due conferenze tenute a Dornach il 10 e 11 novembre 1917 e pubblicate dalla rivista “Antroposofia” nel 1981;
- 02) R.Steiner: *L’antroposofia e le scienze* – Antroposofica, Milano 1995, p.135;
- 03) L.Russo: *Intelletto d’amore* in AA.VV.: *Massimo Scaligero: il coraggio dell’impossibile* – Tilopa, Roma 1982, pp.141-142.

L.R.

Roma, 4 novembre 1996

Introduzione alla presente edizione

Nel 1976, allorché tenni la conferenza dalla quale è nato questo breve lavoro, avevo l’impressione di essere quasi il solo (almeno in Italia, e a parte Massimo Scaligero che avevo incontrato quattro anni prima) ad avvertire l’esigenza e l’urgenza di una psicoterapia orientata antroposoficamente. La mia impressione veniva per giunta rafforzata dal fatto che gli psicoanalisti guardavano con sospetto ai miei interessi antroposofici, mentre gli antroposofi guardavano con sospetto ai miei interessi psicoanalitici.

Da allora, sono passati quasi trent’anni e le cose sono molto cambiate. Non saprei dire, tuttavia, se sono cambiate in meglio. Perché? Perché se è vero, da una parte, che più persone (di estrazione prevalentemente junghiana) avvertono oggi l’importanza del problema che già allora mi angustiava, è anche vero, dall’altra, che non basta definire “antroposofica” una qualsiasi attività o istituzione, per avere la garanzia che sia lo *spirito antroposofico* o l’*essere Antroposofia* ad animarla.

In una cultura come quella attuale, dominata dall’informatica, dal pragmatismo e dalla tecnica, il problema di una psicoterapia orientata antroposoficamente corre infatti il rischio di ridursi a una questione d’informazione e di tecniche psicoterapiche, così come quello di una pedagogia orientata antroposoficamente corre il rischio di ridursi a una questione d’informazione e di tecniche didattiche.

Scommetterei, d’altro canto, che tutte le persone attualmente impegnate in questi ambiti presumono di essere al riparo da tale rischio poiché credono, in perfetta buona fede, che il “sapere” antroposofico sia sufficiente a scongiurarlo. Ma il problema – lo ripetiamo – non è il “sapere”, bensì lo “spirito” antroposofico.

“Chi non capisce tutto, – pare abbia detto uno yoghi – non capisce niente”. Si può intendere quest’affermazione solo però se s’intende quel “tutto” in senso *qualitativo* (ispirativo e intuitivo), e non quantitativo: solo se lo s’intende, cioè, come *il tutto*, e quindi come *l’insieme* o *l’essenziale*. Ma il tutto, l’insieme o l’essenziale è appunto lo spirito. Parafrasando, potremmo dunque dire: “Chi non capisce lo spirito, non capisce niente”. Mi rendo conto che un’affermazione del genere possa risultare antipatica, ma sta di fatto che la fa pure il Vangelo. Dice infatti il Cristo: “Cercate piuttosto il regno di Dio, e queste cose vi saranno date in aggiunta”(Lc 12,31). Ebbene, che cos’è il “regno di Dio” se non l’essenziale? E che cosa sono “queste cose” se non l’inessenziale?

Un conto, dunque, è far proprio, al di là dell’*ego* e *con tutta l’anima*, lo spirito antroposofico (l’essenziale) per ricavarne poi le tecniche psicoterapiche o didattiche (l’inessenziale), un conto è invece *apprendere* con zelo quest’ultime credendo per ciò stesso di essere andati al di là dell’*ego* e aver conquistato lo spirito antroposofico.

“Educazione e istruzione – afferma infatti Steiner – non devono partire da una qualsiasi conoscenza appresa che poi si mette in pratica”, ma “devono partire da una convinzione vivente” (1); e avverte:

“Caratteristica dello spirituale è che l’uomo può riconoscerlo solo se si sforza di diventare almeno in piccola misura diverso da come è in partenza” (2).

Che queste preoccupazioni siano tutt’altro che infondate, basterebbe a dimostrarlo il favore con cui è stato accolto il libro *Psicoterapia e antroposofia* di Käthe Weizsäcker (3). Ove si fosse stati più vigili (o meno sprovveduti) ci si sarebbe infatti accorti che tale lavoro è animato da uno spirito “sincretistico”: ossia da uno spirito che mira – per dirla con lo storico della filosofia Johann Jakob Brucker (1696-1770) – alla conciliazione mal fatta di dottrine completamente dissenzienti tra loro.

Di dottrine – è il caso di aggiungere – che, in quanto appunto dissenzienti tra loro, necessitano, al fine di essere conciliate (seppur malamente) di qualche ritocco; ed ecco infatti che la Weizsäcker si sforza, per quanto possibile, di “ingrandire” la psicologia analitica di Jung e di “rimpicciolire” l’antroposofia di Steiner. “Rudolf Steiner – dice ad esempio – deve aver letto, così devo supporre, solo le prime edizioni degli scritti di Jung. Ma le conoscenze e le esperienze della psicologia del profondo, in particolare grazie a Jung e ai suoi allievi, si sono molto ampliate e approfondite, a partire dai tempi delle affermazioni di Steiner” (4).

Potrei puntualmente dimostrare la legittimità del mio giudizio, ma non è questa, di certo, la sede più adatta. Basti pertanto osservare che il Vangelo avverte che “nessuno può servire a due padroni” (Mt 6,24), mentre la Weizsäcker non solo confessa di aver avuto “due “maestri”: C.G.Jung e Rudolf Steiner” (5), ma afferma pure – cosa indubbiamente più grave - che “Il Cristo in me” di Paolo “ha a che fare con il “Sé” junghiano” (6).

Orbene, non c’è junghiano che non sappia che il Cristo non è – per Jung – che uno dei diversi e molteplici “simboli del Sé” (come magari Zoroastro, Budda o Mosè), e quindi ben altro da ciò che è invece per Steiner.

Lo stesso Jung ha del resto dichiarato (nel 1935): “Ho già letto alcuni libri di R.Steiner e devo confessare che non vi ho trovato nulla che mi sia stato utile da qualche punto di vista” (7).

Converrà dunque ricordare quanto disse Steiner a degli antroposofi, nel corso di una conferenza tenuta a Berlino il 27 giugno del 1916: “Noi lavoriamo insieme da molto tempo, e penso sia già a poco a poco cresciuta la serietà e la capacità di discriminare fra elementi che presentano qualche affinità; in fondo anche un cagnolino e un leone hanno quattro zampe!”; cui aggiunse, deplorando appunto “la tendenza a mettere le cose su uno stesso livello, facendo così succedere confusioni”: ”Accomunare il nostro movimento a questo o a quel tentativo, è quel che più ci danneggia!” (8).

Non credo ci sia altro da aggiungere. Spero solo che questa mia piccola fatica possa aiutare qualcuno a rinviare il proprio spirito critico (la propria capacità di “discernere gli spiriti”) e a farsi col cuore più vicino a ciò che di essenziale vive nell’antroposofia.

Note:

01) R.Steiner: *Educazione del bambino e preparazione degli educatori* – Antroposofica, Milano 2002, p.107;

02) R.Steiner: *Le entità spirituali nei corpi celesti e nei regni della natura* – Antroposofica, Milano 1985, p.8;

03) K. Weizsäcker: *Psicoterapia e antroposofia* - red edizioni, Como 1998;

04) *ibid.*, p.17;

05) *ibid.*, p.15;

06) *Ibid.*, p.28;

07) G. Wher: *Jung: la vita, le opere, il pensiero* – Rizzoli, Milano 1987, p.408;

08) R.Steiner: *Essere cosmico e io* – Antroposofica, Milano 2000, pp.90-91.

L.R.

Roma, 15 novembre 2003

FREUD, JUNG, STEINER

Metodo ipnotico, metodo catartico e psicoanalisi

Nel 1885, conseguito il titolo di “libero docente” (*Privatdozent*) in neuropatologia, Sigmund Freud (1856-1939) si recò a Parigi, presso la clinica psichiatrica della *Salpêtrière*, per perfezionarsi alla scuola di Jean Martin Charcot (1825-1893).

All’epoca – ricorda Ernst Jones – “Charcot era all’apice della sua fama. Nessun altro, né prima né dopo, ha dominato come lui il mondo della neurologia, e l’essere stato suo allievo costituiva una distinzione permanente” (1).

Charcot svolgeva allora ricerche ed esperimenti sull’ipnosi e tentava l’applicazione di questo metodo alla terapia dell’isteria.

Racconta Cesare Musatti: “L’esecuzione di esperienze di ipnosi con nevrotici ed il confronto che ne risultava, dei fenomeni ottenuti in ipnosi con le spontanee manifestazioni di quei nevrotici ed in particolare degli isterici, condusse Charcot a constatazioni assai notevoli: l’azione esercitata nella ipnosi poteva creare nei soggetti paralisi parziali, contrazioni, anestesi, ed in genere molti altri fenomeni del tutto corrispondenti ai sintomi presentati spontaneamente nei loro attacchi da questi ammalati. E quella stessa azione, come poteva far scomparire tali manifestazioni dopo averle provocate, poteva pure far scomparire quei fenomeni quando si producevano spontaneamente in questi soggetti ammalati” (2).

Va però ricordato, a onor del vero, che al lavoro di Charcot avevano aperto la strada sia l’opera di Anton Mesmer (1734-1815) sia quella dei più importanti seguaci del cosiddetto “magnetismo animale”; si deve infatti a costoro la scoperta e l’applicazione di quel “sonnambulismo artificiale” che verrà detto in seguito “ipnotismo” (da James Braid, nel 1843).

“Occupandosi permanentemente del sonnambulismo, – osserva appunto Pierre Janet (1851-1947) – i magnetisti finirono per interessarsi di tutte le complicazioni nervose e mentali che si avvicinavano al sonnambulismo. I magnetisti sono stati i primi a conoscere bene tutti i disturbi neuropatici e tutte le forme di crisi nervose” (3). Lo stesso si dice pertanto convinto che “il magnetismo animale abbia svolto un ruolo di intermediario tra i trattamenti religiosi e magici e le terapie psicologiche” (4).

Precipuo merito di Charcot fu dunque quello di rendere accetto agli ambienti scientifici e accademici dell’epoca, prevalentemente orientati in senso positivista, il metodo ipnotico dei magnetisti quale trattamento puramente psicologico o – come si diceva allora – “morale”.

Janet – secondo quanto riferisce Giovanni Pietro Lombardo – attribuisce altresì al magnetismo “la scoperta di uno degli elementi fondamentali della pratica psicologica: senza l’utilizzazione di farmaci è possibile indurre sperimentalmente in un’altra persona una modificazione psicologica profonda e successivamente riportare questa persona al suo stato normale” (5).

Grazie dunque a Charcot, - afferma lo stesso Lombardo - “con il riconoscimento ufficiale del metodo ipnotico vengono poste all’attenzione della scienza ufficiale le concezioni fondamentali della prima psichiatria dinamica: l’ipnotismo come strumento privilegiato per avere accesso all’inconscio; la dualità dei processi psichici consci ed inconsci come modello della psiche umana; l’introduzione del concetto di energia psichica (in sostituzione del concetto di fluido magnetico) nella patogenesi delle malattie mentali; l’importanza del rapporto tra paziente e ipnotizzatore nella psicoterapia” (6).

Orbene, proveremo qui a esaminare e discutere, senza alcuna pretesa di sistematicità, tali “concezioni fondamentali”.

Rispetto a quella dell’energia psichica, ad esempio, è possibile subito affermare che si è venuta a determinare, da allora, una sostanziale regressione.

Il passaggio che si verificò in quegli anni dall'idea del fluido magnetico a quella dell'energia psichica avrebbe potuto infatti costituire il presupposto per un definitivo abbandono di ogni concezione naturalistica dell'anima. All'interno stesso del magnetismo, i cosiddetti "animisti" si erano peraltro già opposti ai "fluidisti" sostenendo – come ricorda Janet – che "l'azione del magnetizzatore era un'azione morale che cambiava i pensieri e questo cambiamento morale determinava tutto il resto" (7). Alcuni di questi – è sempre Janet a riferirlo – parlavano addirittura di "un pensiero differente dal pensiero normale" che, in quanto tale, "non poteva essere che un pensiero potentissimo liberato da tutte le limitazioni che le dure necessità dei nostri sensi, le leggi del tempo e dello spazio impongono al nostro spirito" (8).

Ancor oggi, d'altronde, gli stessi James Braid (1795?-1860), Hippolyte Bernheim (1840-1919), Joseph Breuer (1842-1925) e Pierre Janet, pur non potendo essere annoverati a pieno titolo tra gli animisti, si dimostrano ben più spregiudicati, perlomeno nell'uso del linguaggio, dei loro successori: ad esempio, il primo parla di "immaginazione"; il secondo di "ideodinamismo", sottolineando la necessità di non trascurare lo "spirito"; il terzo si domanda se sia lecito o meno definire "ideogeni" i sintomi isterici (9); il quarto (che era stato allievo di Charcot) ragiona esplicitamente in termini di "idee fisse subconscie" e di "trattamenti morali".

Di questo, comunque, vedremo meglio in seguito. Limitiamoci per ora a constatare che in virtù di queste esperienze, comprovanti l'efficacia del trattamento psichico o morale, cominciò ad affermarsi l'idea della *psicogenesi* delle nevrosi.

La terapia ipnotica presentava però dei limiti. Sul piano pratico, infatti, non solo la sua applicabilità si rivelava ristretta, perché non tutti i pazienti erano in grado di portarsi al grado di ipnosi richiesto, ma anche la sua efficacia si dimostrava precaria, perché i sintomi, una volta scomparsi, spesso ricomparivano (magari in forma diversa), costringendo così il terapeuta ad applicazioni sempre più frequenti del trattamento; sul piano teorico, inoltre, lasciava del tutto irrisolto, in quanto terapia *sintomatica*, il problema della *etiologia* delle psiconevrosi.

Freud, che si era trattenuto circa cinque mesi a Parigi, e si era anche recato a Nancy (nell'estate del 1889) per assistere agli esperimenti di Bernheim (la cui scuola era in contrasto con quella della *Salpêtrière*), rimase infine deluso dal metodo ipnotico e tornò perciò a collaborare (a Vienna) con Breuer, interessandosi, in modo particolare, a un caso che questi aveva seguito dal dicembre del 1880 al giugno del 1882 e che si era sviluppato e risolto in maniera insolita e sorprendente (la loro collaborazione andò, all'incirca, dal 1882 al 1894 e non è affatto chiara, a tutt'oggi, la ragione per la quale s'interruppe. "E' auspicabile – osserva al riguardo Paul Roazen – che Josef Breuer, uno dei primi collaboratori di Freud, abbia avuto qualcosa di interessante da dire dato che il suo materiale su Freud resterà inaccessibile fino al 2102" (10). Dal canto suo, Steiner, nella conferenza tenuta a Zurigo il 10 novembre del 1917 – già citata nell'introduzione all'edizione del 1996 – afferma che la ricerca psicoterapeutica avrebbe avuto un esito probabilmente diverso ove fosse stata portata avanti innanzitutto da Breuer).

"Freud – scrive Jones – fu molto attratto dal famoso caso di Anna O., di cui venne a conoscenza poco dopo la sua conclusione avvenuta nel giugno 1882: per essere esatti, il 18 novembre. Esso usciva talmente dalla sua esperienza che gli fece una profonda impressione, e ne discusse i dettagli con Breuer infinite volte" (11).

Freud e Breuer ripresero dunque in esame tale caso cercando di sviscerarne, approfondirne e svilupparne le implicazioni di ordine teorico e pratico.

Questo (considerato un'autentica "pietra miliare" della storia della psicoanalisi) riguardava una giovane afflitta da numerosi e gravi sintomi isterici (la paziente si chiamava in realtà Bertha Pappenheim; divenne in seguito esponente del "movimento femminile ebraico di emancipazione" e, circa sessant'anni più tardi, morì suicida a New York).

Qualche tempo dopo l'inizio del trattamento, Breuer constatò che la paziente, portatasi spontaneamente in uno stato di coscienza crepuscolare o ipnotico, cominciava a produrre tutta una serie di comunicazioni verbali a carattere allucinatorio. Queste si presentarono dapprima in forma di favole, il cui motivo ricorrente era quello di una giovane addolorata e in ansia al capezzale di un

malato, per poi assumere invece le sembianze di ricordi o rievocazioni di eventi sperimentati nel passato.

Fu a questo punto che Breuer si avvide, con sorpresa, che al riemergere di un particolare ricordo, associato in qualche modo a uno dei sintomi, corrispondeva l'annullamento del sintomo stesso.

Riferisce ad esempio Musatti: "In un certo periodo si era manifestata improvvisamente nella paziente la ripugnanza, ed anzi la assoluta impossibilità di bere qualsiasi liquido, malgrado la forte sete; ciò durava già da due settimane, quando la paziente raccontò, nella ipnosi serale, manifestando insieme un profondo senso di schifo, di avere un giorno sorpreso, entrando nella stanza della sua dama di compagnia, che il cagnolino di questa beveva da un bicchiere, e di essersi trattenuta dal fare osservazioni, per puro riguardo verso questa persona. Dopo aver fatto questo racconto – accompagnato come dicemmo da espressioni di schifo – la paziente chiese da bere; e bevve, senza difficoltà alcuna, molta acqua. Da allora in poi la inibizione a bere scomparve stabilmente anche allo stato vigile" (12).

Spronato da questa esperienza, Breuer cercò allora, mediante ipnosi indotta, di favorire il riaffiorare dei ricordi. Tra i molti, alcuni si confermavano privilegiati: al loro riemergere – come era accaduto la prima volta – si produceva nella paziente un'intensa reazione emotiva che annullava i sintomi corrispondenti.

In ultimo, riemerse il ricordo di un particolarissimo evento che Breuer considerò decisivo per l'insorgere della malattia. "Come episodio iniziale della malattia – riferisce sempre Musatti – poté considerarsi il fatto seguente, raccontato come gli altri durante la ipnosi e del tutto dimenticato allo stato vigile. Una notte essa era sola al letto del padre, in condizioni di spirito particolarmente depresse per l'attesa dell'imminente arrivo di un chirurgo che doveva procedere a un atto operatorio. Nel dormiveglia, occupato da fantasie, le parve di vedere sulla parete una serpe nera che si avvicinava all'ammalato per morderlo. Volle allontanare l'animale, ma si trovò col braccio destro – che poggiava sulla spalliera della sedia – "addormentato", e non poté muoverlo; guardando le dita della mano destra le parve di vederle trasformate esse pure in serpenti, terminanti con un teschio" (13).

Il lavoro di Freud e Breuer (ma soprattutto di Freud) si rivelò invero proficuo. Ne scaturirono, infatti, tanto un nuovo metodo terapeutico, detto "catartico", quanto una prima sistemazione teorica del problema etiologico che prese il nome di "dottrina del fatto traumatico" ("*Non è vero* – osserva in proposito Luciano Mecacci - che Breuer curò Bertha basandosi sul metodo catartico, ovvero sulla rievocazione e verbalizzazione del passato e sulla liberazione dai contenuti psichici negativi, causa dei sintomi isterici: si limitò invece alla sola ipnosi e prescrisse forti dosi di clorale e morfina" (14). In effetti è così, ma soltanto perché il metodo catartico, nato da una postuma riflessione sul caso di Bertha, non poteva ovviamente preesistergli. Comunque sia, il termine "psicoanalisi" nacque più tardi; come ricorda Jones, fu usato "per la prima volta in un lavoro pubblicato in francese il 30 Marzo 1896, mentre in tedesco lo si trova la prima volta il 15 Maggio 1896") (15).

Dal punto di vista pratico, la terapia catartica risultava senza dubbio migliore di quella ipnotica: consentiva un'applicazione più vasta (in quanto non era necessaria un'ipnosi profonda per far riemergere i ricordi) e i suoi risultati si mostravano, nel tempo, più duraturi.

Dal punto di vista teorico, le nuove esperienze non facevano però che confermare il rapporto patogeno tra le rappresentazioni e i sintomi messo già in luce da Charcot.

Freud, preso atto di questo, si rese allora conto che il problema della etiologia delle psiconevrosi si traduceva in quello dell'origine e della natura delle rappresentazioni morbose. Affrontò dunque questo problema, ma non riuscì – come vedremo – a risolverlo in modo appropriato.

La sua prima ipotesi fu la seguente: le rappresentazioni morbose dovevano essere considerate come *ricordi*, e quindi come *ri-produzioni* mentali di specifici e concreti fatti traumatici verificatisi durante l'infanzia. Giacché i sintomi nevrotici, a differenza di quanto accadeva nelle cosiddette "nevrosi traumatiche", mostravano però d'insorgere anche a lunga distanza di tempo dall'evento patogeno, Freud considerò allora responsabile delle psiconevrosi non solo il fatto originario, ma

anche l'attivazione del suo ricordo prodotta da un secondo fatto attuale e associabile in qualche modo al primo.

Secondo Freud, dunque, a realizzare una sindrome psiconevrotica dovevano concorrere due reali accadimenti: il primo (quello infantile, traumatico e rimosso) immergeva nell'inconscio la rappresentazione con la sua carica emotiva; il secondo (quello attuale e scatenante) riportava a galla la carica emotiva, ma non la rappresentazione, provocando così una reazione abnorme o sproporzionata, e quindi patologica.

Come si vede, le *rappresentazioni* interiori non potevano essere, per Freud, che *ri-produzioni di immagini percettive*: ovvero, di *fatti* verificatisi nel mondo esterno. Egli osservava infatti il fenomeno dal punto di vista di quel realismo che viene detto "ingenuo", "primitivo" o "dommatico" appunto perché ignaro (inconscio) dei ruoli esercitati dal soggetto (dall'Io), dal concetto, dall'attività giudicante e dall'immaginazione nella realizzazione della cosiddetta "cognizione sensibile". *Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*: sposata di fatto questa prospettiva, non stupisce dunque che Freud collochi la rappresentazione, che si dà *in intellectu*, in mezzo a due eventi che si danno invece *in sensu*.

Avendo altresì rintracciato, nell'inconscio, rappresentazioni di natura molto particolare, egli muove allora alla ricerca di quegli eventi, altrettanto particolari, di cui le prime non potevano essere - stando all'assioma - che il ricordo o la ri-produzione.

Una volta rintracciati, tali eventi dimostrarono infatti di consistere in aggressioni sessuali *patite o perpetrate* durante l'infanzia. Freud li definì per questo "traumatici", arrivando anche a precisare che la psiche si predisponesse nel primo caso all'isteria e nel secondo all'ossessività.

Su queste basi, la dottrina etiologica allora formulata può essere così riassunta: 1) il fatto traumatico primario suscita una forte reazione emotiva; 2) la rappresentazione del fatto e la connessa carica emotiva vengono non solo rimosse, ma anche separate; 3) in occasione di un nuovo fatto, associabile in qualche modo a quello primario, la carica emotiva, resasi indipendente dalla rappresentazione originaria, può venire alla luce e manifestarsi come reazione impropria o abnorme, e quindi come "sintomo". Tale carica energetica tende, nell'isteria, a *convertirsi* somaticamente (a "scaricarsi" sul corpo), nella nevrosi ossessiva, a *investire* invece altre rappresentazioni (a "fissare" le idee).

Come si vede, si tratta di una dottrina lineare e apparentemente ineccepibile. Tuttavia, proprio quando ogni cosa sembrava aver trovato finalmente il suo posto, Freud fece una scoperta che invalidava, da sola, tutta la teoria messa a punto.

Musatti così descrive l'accaduto: "Nel momento stesso in cui la dottrina dell'etiologia traumatica delle psiconevrosi veniva sviluppata da Freud in una forma integrale, con la determinazione di una specificità del trauma per le due distinte psiconevrosi, venivano preparandosi le condizioni per un abbandono di quella dottrina. La applicazione della teoria a nuovi casi clinici, doveva infatti riservare a Freud una sorpresa: mentre con alcuni soggetti prove indirette (costituite da testimonianze di familiari, o dalle concordanti affermazioni di più nevrotici appartenenti alla stessa famiglia, intorno a questi episodi infantili a cui avrebbero partecipato) erano venute a suffragare la veridicità dei ricordi riattivati dai pazienti, con altri soggetti prove indirette dello stesso genere rivelarono a Freud la completa irrealtà dei fatti che i pazienti dicevano di ricordare. Tutta la interpretazione teoretica costruita da Freud sembra crollare di fronte a questa precisa smentita. Se i fatti che avrebbero dovuto agire traumaticamente non sono reali, viene meno il punto di appoggio di tutta la concezione che abbiamo esposta" (16).

Questo, per la storia della psicoanalisi e di tutti i suoi successivi sviluppi, fu un momento davvero decisivo.

Caduto il legame tra la rappresentazione e il fatto, ma rimasto in piedi, al contrario, il legame tra la rappresentazione e il sintomo, Freud si venne infatti a trovare di fronte a questa alternativa: o rinunciare (più o meno scientemente) al presupposto della *tabula rasa*, concedendo una qualche autonomia alla rappresentazione e ricercandone l'origine nella più profonda interiorità dell'anima (per così dire, *ante-rem*); o conservare (più o meno scientemente) tale presupposto, insistendo nella

direzione intrapresa (per così dire, *post-rem*), sperando in tal modo di scoprire altri “fatti” in grado di rimpiazzare quelli caduti.

Superato lo smarrimento iniziale, Freud si decise per la seconda di queste due vie, abbandonando così i propositi in un primo tempo formulati (riguardo a questi, ecco infatti come egli stesso si esprime, nel 1914: “Quando questa etiologia cadde per la sua improbabilità e per la sua incompatibilità con circostanze esattamente precisabili, mi trovai sulle prime disperatamente disorientato. L’analisi mi aveva condotto, attraverso un cammino corretto, fino a quei traumi sessuali, e ora si scopriva che non erano veri (...) Perseverai forse solo perché non avevo scelta e non potevo ricominciare in nessun altro campo. Infine pensai che, dopo tutto, non si ha diritto di protestare perché si è stati delusi nelle proprie aspettative: bisogna piuttosto rivederle. Se gli isterici riportano i loro sintomi a traumi inesistenti, questo fatto nuovo significa che essi creano simili scene nella fantasia, e che la realtà psichica deve essere presa in considerazione accanto alla realtà effettiva”) (17).

Per chiarire ancora quanto avvenne, ci serviremo di un esempio. S’immagini una giovane che, al momento di avere dei rapporti sessuali, venga colta da angoscia e paura. Un caso del genere, alla luce della dottrina del fatto traumatico, lo si sarebbe spiegato così: la giovane si trova attualmente di fronte a un compito; nei confronti di questo, manifesta però una reazione impropria che risulta effetto, all’indagine, di un’inconscia rappresentazione di aggressione sessuale; poiché quest’ultima altro non può essere che un ricordo (vale a dire, la ri-presentazione di un fatto), la paziente deve avere allora subito, nel corso dell’infanzia, un’aggressione sessuale; il fatto non lo ricorda perché lo ha rimosso; la reazione emotiva, legata in origine al fatto, ma poi separatasene, si è oggi tuttavia risvegliata poiché il compito attuale rievoca la sua traumatica esperienza infantile.

A questo punto, occorre però domandarsi: una volta venuta meno la possibilità di far leva sul fatto traumatico infantile, quanto si salva di questo ragionamento?

Se ne salvano solo due cose: la manifesta reazione impropria (il sintomo) di fronte al compito attuale e la sua relazione con una inconscia rappresentazione di aggressione sessuale.

Musatti cita la prima, ma tace stranamente la seconda. Scrive infatti: “E’ possibile mantenere pressoché inalterata la interpretazione del processo morboso essenziale per le psiconevrosi, sacrificando il concetto del trauma sessuale infantile specifico. Abbiamo veduto che Freud aveva concepito l’azione di quel trauma specifico come un’azione indiretta: soltanto il ricordo di quell’episodio infantile – ricordo obliato, ma suscettibile tuttavia di venire in certo modo risvegliato da situazioni successive ed attuali – genererebbe nei soggetti la tendenza ad animare di fronte a queste situazioni più recenti e attuali, quel particolare comportamento che è stato precisato come “reazione impropria di difesa”. Eliminando il fatto infantile, permane questa reazione impropria...” (18).

Come si vede, sarebbe stato più corretto affermare che, oltre la “reazione impropria di difesa”, permane anche il legame tra questa e la rappresentazione o il presunto ricordo dell’evento; ma si è ora scoperto – ed è qui la novità – *che non si tratta affatto di un “ricordo”, bensì di una “scena” - come dice Freud - creata “nella fantasia”, e quindi di una rappresentazione o di un’immagine d’origine sconosciuta. Insomma, per riprendere il nostro esempio, una sola cosa è certa: l’attuale patologica reazione della giovane di fronte al proprio compito è l’effetto prodotto, sul piano cosciente, da un’inconscia e autonoma rappresentazione di aggressione sessuale.*

E’ proprio l’autonomia della rappresentazione che Freud non è però disposto ad accettare (benché avesse in un primo tempo ammesso “che la realtà psichica deve essere presa in considerazione accanto alla realtà effettiva”). Per salvare (più o meno deliberatamente) l’assioma del realismo ingenuo, egli non può infatti ammettere che si diano *in intellectu* dei contenuti che non siano stati prima *in sensu*: non può ammettere, ossia, che le rappresentazioni, anche quando servono – come dice – a impiantare delle “scene nella fantasia”, vengano svincolate dai fatti (ovvero, dalla realtà sensibile).

Essendosi gli uni dimostrati inesistenti, Freud cominciò dunque a cercarne degli altri.

Dove andò stavolta a scovarli, ce lo spiega ancora Musatti: “La reazione impropria – dice appunto – non può più essere concepita semplicemente come una reazione di difesa specificamente rivolta alla spiacevolezza di un ricordo, ma può comprendersi come un generico comportamento verso tutta una determinata sfera di fatti e attività: la sfera dei fatti e delle attività sessuali” (19).

Per cavarsi d’impaccio, è bastato dunque sostituire i *fatti ambientali* (socio-culturali) con dei *fatti biologici* (fisico-chimici). Dice infatti Freud: “L’ipotesi secondo cui l’eccitazione sessuale avrebbe una base chimica concorda perfettamente con le concezioni che ci siamo formate per aiutarci a comprendere e a dominare le manifestazioni psichiche della vita sessuale (...) Quando distinguiamo l’energia della “libido” da qualunque altra energia psichica, supponiamo che i processi sessuali dell’individuo si differenzino dalle funzioni della nutrizione per un particolare chimismo” (20); e aggiunge: “Se però si diluisce, con C.G.Jung, la nozione di “libido” identificandola con quella dell’energia psichica in generale, si rinuncia a tutto quanto ci hanno portato le osservazioni psicanalitiche fatte sino ad oggi. La discriminazione delle tendenze sessuali da ogni altra tendenza e la limitazione della nozione di “libido” alle tendenze sessuali, trovano il loro appoggio più potente nell’ipotesi che abbiamo più sopra formulata, relativa a un chimismo particolare della funzione sessuale” (21).

Le rappresentazioni, dunque, vanno ormai intese, non più come ricordi (vale a dire come riproduzioni di specifici fatti verificatisi nel mondo esterno), bensì come illustrazioni di “fatti e attività” che si verificano e si svolgono nel mondo del corpo e, in particolare, in quelle presunte regioni in cui si esplicherebbe e svilupperebbe la funzione sessuale (orale, anale, uretrale e genitale).

La soluzione è a tal punto brillante che le rappresentazioni, *in intellectu*, possono perfino continuare a stare in mezzo a due fatti: da una parte, quello sessuale interno, che se non è propriamente *in sensu* è comunque *in corpore*; dall’altra, quello ambientale esterno che è propriamente *in sensu*. Non solo, dall’interazione di queste due realtà viene addirittura fatta nascere, in qualità di epifenomeno, l’intera psiche.

Quest’ultima non è infatti, per Freud, che l’effimero risultato dell’incontro o dello scontro tra le istanze biologico-genetiche (ereditarie) e quelle socio-culturali (acquisite). Otto Fenichel, ad esempio, dichiara esplicitamente che se alla spinta del *bios* non si opponessero delle “contro-cariche” di carattere *socio-culturale* non si potrebbe parlare di “psiche”, ma soltanto di “riflessi”. “Lo studio di tali forze inibitrici, - scrive appunto - della loro origine e dei loro effetti sulla tendenza di scarico, è il primo oggetto degli studi psicologici” (22).

Con questa sistemazione, il pericolo di nuove smentite appare dunque scongiurato: la *specific* “reazione impropria di difesa” si è infatti tramutata in un *generico* “comportamento” improprio, e il non meno specifico “fatto traumatico” si è tramutato e dilatato nella non meno generica “sfera dei fatti e delle attività sessuali”.

In ogni caso, una volta trasformato il fatto traumatico nella sessualità infantile, Freud ne appronta presto una teoria (i *Tre saggi sulla teoria della sessualità* sono, sì, del 1905, ma se ne possono trovare accenni già nel 1898). Questa non può però nascere, alla luce di quanto detto finora, che ipotecata e distorta: perché tornino i conti, è infatti costretta a mutuare alcuni tratti traumatici, o quanto meno sgradevoli, del vecchio fatto (sarebbe altrimenti incomprensibile il perché la “sfera dei fatti e delle attività sessuali” – si rilegga bene l’ultima citazione di Musatti – dovrebbe risultare di per sé tanto “spiacevole” da suscitare un “generico comportamento di difesa”).

In verità, con la caduta del fatto traumatico, era venuta a mancare, a Freud, la più importante tessera del suo mosaico dottrinario: mantenere “pressoché inalterata – come dice Musatti – la interpretazione del processo morboso essenziale per le psiconevrosi, sacrificando il concetto del trauma sessuale infantile specifico” significa perciò mantenere “pressoché inalterato” il mosaico anche quando è andata persa la sua tessera centrale. Lo si può di certo fare, ma è allora necessario, affinché tutto resti appunto “pressoché inalterato”, che la tessera deputata a colmare la lacuna (la sessualità infantile) venga modellata in funzione delle caratteristiche del vuoto lasciato dalla precedente (dal fatto traumatico).

Non è dunque – come molti forse pensano – dalla obiettiva osservazione della sessualità infantile che è scaturita la teoria “del processo morboso essenziale per le psiconevrosi”, bensì è quest’ultima che, per mantenersi – come dice Musatti – “pressoché inalterata”, si è vista costretta a formulare una teoria della prima.

Non è che questa, in effetti, la genesi della ormai nota e affermata teoria freudiana della sessualità infantile; non a caso Carl Gustav Jung (1875-1961) l’ha rifiutata, scoprendo, laddove Freud vedeva un essere “pervertito-polimorfo”, un bambino che sta semplicemente attraversando lo “stadio presessuale” del proprio sviluppo (23).

Ove si dubitasse dell’attendibilità della presente ricostruzione, si farebbe allora bene a riflettere sul seguente episodio, riferito da Jung nell’autobiografia: “Ho ancora vivo il ricordo di ciò che Freud mi disse: “Mio caro Jung, promettetemi di non abbandonare mai la teoria della sessualità infantile. Questa è la cosa più importante. Vedete, dobbiamo farne un dogma, un incrollabile baluardo”. Me lo disse con passione, col tono di un padre che dica: “E promettimi solo questo, figlio mio, che andrai in chiesa tutte le domeniche!”. Con una certa sorpresa gli chiesi: “Un baluardo, contro che cosa?”. Al che replicò: “Contro la nera marea di fango” e qui esitò un momento, poi aggiunse “dell’occultismo”” (24).

Solo una ricostruzione come la nostra può infatti dar ragione di una *gaffe* scientifica di tale portata (commenta appunto Jung: “Innanzi tutto erano le parole “baluardo” e “dogma” che mi avevano allarmato; perché un dogma, e cioè un’incrollabile dichiarazione di fede, si stabilisce solo quando si ha lo scopo di soffocare dubbi una volta per sempre. E questo non ha nulla a che fare col giudizio scientifico”) (25).

Fatto si è che se fosse caduta, dopo quella del fatto traumatico, anche la teoria della sessualità infantile, sarebbe invero crollato l’ultimo “baluardo” eretto dal naturalismo (e dal materialismo) contro il riconoscimento di quella “realtà dell’anima” (così s’intitola una raccolta di saggi di Jung) (26) che nascostamente aleggia in ciò che Freud riesce soltanto a vedere come “nera marea di fango dell’occultismo”.

Rappresentazioni sensibili e rappresentazioni simboliche

Prima di considerare il punto di vista di Jung, sarà opportuno trattare brevemente del problema dell’attività *rappresentativa*: ossia, di quell’attività del pensiero che si realizza in *immagini* e che va perciò rigorosamente distinta da quella *concettuale*.

Osserva appunto Hegel: “Sentimenti, intuizioni, appetizioni, volizioni ecc., in quanto se ne ha *coscienza*, vengono in genere denominati *rappresentazioni*: si può dire perciò, in generale, che la filosofia pone, al posto delle rappresentazioni, *pensieri*, *categorie* e, più propriamente, *concetti*. Le rappresentazioni in genere possono essere considerate come *metafore* dei pensieri e concetti” (27).

Le rappresentazioni, tuttavia, possono essere di tipo *sensibile* e di tipo *simbolico*.

Diciamo “sensibili” tutte quelle rappresentazioni che derivano dalla percezione dei sensi, e che devono quindi trovarvi necessario riscontro. Queste, in quanto tali, sono sempre *immagini mnemoniche*: quando non sono mnemoniche, sono allora *immagini percettive*. Ove si osservi un oggetto, ad esempio, e poi, chiusi gli occhi, lo si riveda mentalmente, si è già in presenza di una immagine mnemonica (bidimensionale). Finché si è di fronte all’oggetto e lo si osserva, la medesima immagine si dà invece come immagine percettiva (tridimensionale).

Le rappresentazioni “simboliche” non derivano invece dall’esperienza sensibile. Osservate e valutate dal punto di vista dei sensi, risultano infatti bizzarre, prive di senso o errate (questo naturalmente non significa che qualsiasi rappresentazione bizzarra, priva di senso o errata sia per ciò stesso simbolica).

Importa altresì rilevare che le rappresentazioni sensibili, in quanto si limitano a riflettere la realtà esterna, si mostrano *energeticamente* povere o vuote: quali semplici immagini, forniscono infatti il *riflesso della realtà*, ma non la realtà.

Le rappresentazioni simboliche sono invece *immagini viventi*: non solo sono morfologicamente strutturate in modo indipendente dalla realtà sensibile, ma si mostrano anche corredate di un'autonomia e specifica energia.

Nell'abituale attività rappresentativa – osserva Rudolf Steiner (1861-1925) – “l'essenziale dell'errore sta nella sua non concordanza con il mondo della percezione” (28). Come si può perciò giungere – domanda – “a rappresentazioni che, sebbene non si accordino con il mondo esteriore delle percezioni, destano d'altra parte forze animiche superiori in modo giusto e sano?”. Vi si può giungere – risponde – “quando non ci lasciamo guidare dal mondo esteriore sensibile, dal mondo delle percezioni, e neppure dalle forze che ci portano all'errore”, ma facciamo invece appello “alle forze dell'anima che dobbiamo anzitutto destare” (29).

Anche Jung sostiene che i simboli “sono fatti in modo tale che sarebbero privi di senso se non avessero un significato simbolico. Un triangolo che racchiude un occhio è, sotto l'aspetto della pura realtà, cosa talmente assurda che chi l'osserva non può in alcun modo vedervi il risultato di un passatempo puramente casuale. Una tale raffigurazione impone immediatamente un'interpretazione simbolica” (30).

Va sottolineato, tuttavia, che anche nel caso in cui tutti gli elementi che compongono un simbolo siano singolarmente riconducibili all'esperienza sensibile, il simbolo stesso quale *insieme*, quale cioè unità o sintesi dei vari elementi che lo compongono, non vi è però riconducibile.

I miti, le fiabe e le leggende hanno la loro prima ragion d'essere proprio nelle rappresentazioni simboliche.

Scriva infatti Steiner: “Cosa sono i miti? Sono creazioni dello spirito, dell'anima creatrice inconscia. L'anima è governata da leggi ben definite. Per poter creare oltre se stessa, deve evolversi in modo prestabilito. Sul piano mitologico, essa fa ciò per mezzo d'immagini, ma tali immagini si sviluppano in accordo con le leggi dell'anima” (31).

Le rappresentazioni sensibili sono dunque delle “immagini morte della vita”, mentre quelle simboliche sono delle “immagini viventi dell'anima” (32); quando le rappresentazioni simboliche non sono viventi, quando non vi si avverte cioè – per dirla ancora con Steiner – una “eco dell'elemento animico”, si tratta allora di *segni* e non di simboli: ovvero, di rappresentazioni che sostituiscono, più o meno scientemente, altre rappresentazioni.

Non è pertanto casuale che il dissidio tra Freud e Jung si sia venuto a determinare proprio in ordine al problema della distinzione tra “segno” e “simbolo”. “Quei contenuti coscienti – afferma infatti Jung – che ci danno degli indizi per accedere al retroterra inconscio sono scorrettamente chiamati “simboli” da Freud. Non sono tuttavia veri simboli poiché, secondo la sua teoria, hanno semplicemente il ruolo di “segni” o “sintomi” dei processi subliminali. Il vero simbolo è qualcosa di sostanzialmente diverso e andrebbe inteso come un'idea intuitiva che non può ancora essere formulata altrimenti o meglio” (33).

“Il vero simbolo”, tuttavia, non è “un'idea intuitiva che non può ancora essere formulata altrimenti o meglio”, bensì un'*idea intuita* o un'*intuizione* che si esprime, rivela o manifesta sul piano che Steiner chiama *immaginativo*.

Fatto si è che non si può comprendere la vera natura del simbolo se non si riconoscono e distinguono diversi gradi di realtà e di coscienza. Un simbolo è tale, infatti, soltanto perché è un'*epifania*: ossia, una realtà di grado *inferiore* che ne *rivela* (mediandola) un'altra di grado *superiore*.

La *forma* del corpo umano, ad esempio, è eminentemente simbolica in quanto rivela la vita, l'anima e lo spirito, mentre quella di un minerale non lo è in quanto rivela soltanto ciò che si dà ai sensi: non perciò la vita come la forma vegetale, né la vita e l'anima come quella animale, né la vita, l'anima e lo spirito come quella umana.

Si potrebbe anche dire, perciò, che si ha un “segno” ogni volta che il *significante*, stando sullo stesso piano di realtà e di coscienza del *significato*, non consente un’elevazione, un’analogia o un trascendimento.

A questo punto, potremmo dunque domandarci: di quale tipo erano le rappresentazioni incontrate da Breuer?

Per semplificare, proveremo a rispondere rifacendoci appunto al caso dal quale Freud trasse ispirazione per la dottrina del fatto traumatico.

Osservando la prima delle due esemplificazioni citate – cioè quella della ripugnanza ad assumere liquidi, provocata dalla vista del cagnolino che beveva in un bicchiere – ci si avvede subito di avere a che fare con delle rappresentazioni sensibili. Ma c’è un problema. Come mai queste, – ci si potrebbe chiedere – pur non essendo che delle spente immagini o degli inerti riflessi (vale a dire, delle mere copie della realtà esterna), mostrano di possedere tanta energia da risultare patogene?

Ciò accade – risponderebbe Freud – perché la reazione emotiva (la “ripugnanza” e lo “schifo”) suscitata dal primo evento, prima trattenuta, poi rimossa e infine dissociata dalla rappresentazione originaria, si è venuta adesso a scaricare sulla generica rappresentazione dell’atto del bere.

Per Freud e Breuer – precisa appunto Elémire Zolla - i sintomi isterici insorgerebbero “quando un processo mentale con una grossa carica affettiva non può per qualunque ragione dare sfogo a quella carica attraverso le vie normali che conducono alla coscienza e al movimento. Avviene allora che l’affetto, che è stato in qualche modo “strozzato”, imbocca una via sbagliata e si scarica nell’innervazione somatica, per un processo detto di “conversione”” (34).

Ma una spiegazione del genere è del tutto insoddisfacente poiché *non dà alcuna ragione della abnorme reazione primaria* nei confronti di un evento che – a ben vedere - non ha nulla, in sé, di scioccante o sconvolgente.

Ci si preoccupa infatti di seguire le vicissitudini della “grossa carica affettiva” legata al processo mentale, e i motivi che possono aver indotto il soggetto a “strozzarla”, ma non ci si preoccupa di acclarare il perché una “grossa carica affettiva” si sia venuta inizialmente a collegare con l’ordinario processo mentale (con l’immagine percettiva e con la rappresentazione).

Quale persona “normale”, infatti, svilupperebbe uno stato fobico per il solo fatto di aver visto un cagnolino bere da un bicchiere? Ma la paziente – si obietterà – era isterica, non “normale”. D’accordo, ma così si spiega allora *il trauma per mezzo dell’isteria* e non già, come vorrebbe la dottrina del fatto traumatico, *l’isteria per mezzo del trauma*.

Di questo diremo ancora tra breve. Per ora invece domandiamoci: cosa è dunque successo nell’intimo della paziente? Per quale ragione, cioè, un’esperienza tutto sommato ordinaria si è trasformata in un trauma?

Per rispondere a queste domande, occorre riflettere sulla seconda esemplificazione. In questa, il quadro d’insieme si presenta come un *ibrido*: vi si trovano infatti tanto delle rappresentazioni sensibili quanto delle rappresentazioni simboliche. Come si ricorderà, vi compaiono appunto le rappresentazioni sensibili della parete, dell’ammalato e delle dita della mano e quelle simboliche della serpe nera e dei serpentelli terminanti con un teschio.

Volendo dunque, con Breuer, considerare tale episodio quale evento traumatico originario della malattia, in che cosa consisterebbe allora l’*evento*? Forse nel fatto che la giovane stesse seduta, depressa e preoccupata, accanto al letto del padre malato? No, è inverosimile. Verosimile, piuttosto, è che tale penosa (ma per nulla deflagrante) circostanza sia stata resa traumatica *dall’irrompere* (facilitato indubbiamente dal dormiveglia) *di un’immagine estranea e fortemente simbolica* (il serpente) nella cornice dell’ordinaria esperienza percettiva e rappresentativa che ne aveva la paziente.

E’ vero, dunque, che la malattia è insorta a causa di un “fatto traumatico”: solo che il “fatto” non è sensibile, bensì *extrasensibile*, consistendo appunto *nell’improvvisa irruzione di una o più rappresentazioni simboliche nella sfera di quelle sensibili*, con la conseguente alterazione del pensare, del sentire e del volere che a quest’ultima sarebbero rimasti altrimenti adeguati.

Nel caso del cagnolino, tali immagini non sono venute direttamente alla luce; in quello della visione al capezzale del padre malato, si sono invece manifestate.

Da soli, gli *eventi materiali esterni*, veri o falsi che siano, non possono dunque spiegare l'insorgere di un disturbo mentale. E' legittimo anzi pensare che qualsiasi fatto possa tramutarsi in un trauma allorché, nel suo ordinario contesto percettivo e rappresentativo, s'insinui o precipiti una immagine simbolica che lo deforma e virulenti.

Non esistono quindi (come crede il realismo ingenuo) *esteriori fatti traumatici*, bensì esistono (anche nel caso delle cosiddette "nevrosi traumatiche") *interiori reazioni traumatiche* ai fatti.

Non sono perciò i primi a dover spiegare le seconde, ma viceversa.

Inconscio personale e inconscio collettivo

Per comprendere la posizione di Jung nei confronti del problema, converrà tornare al momento in cui Freud scoprì che i cosiddetti "fatti traumatici" altro non erano, in molti casi, che morbide fantasie dei pazienti.

Abbiamo detto che, caduto il sostegno del fatto, rimanevano comunque in piedi due realtà: quella della "reazione impropria di difesa" e quella del suo rapporto con una particolare rappresentazione inconscia; e abbiamo anche detto che Freud venne a quel punto a trovarsi di fronte a un bivio. Ebbene, se Freud ne imboccò – come abbiamo visto – la via naturalistica (o materialistica), Jung ne imboccò invece (più tardi) l'altra.

Per singolare coincidenza, quest'ultimo scrive infatti: "Come possiamo riconoscere un archetipo? E quando siamo costretti a rifugiarsi in questa ipotesi? Io proporrei di indagare se ogni reazione psichica sproporzionata alla causa che l'ha provocata non sia in pari tempo dovuta anche a un archetipo" (35).

Jung considera dunque, come Freud, le rappresentazioni inconscie *causa* delle reazioni improprie; non ne riduce però, a differenza di Freud, il carattere simbolico a carattere sensibile (a "segno"), ma le mette anzi in rapporto con la vita più profonda dell'anima che, al grado immediatamente superiore a quello dell'ordinario rappresentare, si manifesta appunto quale vita "immaginativa".

La sua ipotesi contiene inoltre un'interessante indicazione ermeneutica. Se la reazione impropria deve essere attribuita – come dice – "in pari tempo" anche a un archetipo, ciò vuol dire allora che una rappresentazione sensibile, morfologicamente ed energeticamente adeguata alla realtà esterna, è stata "toccata", e quindi alterata o contaminata, da un'altra rappresentazione di diversa natura e potenza.

Gli effetti di un "contatto" del genere potrebbero essere assimilati, volendo, a quelli di un corto circuito: l'immagine simbolica o archetipica (superiore) "toccando" la rappresentazione sensibile (inferiore) le scarica infatti addosso il proprio potenziale energetico (la propria forza) e la deforma in ragione della propria e autonoma esigenza espressiva (della propria forma). Da qui, ovviamente, la reazione impropria.

Dare a Cesare quel ch'è di Cesare e a Dio quel ch'è di Dio: la salute dell'anima sembra di fatto rispondere a questo principio. Le rappresentazioni sensibili e quelle simboliche dovrebbero quindi espletare le loro rispettive funzioni a livelli (di coscienza) diversi. Allorché si determina un'interferenza, una dis-locazione o uno scambio si vengono infatti a instaurare degli stati patologici.

Jung sembra dunque superare i presupposti naturalistici o ingenuamente realistici che avevano irretito Freud. Con la scoperta, sottesa a quella dell'*inconscio personale*, della viva realtà dell'*inconscio collettivo*, l'anima viene infatti sottratta al passivo ruolo di specchio della realtà

esterna riservatole da Freud, e per ciò stesso riconosciuta “mitopoietica” o – come preferisce dire Steiner – inconsciamente “creatrice”.

Secondo Steiner, tuttavia, le rappresentazioni simboliche (che chiameremo d’ora in avanti “immaginazioni”) sorgono quando i contenuti animici si riflettono nel *vivo* “corpo eterico”, mentre le rappresentazioni sensibili (che chiameremo d’ora in avanti “rappresentazioni”) sorgono quando gli stessi si riflettono nel *morto* “corpo fisico” (nella corteccia cerebrale).

In questo contesto, preme dunque sottolineare che rappresentazioni e immaginazioni manifestano gli stessi contenuti, ma a livelli diversi.

Ogni livello ha infatti una propria morfologia e, cosa altrettanto importante, un proprio potenziale energetico. L’idea del Padre, ad esempio, è *una* (l’“archetipo in sé” di Jung), ma può manifestarsi, a un primo (e inferiore) livello quale rappresentazione del *padre naturale* (il “complesso paterno” sempre di Jung) e, a un secondo (e superiore) livello, quale immaginazione del *Padre spirituale*.

Ove dunque un paziente sognasse, ad esempio, di essere minacciato dal padre che brandisce un coltello, non è difficile capire quanto sarebbe ingenuo il ricercare se un evento del genere si sia o meno verificato nel suo passato. Un sogno di questo tipo (peraltro non raro) ben esemplifica invece ciò che s’intende per “alterazione” o “contaminazione”: il suo tema o motivo, infatti, è chiaramente immaginativo o simbolico (Abramo e Isacco), ma a rappresentarlo, alla stessa stregua di un attore preso dalla strada, è stato chiamato il padre naturale. Se lo stesso paziente dovesse lamentare (com’è probabile) delle “reazioni improprie” nei confronti del padre, queste deriverebbero dunque dal fatto che il suo rapporto col genitore naturale è inconsciamente alterato da quello col genitore spirituale. In breve, un paziente di questo tipo dimostrerebbe di avere col padre un’anacronistica relazione “magica” o immaginativa, e non “oggettiva” o rappresentativa.

Va tenuto infatti presente che, durante l’infanzia, sono anzitutto attive le immaginazioni, e che solo più tardi, al maturare della coscienza intellettuale oggettiva, queste si “ritirano” per far posto (nella coscienza di veglia) alle rappresentazioni, attestandosi, quali *forze del sentire*, nella sfera della coscienza di sogno e, quali *forze del volere*, in quella ancor più profonda della coscienza di sonno (senza sogni).

“Durante l’infanzia e l’adolescenza – dice appunto Karl König – mentre la mente sguscia fuori dall’esistenza animica, un’altra parte del nostro essere si ritrae invece nel regno dell’inconscio” (36).

Dall’infanzia alla prima maturità (cioè nel corso della cosiddetta “età evolutiva”) non si assiste, in effetti, che a un graduale e incessante discendere della coscienza dal grado immaginativo (animico-spirituale) a quello rappresentativo (sensibile): non si assiste, ossia, che a una graduale e incessante *caduta degli Dei*. La realtà esteriore e manifesta del mondo, l’unica che sia dato apprendere mediante la percezione dei sensi, sorge infatti allorché l’uomo, in virtù dell’intelletto (o della mente), diviene capace di farsi delle rappresentazioni oggettive (rievocando tale momento, sempre König dice: “Quanto più si faceva brillante il lume della mente, tanto più sbiadivano i colori dell’anima”) (37).

L’ordinaria coscienza intellettuale (“oggettuale”, direbbe Freud) nasce dunque nello stesso istante in cui l’uomo fuoriesce, come un pulcino dal guscio, dalla placenta archetipica o animico-spirituale che lo ha nutrito e covato.

Questo livello di coscienza, inattuabile senza la mediazione dell’apparato neuro-sensoriale, è tuttavia un “Giano bifronte”: per un verso, è infatti l’ultimo della “caduta”; per l’altro, è invece il primo della “riascensione” (in quanto primo e basale livello dell’autocoscienza quale coscienza riflessa, corporea o spaziale dell’Io).

“Al nostro tempo, – afferma appunto Steiner – non c’è vera Iniziazione, che non passi per l’intelletto. Chi vuole oggi condurre agli “arcani superiori” evitando di passare per l’intelletto, non capisce nulla dei “segni dei tempi” e non può far altro che porre suggestioni nuove al posto delle antiche” (38).

L’iniziazione sta dunque al di là della coscienza intellettuale, mentre la nevrosi e a maggior ragione la psicosi ne stanno al di qua.

Lasciamo comunque da parte l'iniziazione e cerchiamo, piuttosto, di mettere in luce un altro fatto. Abbiamo detto che Jung, sottesa a quella dell'inconscio personale (freudiano), ha scoperto la viva realtà dell'inconscio collettivo. Ma le cose non stanno proprio così. Non esistono infatti *due diversi livelli d'incoscienza*, uno personale e uno collettivo, bensì esistono *due diversi livelli di coscienza*, uno rappresentativo e uno immaginativo. E' una stessa realtà, insomma, a darsi in forma naturalistica (o personale) a chi l'affronti munito del solo pensiero intellettuale, e in forma simbolica (o archetipica) a chi, oltre il pensiero intellettuale, abbia sviluppato anche quello immaginativo.

Quella che si crede essere – in genere - una gerarchia degli oggetti della conoscenza, è dunque *una gerarchia dei gradi della conoscenza stessa* (e, ovviamente, dell'autocoscienza).

Se è pertanto salutare, nel corso della prima metà della vita, arrivare (nell'ordine) *a percepire e pensare* il sensibile “obliando” il sovrasensibile, sarebbe invece salutare, nel corso della seconda, arrivare (nell'ordine) *a pensare e percepire* il sovrasensibile non “obliando” però affatto il sensibile. Nelle nevrosi, il sovrasensibile non è pienamente “obliato”, e interferisce infatti col sensibile, mentre nelle psicosi è pienamente presente, e viene semmai “obliato” il sensibile.

Archetipi in sé e immagini archetipiche

Accertata l'attività creatrice dell'anima, Jung è costretto a modificare la teoria freudiana della *libido* e dei suoi presunti “investimenti”.

Essendosi strettamente attenuto alla dimensione personale o rappresentativa, Freud si era venuto a trovare – come abbiamo visto – nella necessità di spiegare come mai delle rappresentazioni solitamente inerti fossero in grado di agire quali agenti patogeni. Cosciente del fatto che le rappresentazioni, in quanto meri riflessi della realtà esterna, non possono essere dotate di alcuna energia, Freud pensò allora, ricorrendo all'idea dell'*investimento libidico* (connessa a quella della sessualità infantile), di farle caricare o virulentare da una forza “esterna”. *Due*, anzi, sarebbero per lui le forze capaci di vivificare o animare le rappresentazioni: la *libido* propriamente detta, espressione dell'*Eros*, e la *destrudo*, espressione del *Thanatos*.

Per Jung, la *libido* è invece *una e* – quel che più conta - altro non è, in quanto energia psichica, che *la vita o la forza stessa dei simboli o delle immagini*. L'immagine (archetipica) della Grande Madre, ad esempio, è un'immagine vivente, e quindi un vettore energetico dotato di un autonomo e specifico potenziale. Prova di quest'autonomia – stando a Jung – sarebbe data dal fatto che tali immagini si manifestano secondo una precisa successione e in modo gerarchicamente ordinato.

Al riguardo, Carl Alfred Meier si esprime con grande chiarezza: “Jung non fece soltanto l'osservazione summenzionata (che cioè determinate rappresentazioni coincidono esattamente con motivi conosciuti dagli studi comparativi delle favole, della mitologia e delle religioni – *nda*), ma osservò anche un fenomeno sorprendente. Ed era che tali figure e motivi apparivano in successione regolare. Nel corso di una più lunga, più profonda e completa analisi fu possibile delineare una gerarchia delle figure. Fu evidente che quando una figura appariva, un'altra figura o motivo l'avevano preceduta (...) Così, dopo che il motivo della figura A è stato sufficientemente trattato, il motivo della figura B comincia a farsi più frequente nei sogni. E quando questi elementi sono stati integrati nel sistema cosciente e trattati in modo completo, le figure e i motivi della classe C cominceranno ad essere più frequenti” (39).

Allo stesso proposito, Steiner dice invece: “Dovete anzitutto concentrare la vostra attenzione sul fatto che le rappresentazioni sono qualcosa che svolge nella vita animica dell'uomo un'esistenza propria, una vita propria (...) Le rappresentazioni sono come dei parassiti, come degli esseri viventi interiori dell'essere animico, che esplicano un'esistenza propria nella vita dell'anima”; e aggiunge:

è un tale “padrone interiore”, ad esempio, a determinare il fatto che “al settimo anno si abbia una vita animica diversa da quella del ventesimo, del trentacinquesimo anno di vita o anche dell’età più tarda “ (40).

Nella dottrina junghiana rimane comunque irrisolto il problema del *contenuto* o dell’*essenza* delle “figure” di cui parla Meier, ossia delle immagini archetipiche. Se le rappresentazioni – come spiega Steiner – nascono dall’incontro tra la percezione (sensibile) e il concetto (41), da quale incontro nascono allora le immagini archetipiche?

Un’immagine non può poggiare infatti su di sé poiché è sempre manifestazione di un contenuto o di un’essenza che la trascende. Ben sapendolo, Jung indicò tale contenuto e lo denominò “archetipo in sé”.

Ma qual è la natura di questa entità e del suo mondo? A questo interrogativo, Jung non ha mai convincentemente risposto.

Prima di provare a farlo noi (alla luce – s’intende – della scienza dello spirito), occorre riflettere su un particolare.

L’anima, nel suo agire, la si potrebbe paragonare a un essere che, disponendo di due “tentacoli”, ne protendesse uno verso il *confine sensibile* dell’anima (o confine dei sensi), per afferrare gli stimoli provenienti dal mondo esterno e renderli coscienti in forma rappresentativa, e l’altro nella direzione opposta, per afferrare gli stimoli che provengono dall’interiorità più profonda dell’anima stessa e renderli coscienti in forma immaginativa.

Jung – ricorda appunto Jolande Jacobi – “ha insistito sulla necessità di distinguere tra l’archetipo in sé, ossia l’archetipo non percepibile e solo potenzialmente presente, e l’archetipo percepibile, attualizzato, “rappresentato” (...) Solo quando, espresso dal materiale psichico individuale, l’archetipo ha preso forma, esso diventa “psichico” ed entra nell’area della coscienza” (42).

Secondo Jung, il mondo degli “archetipi in sé” sarebbe quindi “non-psichico” ed “esterno” all’anima. Non si vede, altrimenti, come un archetipo – stando alle parole della Jacobi – potrebbe “prendere” forma, “diventare” psichico ed “entrare” nell’area della coscienza.

C’è dunque, oltre quello sensibile, un altro confine dell’anima? Certo che c’è: è il suo *confine spirituale* (o confine dello spirito).

In effetti, come quello sensibile si presenta quale mondo “esterno”, e come quello animico si presenta quale mondo “interno”, così quello degli archetipi in sé, sul quale è possibile affacciarsi soltanto da quello “interno” dell’anima, si presenta quale mondo “esterno dell’interno” (sarà compito di una coscienza più evoluta lo scoprire poi che tale mondo “esterno dell’interno” altro non è che il mondo “interno dell’esterno”: ovvero, l’essenza sovransensibile del mondo sensibile).

Una siffatta realtà, insieme immanente e trascendente, trans-soggettiva e trans-oggettiva, può essere unicamente *spirituale*.

L’uomo si rivela dunque costituito di *corpo*, *anima* e *spirito*, e l’anima è deputata appunto a mediare tra i due opposti regni della materia e dello spirito.

D’altro canto, l’immagine junghiana dell’*anima-guida* (Beatrice), non avrebbe alcuna ragion d’essere se, al di là dell’anima (od oltre il confine spirituale dell’anima), non vi fosse un “luogo” più alto da conoscere e raggiungere.

Al riguardo, l’indagine junghiana si è dimostrata però reticente, ambigua e contraddittoria. A dirla tutta, si ha la netta impressione che Jung abbia avuto (lucifericamente) *paura dello spirito*, così come Freud aveva avuto (arimanicamente) *paura dell’anima*.

Dal punto di vista gnoseologico, ad esempio, se Freud non si discosta dal realismo ingenuo, Jung non si discosta invece, per un verso, da Kant (il Sé come “noumeno” e gli archetipi come “forme a-priori” o “categorie”) e, per l’altro, da Schopenhauer o da Eduard von Hartmann (la *libido* quale “energia” o “forza vitale” in sé inconoscibile): ovvero, dai due principali rappresentanti di quel realismo definito da Steiner “metafisico” (ne vedremo più avanti il perché).

In virtù di una “innata” sensibilità immaginativa, Jung è riuscito dunque a distinguere il simbolo dal segno (e a prendere così le distanze dal naturalismo freudiano), ma, vuoi perché tale sensibilità era “spuria” (in quanto accompagnata da una propensione per la medianità e lo spiritismo) (43), vuoi

perché gli sono conseguentemente mancati gli apporti della coscienza ispirativa e di quella intuitiva, non è poi riuscito a trarre, dalla sua scoperta dell'inconscio collettivo, delle immagini archetipiche e degli archetipi in sé, tutto ciò che sarebbe stato possibile e importante ricavarne.

Jung, insomma, non è stato all'altezza della propria scoperta. L'archetipo in sé, una volta "scoperto", lo ha presto infatti "ricoperto" con il velo di una improbabile realtà "psicoidea" (è anche per questo – diciamolo - che James Hillman si permette oggi di proporre l'abolizione).

Come Freud, inoltre, al tempo della dottrina del fatto traumatico, aveva ritenuto di poter vedere nella rappresentazione un ricordo (personale od ontogenetico), così Jung ritiene di poter collocare le immagini archetipiche nella sfera di un'altrettanto improbabile memoria "collettiva" o "filogenetica".

Tali reiterati tentativi di spiegare le immaginazioni con la memoria (ontogenetica o filogenetica) altro non sono, tuttavia, che dei tentativi di spiegare una cosa che non si conosce per mezzo di un'altra che si conosce ancora meno.

Una cosa, infatti, è il *ricordo* (in sé) che appartiene al *passato*, altra la sua *rappresentazione* (ri-presentazione) che appartiene invece al *presente*. "Il processo della rappresentazione, – spiega in proposito Steiner – l'attività del rappresentare, è in sostanza qualcosa che nella vita dell'anima avviene soltanto nel momento in cui si svolge. Una rappresentazione come tale non sprofonda mai in non si sa quale subconscio, come non avviene per un'immagine riflessa in uno specchio quando si è passati davanti ad esso; l'immagine non ricompare, non si è nascosta in qualche modo per poter in seguito ricomparire quando si ripassi davanti allo specchio una seconda volta. Il sorgere di una rappresentazione è un evento che inizia e termina svolgendosi nel presente" (44).

Se questa è dunque la natura della *rappresentazione del ricordo* (dell'immagine mnemonica), qual è allora quella del *ricordo*? E quale rapporto c'è tra il ricordo *in sé* e l'archetipo *in sé*? E' il primo a costituire l'essenza del secondo, o viceversa? Ovvero, è l'archetipo ad avere la natura del ricordo o è il ricordo ad avere la natura dell'archetipo?

Come si vede, non si può spiegare la natura degli archetipi ricorrendo alla memoria. Steiner, dopo aver precisato che il ricordo "consiste in una percezione interiore" (45) e che con esso "si tocca un'importante zona di confine fra la psicologia e la fisiologia" (46), osserva infatti: "Nascono qui i primi consistenti errori, perché alla base di quella che si chiama psicologia analitica viene posta la teoria di un errato processo del ricordo e viene applicato nella pratica. Quando si comprenda il vero processo del ricordo, il problema non è più la ricerca di ricordi vaganti che si presentano nell'anima del paziente considerato malato dall'analista, ma di vedere come il paziente sia in connessione con un vero mondo obiettivo di processi spirituali che egli registra soltanto in modo abnorme" (47).

In un *Dizionario di psicologia analitica*, alla voce "archetipo", si legge: "La parte ereditaria della psiche; modelli strutturanti di prestazioni psicologiche, collegati all'istinto; un'entità ipotetica, non rappresentabile in se stessa ed evidente soltanto attraverso le sue manifestazioni (...) L'archetipo è un concetto psicosomatico, che collega il corpo e la psiche" (48).

Orbene, dire - come fa Steiner - che con il ricordo "si tocca un'importante zona di confine fra la psicologia e la fisiologia" è cosa diversa dal dire - come fa il *Dizionario* - che l'archetipo "è un concetto psicosomatico, che collega il corpo e la psiche": un conto, infatti, è parlare del ricordo, intendendo per "zona di confine fra la psicologia e la fisiologia" *il corpo vitale* (o "eterico"), che media tra il corpo psichico (o "astrale") e quello fisico, un conto, invece, è parlare dell'archetipo, definendolo, in modo del tutto generico, "un concetto psicosomatico, che collega il corpo e la psiche", intendendo per "corpo" *quello fisico*.

Jung ha anche definito l'archetipo un "autoritratto dell'istinto" (49). Tale definizione lascia tuttavia perplessi. Valendovi infatti l'autoritratto (in quanto immagine) quale sinonimo di immagine archetipica, non si capisce più se questa debba essere intesa quale espressione dell'istinto o quale forma di manifestazione dell'archetipo in sé, secondo quanto lo stesso Jung ha più volte indicato e precisato. Si noti che egli afferma proprio che l'archetipo è un "autoritratto" dell'istinto, e non magari che l'immagine archetipica è il "ritratto" dell'istinto eseguito dall'archetipo in sé. L'istinto dipingerebbe quindi da solo quell'immagine che si considera archetipica e suo "autoritratto".

Ma qui, delle due, l'una: o si ritiene che le immagini archetipiche siano "forme di rappresentazione" degli istinti, e non si vede allora a cosa serva la nozione dell'archetipo in sé (pur considerata da Jung della massima importanza); o si ritiene che le immagini archetipiche siano "forme di rappresentazione" degli archetipi in sé, e allora, restando irrisolto il problema del rapporto tra questi e gli istinti, ci si ritrova alle prese col problema che si credeva di aver risolto.

E' pur vero, d'altro canto, che se il tutto dovesse ridursi in ultima analisi all'istinto (al corpo fisico, al *bios* o al "chimismo"), l'originalità dell'edificio innalzato prenderebbe allora a vacillare e le grossolanità naturalistiche della psicoanalisi freudiana rischierebbero un'imbarazzante quanto tardiva riabilitazione.

Sta di fatto che il perdurare di una siffatta paura dello spirito (o "misologia", direbbe Hegel) compromette già da tempo la stessa ragion d'essere della psicologia junghiana. Dopo aver sciolto l'uomo dai vincoli naturalistici freudiani, essa finisce infatti col rivelarsi una timida "psicopompa" che abbandona in mezzo al guado quanti a lei si erano affidati.

Non c'è da meravigliarsi, quindi, che qualcuno le volga prima o poi le spalle, per poter magari tornare a trafficare con le "cose" freudiane. Queste, "uscendo" dall'anima in modo catagogico, riduttivo o regressivo (e quindi difensivo), forniscono infatti un contenuto oggettivo e materiale alle immagini, infondendo nel ricercatore, per quanto ingenua e grossolana, una qualche sicurezza.

"Per l'uomo comune, - afferma lo Zen - le montagne sono montagne e gli alberi sono alberi; per un discepolo, le montagne non sono montagne e gli alberi non sono alberi; per un maestro, le montagne sono montagne e gli alberi sono alberi".

Ebbene, come l'ottica dell'"uomo comune" coincide con quella freudiana, così quella del "discepolo" coincide con quella junghiana. Si tratta infatti di un punto di vista intermedio che avrebbe valore soltanto se costituisse una fase provvisoria del cammino che conduce dalla *forma mentis* ingenua dell'"uomo comune" a quella illuminata del "maestro". La psicologia junghiana è rimasta tuttavia "fissata" a questa fase e, quasi fosse stata "incantata" (alla stessa stregua di un apprendista stregone) dal mondo immaginativo o simbolico evocato, vi ha preso "fissa dimora".

Fatto si è che l'*oggettività* si dà "fuori" della psiche (del mondo "interno"): sia come oggettività *materiale* (il mondo "esterno") sia come oggettività *spirituale* (il mondo "esterno dell'interno"). Chi non è in grado di "uscire" dalla psiche (dal "labirinto") in un senso o nell'altro o, per meglio dire, *in tutti e due i sensi*, si condanna dunque a uno stato di perenne e sterile solipsismo.

Sul piano storico ed evolutivo, la nascita della scienza della natura segna il momento in cui la coscienza umana trascende la soggettività nella direzione del mondo sensibile; qualche secolo dopo, la nascita della scienza dell'anima avrebbe dovuto creare i presupposti affinché la stessa coscienza potesse trascendere la soggettività nella direzione del mondo spirituale.

Ma Jung non lo ha capito; non solo, ma sembra non aver neppure capito la differenza tra la *coscienza* e l'*autocoscienza*. Scrive infatti: "Secondo il nostro modo di pensare, la possibilità di una successione di tappe nello sviluppo della coscienza, è da escludere. Il solo pensiero che esista un'enorme differenza psicologica tra la coscienza dell'esistenza di un oggetto e la "coscienza della coscienza" di un oggetto rasenta una sottigliezza che molto difficilmente potrà trovare una qualche rispondenza" (50).

Ovviamente, è tutta l'odierna psicologia, e non solo Jung, a non aver capito queste cose e ad essere perciò ben lontana dal compito che dovrebbe assolvere. L'anima, nei casi sempre più rari in cui riesce a conservare memoria di sé, continua perciò a restare (arimanicamente) prigioniera del corpo o (lucifericamente) di sé stessa (della psiche).

Corpo, anima e spirito

Scriva la Jacobi: “L’origine di un archetipo rimane oscura, la sua natura impenetrabile; esso risiede infatti in quel misterioso regno d’ombre che è l’inconscio collettivo al quale non avremo mai accesso diretto” (51).

Ecco un esempio della versione sognante, crepuscolare o misticheggiante di quell’*agnosticismo* che, nella sua versione intellettualistica, assume invece il carattere di un freddo, verboso e coatto problematicismo (negli stati ossessivi, infatti, tanto più si elucubra e discetta quanto più si teme di dover prendere una decisione).

Chiunque voglia sottrarsi alla presa di questa morsa agnostica, farebbe quindi bene a riflettere sui rapporti vigenti, nell’ordinaria “cognizione sensibile”, tra l’*oggetto*, la sua *rappresentazione* e il suo *concetto*.

Perché un oggetto possa essere percepito occorre anzitutto che gli venga rivolta *attenzione*: questa, quale espressione della volontà del soggetto (quale *atto dell’Io*), è dunque un presupposto della percezione o, più precisamente, dell’immagine percettiva. Quest’ultima, tuttavia, presuppone anche un *giudizio*. Ma cos’è un giudizio? Classicamente, una relazione tra concetti. “Il cavallo” e “il bianco” sono ad esempio due concetti, mentre “il cavallo è bianco” è un giudizio: un giudizio che costituisce, a sua volta, il necessario presupposto della rappresentazione “un cavallo bianco”.

Si scopre così che, contrariamente a quanto in genere si crede (a quanto crede il realismo ingenuo), *la rappresentazione precede l’immagine percettiva*, e non viceversa.

“Le immagini interne – sostiene appunto Ernst Bernhard – formano la realtà concreta e non viceversa. Certo, il mondo esterno e il mondo interno delle immagini sono in costante relazione reciproca, l’immagine si cerca un cosiddetto oggetto di proiezione – l’oggetto costella un’immagine interna – ma “prima” è l’immagine” (52).

Come si vede, Bernhard si rende conto che la rappresentazione (l’immagine “interna”) precede l’immagine percettiva (l’immagine “esterna”), ma, non avvedendosi del ruolo svolto dal contenuto della percezione e dal concetto nel processo di formazione di queste due immagini, non è in grado di spiegare per quale ragione “il mondo esterno e il mondo interno delle immagini” siano “in costante relazione reciproca”, né in base a quale criterio l’immagine scelga proprio quel “cosiddetto oggetto di proiezione” e non un altro.

Fatto sta che quanto si indica come “percezione dell’oggetto” (come immagine percettiva) è l’esito di un processo estremamente sottile e complesso che, in modo necessariamente schematico, potrebbe essere così riassunto: nell’incontro con gli organi di senso del soggetto, l’unità dell’oggetto si frantuma e muta in una molteplicità di *stimoli* che, dopo essersi trasformati in *impulsi nervosi*, raggiungono il cervello producendovi degli eventi specifici; qui l’Io (spirituale) li incontra e li trasforma, nell’anima, prima in *sensazioni* (nell’*anima senziente* legata al corpo astrale), poi in *concetti* e *giudizi* (nell’*anima razionale o affettiva* legata al corpo eterico), e poi ancora in *rappresentazioni* (nell’*anima cosciente* legata al corpo fisico). Quest’ultime vengono infine “proiettate” (come dice Bernhard) o “trasportate” (come dice Steiner) nel mondo esterno (53) per darsi come *immagini percettive*.

Nella vita quotidiana, l’intero processo si svolge inconsciamente ed è solo il suo risultato ad affacciarsi alla coscienza. Ne consegue che quest’ultimo sarà tanto più sano e adeguato alla realtà quanto meno l’anima, quale *organo di mediazione* fra gli stimoli (fisici) e i concetti (spirituali), interferirà (con le sue personali simpatie o antipatie) nel processo. Perché si diano percezioni e giudizi oggettivi, e non pertanto *illusioni*, *allucinazioni* o *deliri*, è necessario dunque che l’anima (la psiche soggettiva) si disponga, “dimenticando” sé stessa, ad assolvere umilmente e castamente il proprio compito di mediazione.

Dovrebbe in sostanza valere, per l’anima, ciò che vale normalmente per gli organi di senso: come infatti si sa, tanto meglio si ode mediante le orecchie, o tanto meglio si vede mediante gli occhi, quanto meno si fanno udire o vedere le orecchie o gli occhi stessi.

Va altresì sottolineato che la rappresentazione, passando dal mondo interno a quello esterno per mutarsi in immagine percettiva, passa per ciò stesso da un piano bidimensionale a uno tridimensionale. Come avevamo accennato, *l'immagine percettiva non è appunto che una rappresentazione tridimensionale*.

Ciò conferma, peraltro, la validità della triarticolazione di corpo, anima e spirito: se l'immagine percettiva ("scultorea") ha tre dimensioni, e la rappresentazione ("pittorica") due, il concetto (come la nota musicale) ne ha infatti una.

Sarebbe decisivo realizzare, al riguardo, che *un concetto, in sé, non è mai rappresentabile*. Si vedrà infatti, provando, che ci si può rappresentare magari *un* leone, ma non *il* leone. Ciò dipende dal fatto che con il concetto si esce dal mondo dell'anima e si entra appunto in quello dello spirito.

Ha ricordato poco fa la Jacobi che Jung ha insistito sulla necessità di distinguere tra "l'archetipo non percepibile, e solo potenzialmente presente, e l'archetipo percepibile, attualizzato "rappresentato""; e lei stessa ha detto che "solo quando, espresso dal materiale psichico individuale, l'archetipo ha preso forma, esso diventa "psichico" ed entra nell'area della coscienza". Orbene, una cosa è appunto il "concetto in sé" (spirituale), altra il concetto che "espresso dal materiale psichico individuale", prende "forma", "diventa "psichico" ed entra nell'area della coscienza" in veste di rappresentazione.

E' evidente, tuttavia, che vedere nell'archetipo *la realtà luminosa del concetto* (di una entità spirituale), è cosa ben diversa dal vedervi – come dice la Jacobi – una realtà di origine "oscura" e di natura "impenetrabile"; così come, del resto, considerare il mondo cui appartiene come un mondo spirituale *inaccessibile solo alla coscienza ordinaria* (rappresentativa), è cosa ben diversa dal considerarlo come un "inconscio collettivo": ovvero, come "un misterioso regno d'ombre" cui "non avremo mai accesso diretto".

"Lo spirito – osserva per l'appunto Steiner – non può mai venir afferrato con il concetto di inconscio perché uno spirito inconscio sarebbe come un uomo senza testa (...) Quando si oltrepassa la soglia della coscienza si giunge sempre nel campo dello spirito: è del tutto indifferente se si giunga in una sfera subconscia o sovraconscia, si entra comunque in una regione spirituale, ma in una regione in cui lo spirito è cosciente in un certo modo, qualunque forma di coscienza abbia sviluppato. Dove vi è lo spirito, vi è anche coscienza" (54).

Il mistero dell'archetipo in sé cela dunque quello del *concetto puro*: cioè il mistero di una viva entità spirituale conoscibile e sperimentabile da chiunque abbia la buona volontà e la sagacia di sviluppare gradi superiori di coscienza (55).

Scrivono Massimo Scaligero: "Quando Hegel parla dell'estasi alla quale Platone deve l'esperienza soprasensibile, sembra stupire che i moderni non comprendano come Platone conseguisse tale estasi nell'esperienza del concetto puro" (56).

Ma torniamo a noi. Nello stato di normalità, agli stimoli provenienti dall'ambiente devono dunque farsi incontro delle rappresentazioni. Queste, tuttavia, risultano adeguate alla realtà solo nel mondo inorganico. In questa sfera, vi è infatti piena coincidenza *tra l'inerzia o la staticità delle rappresentazioni e quella delle cose*. Le scienze della natura inorganica (in specie la meccanica) possono quindi risolvere i fenomeni in leggi ed esprimerle in modo matematico.

Con il vivente, ciò che è misurabile e quantificabile non costituisce però l'essenziale. E' solo attraverso le immaginazioni che il vivente si affaccia infatti nell'anima umana. La rappresentazione, in quanto vincolata alla percezione sensibile, ci rende dunque coscienti del contenuto esteriore del mondo, mentre l'immaginazione comincia a renderci coscienti del suo contenuto interiore.

Non c'è altra via, in effetti, che possa restituire *il mondo all'uomo e l'uomo al mondo*. La psicoanalisi freudiana restituisce infatti l'uomo al mondo, ma lo spoglia dell'anima e dello spirito, mentre la psicologia analitica junghiana confina e reclude l'uomo nell'anima (nella psiche), non restituendolo né al mondo né allo spirito. Il soggetto junghiano si viene a trovare così imprigionato in un fantasmagorico (e in definitiva estetizzante) universo popolato da quelle curiose figure che rispondono, ad esempio, al nome di Ombra, Puer, Senex, Anima o Animus.

“Sono ben lungi dal sapere – scrive appunto Jung – cosa sia lo spirito per se stesso, ed altrettanto lontano dal sapere cosa siano gli istinti. L’uno è per me un mistero tanto quanto gli altri (...) Istinti e spirito sono in ogni caso al di là della mia comprensione. Sono termini che noi usiamo per esprimere forze potenti, la cui natura ci è sconosciuta” (57).

Si potrebbe perciò dire, in ultima analisi, che l’uomo di Steiner è *uno spirito che ha un’anima e un corpo*, che l’uomo di Jung è *un’anima che non ha un corpo né uno spirito*, e che l’uomo di Freud è *un corpo che non ha un’anima né uno spirito*; e che se il primo è quindi in grado di trovare sé stesso (l’interno) nel mondo (nell’esterno) e il mondo (l’esterno) in sé stesso (nell’interno), il secondo non può invece che perdere il mondo (l’esterno) e il terzo sé stesso (l’interno). Ben si attaglia dunque al soggetto junghiano quanto afferma qui Steiner: “L’autoconoscenza che crediamo di conquistare rimuginando su noi stessi non sarà mai una vera autoconoscenza” (58).

Per tornare davvero a noi, proviamo comunque a immaginare un paziente adulto che abbia avuto – come usano dire gli addetti ai lavori – una “madre negativa”.

Come andrebbe intesa un’affermazione del genere? Andrebbe intesa unicamente così: il paziente è stato in rapporto con una madre naturale il cui comportamento era interiormente condizionato dall’immagine archetipica della Strega: da un’immagine, ossia, veicolante un contenuto *morale* negativo. Nella sua esperienza infantile, il paziente si è trovato dunque alle prese con una forza morale negativa *mediata* psichicamente e fisicamente dalla madre. Sostenere perciò che il paziente sia rimasto vittima della madre naturale, sarebbe come sostenere che una persona colpita da un proiettile sia rimasta vittima di una pistola o di un fucile. In realtà, il paziente è rimasto vittima del contenuto morale in cui si è precocemente imbattuto e che, nei suoi effetti, continua ad affliggerlo anche da adulto.

Uno stimolo morale negativo non può infatti che suscitare (soprattutto da bambini) un’immediata reazione morale negativa (paura, rabbia, rancore, odio, ecc.); e tanto più questa sarà precoce e inconscia tanto meno si presterà a essere riconosciuta, controllata e trasformata da colui che ne patisce gli effetti (nella forma magari di un’ulcera o di un qualche altro disturbo psicosomatico).

Ma la reazione, oltreché uno stimolo, presuppone anche un “terreno” che permetta o favorisca il suo insorgere. Sollecitati da uno stesso stimolo, terreni diversi produrranno infatti reazioni o risposte diverse.

Il problema del terreno, o come anche si dice della “predisposizione” o “diatesi”, è però quello della *costituzione* (sul piano fisico), del *temperamento* (sul piano eterico) e del *carattere* (sul piano astrale).

Jung – come si sa - si è anche occupato dei “tipi psicologici” (59). Ci sarebbe molto da dire al riguardo, ma non essendo possibile, in questa sede, discutere in modo esauriente la sua (sopravalutata) teoria, ci limiteremo a porre tre soli interrogativi: 1) è plausibile che tra le quattro “funzioni”, di cui tutti – a suo dire - dovremmo naturalmente disporre (il pensiero, il sentimento, la sensazione e l’intuizione), non appaia la volontà? 2) Il pensiero e l’intuizione sono davvero *due funzioni diverse*, o non piuttosto *due diverse manifestazioni di una stessa funzione*? 3) E non sarà allora che tali quattro ipotetiche funzioni risultano da un’inavvertita e confusa mescolanza delle tre attività animiche (il pensare, il sentire e il volere) con i quattro temperamenti ippocratici (il collerico, il sanguigno, il flemmatico e il melanconico)?

In ogni caso, si dovrebbe considerare che cogliere, nel suo complesso e dinamico insieme, un quadro tipologico, significa tanto cogliere un aspetto del destino (del *karma*) individuale quanto sciogliere l’enigma, a esso congiunto, della cosiddetta “scelta della malattia”.

Ma torniamo a noi. Col considerare i contenuti spirituali o morali quale effettiva realtà degli archetipi in sé, ci si porta a un livello di coscienza che comprende e supera, a un tempo, quelli di Freud e Jung.

Come Freud, infatti, ha visto l’inconscio personale perché ha osservato il fenomeno dal punto di vista rappresentativo (ordinario), e come Jung ha visto l’inconscio collettivo delle immagini archetipiche perché ha osservato lo stesso fenomeno da un punto di vista superiore (simbolico-immaginario), così, per vedere il regno in cui risiedono gli archetipi in sé (il “Regno delle Madri”

di Goethe), occorre sviluppare un ulteriore e più elevato punto di vista (detto da Steiner “ispirativo”).

In questo modo, non si fa tuttavia che penetrare sempre più profondamente in una stessa realtà (nella realtà della *coscienza cosmica*), svelandone via via livelli diversi grazie all’uso di mezzi conoscitivi (di livelli di pensiero) rispettivamente diversi.

Tali livelli altro non rappresentano, dunque, che i vari limiti *qualitativi* (o “gerarchici”) che la coscienza pone a sé stessa, altro non essendo l’inconscio, in verità, che *la coscienza di cui non si è ancora coscienti o il pensiero che non si sa ancora pensare*: esauriti i limiti, coscienza umana e coscienza cosmica (il cosiddetto “inconscio collettivo”) si troveranno infatti, e finalmente, a coincidere.

Come si vede, solo così diviene possibile la tanto agognata *coincidentia oppositorum*: *coincidentia* che, a causa delle insufficienze rilevate, non può per ora permanere, nella dottrina junghiana, che allo stato di sognante e indistinta aspirazione.

La libido

Ove si riconosca la natura spirituale dell’archetipo in sé, è possibile sollevare anche il velo che ha finora ricoperto quella della *libido*.

“Nessuno – scrive il freudiano Charles Brenner – ha mai visto l’energia psichica e nessuno mai la vedrà, non più facilmente, certo, di quanto qualcuno abbia mai visto una qualsiasi forma di energia fisica” (60).

Allo stesso proposito, Wilhelm Reich, pur avendo intrapreso una via diversa da quella ortodossa freudiana, così si esprime: “Freud diceva: non possiamo cogliere direttamente la pulsione. Ciò che proviamo sono soltanto i “derivati” della pulsione: “immagini e affetti sessuali” (...) Io interpretai Freud nel modo seguente: è perfettamente logico che la pulsione stessa non può essere cosciente, poiché è ciò che ci governa e domina. Noi siamo il suo oggetto (...) La libido di Freud, conclusi, “non è la stessa cosa” della libido dell’epoca pre-freudiana. Allora si considerava la “libido” come il desiderio sessuale cosciente. “La libido di Freud è e non può essere altro che l’energia della pulsione sessuale”” (61).

Come Brenner e Reich, anche Jung, malgrado l’impostazione assai diversa, esclude ogni possibilità di accedere in modo diretto e consapevole alla *libido* (quale “energia psichica” o “neutra energia vitale”).

Eccoci dunque al cospetto di quella *energia in sé* che caratterizza – come abbiamo in precedenza accennato – il “realismo metafisico”. Non è difficile accorgersi, infatti, che tale energia non viene assegnata al mondo della percezione, in quanto si ritiene che in tale sfera se ne possano cogliere unicamente i “derivati” o gli effetti, né al mondo del pensiero, in quanto s’immagina che la sua natura sia in qualche modo affine a quella sensibile, e perciò *altra* da quella del pensare che ne intuisce o pone il concetto (tale natura - come abbiamo visto - Freud l’immagina infatti “chimica”, Reich “orgonica” e Jung “vitale”).

Appunto per il fatto che l’idea dell’energia in sé non poggia sul terreno dell’esperienza (vale a dire, dell’osservazione e del pensiero), il realismo che la propugna viene definito da Steiner “metafisico” (per una consimile ragione, del resto, Freud, da buon realista ingenuo, rifiutava – come si è visto – la “diluizione” della nozione di *libido* operata da Jung).

E’ quantomeno strano, tuttavia, che né a Freud, né a Reich, né a Jung sia venuto in mente di considerare, oltre quella sessuale e quella psichica (affettiva), la manifestazione “pensante” della *libido*.

E' vero, certamente, che anche il pensiero ordinario (intellettuale o rappresentativo) non sarebbe apparso loro che un ulteriore "derivato" della *libido*: rispetto agli altri, però, avrebbe presentato il singolare e prezioso vantaggio di potersi osservare e pensare senza dovere per questo venir fuori di sé. Una cosa è infatti il pensiero che pensa le pulsioni sessuali o i moti affettivi, altra il pensiero che pensa se stesso. Anzi, il pensiero che imparasse a osservare e percepire il pensiero ordinario *già non sarebbe più ordinario*, e dunque *non più soltanto pensiero* (astratto). In quanto sintesi *incipiente* di pensare, sentire e volere esso comincerebbe infatti a darsi non solo quale forma, ma anche quale forza: cioè a dire, quale *vita dell'Io* (come dunque non ricordare, a questo proposito, quei magnetisti che parlavano di "un pensiero differente dal pensiero normale", e "potentissimo" perché libero "da tutte le limitazioni che le dure necessità dei nostri sensi" e "le leggi del tempo e dello spazio impongono al nostro spirito"?).

Immaginando la *libido* come una "matassa" che, svolgendosi (dall'Io), dia conto di sé, a un primo livello come volere, a un secondo come sentire, e a un terzo come pensare, quest'ultimo si rivelerebbe allora il suo "bandolo": ovvero, il punto di presa che, in virtù della identità (seppure riflessa) che lo caratterizza (così come una foto caratterizza l'identità del fotografato), permette alla coscienza (alla forma) d'incontrare la forza senza dover per questo rinunciare a sé stessa, o al *pensiero* d'incontrare la *volontà* – la cosiddetta *libido* – *all'interno di sé* senza dover rinunciare per questo a sé stesso.

Ciò che conta, naturalmente, è il *puro movimento del pensare*, e non il pensiero di questo o di quello. Prima che si coaguli in un "pensato", prima cioè che si faccia pensiero di qualcosa, il pensare è infatti puro movimento o pura forza fluente.

A chiunque riesca, con l'ausilio di corrette tecniche di concentrazione interiore, a sperimentare il volere *nel* pensare (o il *pensare vivente*), si farà allora chiaro che la rappresentazione dell'*energia in sé* deriva dalla proiezione sul mondo (e quindi dall'alienazione) della sconosciuta e vivente *forza del pensare*, così come quella della *cosa in sé* deriva dalla proiezione sul mondo della sconosciuta realtà spirituale del *concetto* o dell'*idea*.

Allorché Reich afferma che la *libido* "ci governa e ci domina" e che noi siamo il suo "oggetto", ben si esemplifica, d'altro canto, l'alienante risultato cui si giunge quando si pensa il mondo prescindendo dal pensiero con cui lo si pensa.

Dal momento, poi, che quanto è inconscio tende a essere proiettato, la coscienza, nella misura in cui ne è ignara, tende appunto ad attribuire la propria forza immanente a quanto è *altro* da sé, e, in specie, all'essenza dei fenomeni che indaga. In tal modo, però, l'oggetto fatalmente si "inflaziona" a tutto detrimento del soggetto che l'osserva e considera.

"L'uomo – afferma appunto Scaligero – conosce e in qualche modo domina il mondo mediante il pensiero. La contraddizione è che egli non conosce né domina il pensiero. Il pensiero permane un mistero a se stesso" (62).

Il Sé e l'io

L'Io riesce a conoscere la realtà sensibile perché è in grado di oggettivarla e fronteggiarla, e quindi di distinguersene. Non riesce invece a conoscere, in modo altrettanto lucido, la realtà spirituale (vale a dire, sé stesso) perché non è in grado di oggettivare e fronteggiare, in modo altrettanto lucido, l'anima e il corpo, e quindi di distinguersene.

Non è azzardato quindi affermare che la più radicale delle predisposizioni alle cosiddette "malattie mentali" (psicogene), ma anche – per la verità – a quella "malattia" rappresentata dalla normalità

egoica, è costituita appunto dalla indebita identificazione dell'Io (spirituale) con l'anima (Jung) o con il corpo (Freud).

Nella psicologia junghiana, l'identificazione dell'Io con l'anima viene addirittura istituzionalizzata: il cosiddetto "complesso dell'io" non è infatti, per Jung, che uno dei vari complessi formanti, allo stesso modo di organi o apparati, il "corpo" dell'anima.

"Nell'immagine junghiana dell'uomo – osserva Viktor Frankl – manca l'istanza la quale, di fronte alle "creazioni dell'inconscio", prenda le sue decisioni" (63): ovvero, manca l'Io.

E' vero che - a detta di Jung - il complesso dell'io godrebbe, alla stessa stregua di un *primus inter pares*, del privilegio di poter "integrare" gli altri complessi: non è affatto chiaro, tuttavia, donde gli derivi tale privilegio. Solo un io che avesse un qualche rapporto di *continuità* con il Sé potrebbe infatti godere di una prerogativa del genere. Ma come, sul piano religioso, tra il soggetto trascendente (il Creatore) e quello immanente (la creatura) non c'è alcuna continuità, così per Jung tra il Sé e il complesso dell'io non c'è continuità di forza né di forma (mentre per Steiner tra l'Io (spirituale) e l'io (abituale) c'è continuità di forza, anche se non di forma).

Scrivendo appunto Jung: "Poiché la totalità (ossia il Sé - *nda*), che consta di contenuti sia coscienti che inconsci, è un postulato, il suo concetto è "trascendente"" (64).

Egli dunque non si avvede che proponendo una concezione *dualistica*, e non *monistica*, si vanifica ogni possibilità di realizzare, quale meta del "processo d'individuazione", la cosiddetta "*coincidentia oppositorum*".

In aperto contrasto con l'aspirazione alla *coincidentia* o alla *coniunctio*, Jung dichiara infatti che "lo scopo dell'individuazione è raggiunto" quando l'io ruota attorno al Sé come la Terra attorno al Sole, o quando "l'io individuato si sente oggetto di un soggetto ignoto e superiore" (65).

Cambiando o invertendo l'ordine dei fattori – verrebbe voglia di dire - il prodotto non cambia: per Georg Groddeck (ma anche per Wilhelm Reich) l'io era "oggetto" dell'*Es* (66), per Jung è "oggetto" del Sé.

Per meglio chiarire la questione, sarà comunque opportuno osservare un po' più da vicino la teoria junghiana dei "complessi".

Grazie agli studi e agli esperimenti sull'"associazione verbale", Jung (che, nel 1902, aveva seguito per un semestre le lezioni di Janet alla *Salpêtrière*) si rese presto conto, suffragando con ciò i risultati delle ricerche di Freud, dell'azione patogena svolta dalle rappresentazioni inconscie. Da questi studi, egli ricavò la nota teoria dei complessi intesi quali "gruppi di rappresentazioni a tonalità affettiva" attivi, sì, nell'inconscio personale, ma in realtà orbitanti, a un livello più profondo, attorno a un solo e determinato nucleo archetipico. Ad esempio, le molteplici "rappresentazioni a tonalità affettiva" della madre (formanti il "complesso materno") ruotano, essenzialmente, attorno al solo e determinato archetipo in sé della Madre.

Come dunque, per formare un tessuto, servono più cellule di uno stesso tipo, così, per strutturare un complesso, servono più rappresentazioni di una stessa "tonalità": di una tonalità che viene loro conferita dall'archetipo attorno al quale si trovano a gravitare.

E' importante avere presente, tuttavia, che gli archetipi, - per dirla in termini hegeliani - una volta posti in qualità di "esseri determinati" (o "essenze") dal Sé, che in qualità di "essere immediato e indeterminato" tutti li contiene e unifica, instaurano tra loro un rapporto di opposizione e complementarità.

Una *coniunctio oppositorum* non può d'altro canto presupporre che una *oppositio coniunctorum*, così come questa non può presupporre, a sua volta, che una *coniunctio* originaria: quella appunto nel Sé.

Insieme all'idea della Madre, ad esempio, nasce quella del Padre; insieme all'idea del Maschile (*Yang*) quella del Femminile (*Yin*); insieme all'idea del Cosciente (luce-pensiero) quella dell'Inconscio (tenebra-volontà); e così via. Nel Sé si ha dunque una *coniunctio*, mentre "fuori" del Sé si vengono a creare delle differenziazioni (qualitative) o delle polarità cariche di tensione: di una tensione che anelerebbe naturalmente a placarsi reintegrando, a un nuovo e superiore livello, l'unità originaria.

Tale processo (analitico) di differenziazione continua poi a svolgersi all'interno stesso di ogni archetipo. All'interno di quello della Madre, ad esempio, si costituisce una polarità secondaria o subordinata tra la Madre cosiddetta "positiva" (la *Iside* luminosa o celeste) e quella cosiddetta "negativa" (la *Ecate* tenebrosa o infera), così come, all'interno di quello del Padre, se ne costituisce una analoga tra il Padre cosiddetto "positivo" (lo *Zeus* luminoso o celeste) e quello cosiddetto "negativo" (l'*Hades* tenebroso o infero).

Orbene, come l'archetipo della Madre risolve e supera la polarità secondaria che origina dal suo stesso seno, così, a un superiore livello, il Sé risolve e supera le polarità primarie tra gli archetipi.

Tutto ciò - superfluo dirlo - ha però senso solo per chi - alla luce della scienza dello spirito - sappia vedere adombrati, nel Sé, l'*Io* e, negli archetipi, le *idee* o le *entità spirituali*.

Come detto, è l'assoluta "nescienza" di queste realtà a favorire l'insorgenza dei disturbi mentali psicogeni (sintomatici ed esistenziali).

Allorché l'*Io* si riflette nell'anima, per osservarsi e prendere coscienza di sé, ne ricava infatti un'immagine condizionata, morfologicamente ed energeticamente, dalla natura o dalla qualità del complesso che gli fa (inconsiamente) da specchio. Un paziente - come si usa dire - "materno" è ad esempio un *Io* che sa di sé solo quel tanto che se ne può sapere quando è appunto il complesso materno a *dare forma (coscienza) alla forza dell'Io*.

Nessuna sorpresa, dunque, se, in un caso del genere, si scoprisse poi attivo nell'inconscio, in veste di Ombra, il complesso paterno. Essendo i complessi strutturati bipolarmente, è infatti impossibile all'*Io* identificarsi con uno dei due termini dell'opposizione, senza sentirsi per ciò stesso incalzato e minacciato, nell'oscura forma di un *non-io*, dal termine complementare.

L'acqua, tanto per fare un esempio, è costituita di idrogeno e ossigeno. Ma cosa accadrebbe se, immaginata per l'occasione cosciente, non fosse capace di riconoscersi come tale? Con ogni probabilità, sarebbe portata a identificarsi con uno dei suoi componenti. Ebbene, ove l'acqua si identificasse magari con l'idrogeno, ecco allora che dovrebbe affrontare gli assalti dell'ossigeno che, al fine di rivendicare i suoi giusti diritti, si vedrebbe costretto a costituirsi come Ombra (come una realtà "psicologica" - vogliamo approfittare per dirlo - che non ha quindi nulla a che vedere - checché ne pensi Käte Weizsäcker - con il "Doppio" di cui parla Steiner).

Tale è appunto lo stato nevrotico. Quello psicotico (prescindendo, ovviamente, dalle sue possibili cause fisiche) si verrebbe invece a instaurare allorché l'acqua, stremata dalla lotta ingaggiata con l'Ombra, finisse col cedere, dicendo: "D'accordo, sono l'idrogeno e sono pure l'ossigeno".

In questo caso, i due termini complementari, anziché riunirsi in un principio superiore che li trascenda (nell'*Io*), si vengono dunque a contendere quello stesso soggetto (l'*ego*) al quale si danno come opposti. Per accontentare entrambi, a questo non rimane allora che scindersi o dissociarsi. Insomma, quando non sono gli opposti, *salendo di livello*, a dissolvere sanamente o creativamente la loro scissione, è allora il soggetto, *scendendo di livello*, a dissolvere patologicamente o distruttivamente la propria unità.

Fatto si è che l'uomo perviene alla conoscenza scientifica (oggettiva) del mondo sensibile solo quando, superato lo stato oniroide della cosiddetta "*participation mystique*" (Lévy-Bruhl), gli si contrappone al modo di un soggetto di fronte a un oggetto. Finché vi è simbiosi, empatia o identificazione, non è infatti possibile conoscenza oggettiva.

Nei confronti del mondo animico-spirituale, l'uomo moderno si trova però in uno stato sognante o dormiente. Quando non s'identifica col corpo, s'identifica infatti con l'anima, e quindi col pensare, col sentire e col volere. Anziché affermare, ad esempio: "*Sum, ergo cogito*", egli afferma appunto: "*Cogito, ergo sum*".

Acting out e acting into

Per concludere, vorremmo mettere in luce una delle principali conseguenze “pratiche” di quanto detto.

Nell’anima, i complessi di rappresentazioni conducono – come si è visto – una vita propria: giacché si presentano, tuttavia, come delle immagini, e quindi come dei gusci privi di qualsiasi altro contenuto che non sia quello della forza con la quale tendono a imporsi, essi sollecitano l’uomo a dare loro nutrimento o sostanza. Questi si sente perciò spinto a incarnare tali immagini o a dar loro – come si dice – “corpo”.

Esemplare è l’agire dell’artista: creando, egli non fa appunto che realizzare, in una forma o nell’altra, le immagini che vivono nell’anima. Il suo agire *sensibile-sovrasensibile* (che eleva o nobilita la materia) si situa però in mezzo ad altri due: al di sopra, vi è infatti quello *sovrasensibile* di chi dà consapevolmente alle immagini un contenuto spirituale-morale; al di sotto, vi è invece quello *sensibile* (che abbassa o svisciva lo spirito) di chi dà loro inconsapevolmente un contenuto materiale-comportamentale.

Nella vita ordinaria, e viepiù in quella nevrotica, le immagini cercano comunque un appagamento sensibile, spingendo così il soggetto al cosiddetto “*acting-out*”.

Nella classica situazione “edipica”, ad esempio, l’immagine incestuosa preme per essere realizzata e il cosiddetto “Super-io” la contrasta per evitare appunto l’*acting-out*. Ma il Super-io è un’istanza inconscia tanto quanto l’immagine (l’impulso) cui si contrappone. Per questo Freud, dopo aver superato la rimozione inconscia dell’immagine (dovuta al Super-io), affida all’io il compito di reprimerla coscientemente.

Nella psicoterapia freudiana, concependosi (quale conseguenza della sua visione naturalistica) la sola eventualità dell’*acting-out*, altro non si può fare, in effetti, che sostituire la *rimozione inconscia* con la *repressione cosciente*.

Viene così persa, però, la possibilità di risolvere l’immagine riportandola al suo contenuto (significato) spirituale o morale: la possibilità, cioè, di far uscire l’immagine dall’anima, non nella direzione del comportamento materiale, non in quella dell’attività artistica (della quale spesso si avvalgono le psicoterapie), bensì nella direzione del mondo spirituale interno (dell’”esterno dell’interno”), e quindi al modo di quello che potremmo definire un vero e proprio “*acting-into*”.

E’ un fatto che le immagini prodotte dai pazienti (nei sogni o nelle fantasie), se osservate dal punto di vista della coscienza comune, appaiono per lo più sconcertanti, se non addirittura “immorali” (come nel caso appunto dell’incesto). Tale carattere non dipende però dalle immagini stesse, bensì dal fatto di metterle ingenuamente ed erroneamente in rapporto con la realtà sensibile.

L’immagine o il motivo della “Uccisione del padre”, ad esempio, se configura, dal punto di vista rappresentativo o sensibile, un impulso assolutamente immorale, dal punto di vista simbolico o immaginativo configura invece l’impulso propriamente morale (viventemente morale) a superare la coscienza e l’autorità collettive, per trovare e realizzare la propria individualità.

Le immagini, poiché *in sé non sono* (in quanto illustrazioni di un *in sé che è*), non possono essere né morali né immorali: tutto dipende, dunque, dal livello di coscienza che le considera, le interpreta e ne realizza il contenuto o il significato.

Ciò vale, in primo luogo, per l’interpretazione dei sogni.

A questo fine, è importante anzitutto ricordare che il tema, il motivo o il “mitologema” (Bernhard) costituisce una “immaginazione” ancora più importante e significativa del simbolo isolatamente considerato.

Dice appunto Steiner: “Si capisce che cosa in sostanza vi sia alla base del sogno esercitandosi a prescindere del tutto dal suo contenuto e a seguire invece quella che chiamerei la drammaticità del sogno stesso: se cioè il sogno inizia ponendo una base con una certa immagine onirica per poi creare una tensione e uno svolgimento, o se vi è una diversa successione, o ancora se prima è presente una tensione e poi una soluzione” (67); e aggiunge: “Si conosce solo con la coscienza

immaginativa che cosa si svolge dietro la drammaticità del sogno” (68); esso può essere interpretato perciò giustamente “soltanto quando non lo si riferisce al mondo naturalistico fisico, ma si riferiscono i suoi rapporti al mondo “spirituale” e soprattutto, nel maggior numero dei casi, al mondo “morale”. Il sogno non vuol dire ciò che esprime quando s’interpreta il suo contenuto “fisicamente”. Esso intende dire ciò a cui si arriva, se s’interpreta il suo contenuto “moralmente”, “spiritualmente”” (69).

Il sogno, – dice inoltre - ove lo si intenda correttamente (e non dunque – aggiungiamo noi - quale illustrazione del “romanzo familiare” freudiano), “già conduce la coscienza ordinaria nel mondo spirituale” (70); esso rappresenta infatti “ciò che gli Dei dicono agli uomini” e, in quanto appunto “manifestazione degli Dei” (71) o giudizio su “ciò che l’uomo è veramente”, può “servire assolutamente d’indirizzo alla vita umana” (72), costituendo un’esperienza “da cui l’uomo moderno può imparare moltissimo” (73).

Quanto “appartiene alla sfera della vita di sogno – precisa tuttavia in altra sede – non deve essere considerato come un’esperienza che possa veramente condurre alla conoscenza dei mondi soprasensibili, nel senso della scienza dello spirito” (74).

Va comunque rilevato che se l’esigenza di una trasformazione morale (che dovrebbe riguardare in primo luogo il terapeuta) risulta in genere poco sentita lo si deve al fatto che la mentalità meccanicistica, dalla quale scaturì inizialmente la dottrina del fatto traumatico, è tuttora viva e operante.

Nel modo in cui gli attuali freudiani parlano della cosiddetta “scena primaria” (quella che appare al bambino allorché sorprende i genitori a “fare l’amore”), non è difficile ad esempio avvertire tanto la eco quanto la nostalgia dell’antica dottrina.

Fatto si è che la scomparsa della dottrina del fatto traumatico ha lasciato, nel cuore dei meccanicisti, un vuoto incolmabile; è più che evidente, infatti, il rimpianto per una dottrina che aveva dato, sul momento, la rassicurante sensazione di poter ricondurre la nevrosi (il “male oscuro” di Giuseppe Berto) nell’alveo di un lineare e ordinario rapporto di *causa-effetto* (il fatto come *causa* esterna, la nevrosi come *effetto* interno).

Pur se costretta a ripiegare di fronte all’evidenza delle cose, la mentalità meccanicistica non si è però mai rassegnata alla sconfitta; e il primo a non rassegnarsi, nonostante tutto, è stato proprio Freud.

Osserva infatti David Meghnagi: “La rinuncia alla teoria della seduzione era stata la condizione per la nascita della psicoanalisi: “chiudere gli occhi sulla preistoria” del proprio padre e della propria famiglia, era stata per Freud la condizione per uno spostamento di attenzione sul mondo delle fantasie interne del bambino. La teoria della seduzione non era stata in realtà mai del tutto abbandonata (...) Era stata semplicemente ridimensionata a favore di un modello più esaustivo dell’”accadere psichico”, che teneva più conto dei fantasmi originari nella costruzione dell’esperienza. Del resto la stessa teoria sarebbe ricomparsa in più di un’occasione, ad esempio nell’analisi del caso clinico di “L’uomo dei lupi”. Messa in sordina dalle successive scoperte, la teoria della seduzione faceva la sua ricomparsa con una implicazione nuova che andava oltre l’uso che se n’era fatto in “Totem e tabù”. Rifiutata grazie ai progressi dell’”autoanalisi” e per l’assurdo a cui conduceva, la più antica delle teorie psicoanalitiche si riprendeva una propria rivincita nel saggio che meno ne avrebbe avuto bisogno” (75) (ossia, in *Mosè e il monoteismo* che – vale la pena sottolineare – è del 1934, di soli cinque anni precedente, cioè, la morte di Freud).

Quanto sia ancora diffusa (nel “conscio collettivo”) una simile mentalità lo potrebbe dimostrare, volendo, anche il fatto che la maggior parte dei *film* di argomento psicoanalitico (ad esempio, il classico *Io ti salverò* di Alfred Hitchcock o *Un uomo a metà* di Vittorio De Seta) presentano la figura del terapeuta come quella di un *detective* che va alla ricerca, nel passato del paziente, della causa della malattia: ovvero, del “fattaccio” o dell’evento traumatico che ne sarebbe responsabile (nel 1923, Janet aveva già del resto osservato: “La psicoanalisi non è una normale analisi psicologica che cerca di scoprire dei fenomeni, qualunque essi siano; è una indagine poliziesca che

deve scoprire un colpevole, un avvenimento passato responsabile di disturbi attuali, e riconosce e insegue questo colpevole, che cerca di camuffarsi in modi diversi”) (76).

Così, volenti o nolenti, si finisce però col sottrarre al soggetto la responsabilità (morale) della propria malattia e della propria guarigione, alimentando nei fatti l’idea (della quale è peraltro già satura la medicina allopatica) che la terapia consista nella scoperta dell’agente patogeno (esterno) e che la guarigione ne consegua in modo quasi automatico (per “catarsi” o “abreazione”).

Riteniamo pertanto opportuno chiudere il nostro lavoro con la seguente riflessione di Jung: “Il metodo terapeutico della psicologia complessa consiste da una parte in una presa di coscienza il più possibile completa dei contenuti inconsci costellati e dall’altra nella loro sintesi con la coscienza per mezzo dell’atto del riconoscimento. Ora, poiché l’uomo civilizzato possiede una grandissima dissociabilità e ne fa uso costante per sottrarsi a tutti i rischi possibili, non è affatto scontato che il riconoscimento sia seguito da un’azione corrispondente. Al contrario, bisogna fare i conti con la spiccata inefficacia del riconoscimento, e perciò insistere perché esso sia usato in modo coerente. Di per sé, il riconoscimento abitualmente non si comporta così né di per sé implica forza morale. In simili casi diventa chiaro come la cura delle nevrosi sia un problema morale” (77).

Note:

- 01) E.Jones: *Vita e opere di Freud* – Il Saggiatore, Milano 1964, vol.I, p.258;
- 02) C.L.Musatti: *Trattato di psicoanalisi* – Boringhieri, Torino 1962, p.27;
- 03) P.Janet: *La medicina psicologica* – Il Pensiero Scientifico, Roma 1964, p.9;
- 04) *ibid.*, pp.5-6;
- 05) G.P.Lombardo: *I fondamenti psicologici dell’intervento terapeutico nell’opera di Janet* in P.Janet: *op. cit.*, pp.XVIII-XIX;
- 06) *ibid.*, p.X;
- 07) P.Janet: *op. cit.*, p.18;
- 08) *ibid.*, p.8;
- 09) J.Breuer: *I fenomeni isterici sono tutti ideogeni?* in S.Freud: *Opere* – Boringhieri, Torino 1967, vol.I, p.334;
- 10) *cit.* in L.Mecacci: *Il caso Marilyn M. e altri disastri della psicoanalisi* – Laterza, Roma-Bari 2002, p.66;
- 11) E.Jones: *op. cit.*, p.280;
- 12) C.L.Musatti: *op. cit.*, p.32;
- 13) *ibid.*, p.33;
- 14) L.Mecacci: *op. cit.* p.118;
- 15) E.Jones: *op. cit.*, p.298;
- 16) C.L.Musatti: *op. cit.*, p.69;
- 17) E.Jones: *op. cit.*, pp.320-321;
- 18) C.L.Musatti: *op. cit.*, p.70;
- 19) *ibid.*, p.70;
- 20) S.Freud: *Tre saggi sulla teoria della sessualità* – Mondadori, Milano 1960, pp.125-126;
- 21) *ibid.*, p.128;
- 22) O.Fenichel: *Trattato di psicoanalisi* – Astrolabio, Roma 1951, p.21;
- 23) C.G.Jung: *La teoria della psicoanalisi* – Newton Compton, Roma 1970, p.69;
- 24) C.G.Jung: *Ricordi, sogni, riflessioni* – Il Saggiatore, Milano 1965, pp.177-178;
- 25) G.Wehr: *Jung – La vita, le opere, il pensiero* – Rizzoli, Milano 1987, p.97;
- 26) *cfr.* C.G.Jung: *Realtà dell’anima* – Boringhieri, Torino 1963;
- 27) G.W.F.Hegel: *Enciclopedia delle scienze filosofiche* – Laterza, Roma-Bari 1989, p.6;
- 28) R.Steiner: *Antroposofia, psicosophia, pneumatosophia* – Religio, Roma 1939, p.186;
- 29) *ibid.*, p.187;

- 30) *cit.* in J.Jacobi: *Complesso, archetipo, simbolo* – Boringhieri, Torino 1971, p.92;
- 31) R.Steiner: *The occult mysteries of antiquity* – Steinerbooks, Blauvelt, New York 1961, p.106. Il passo da noi tradotto è il seguente: “What then are myths? They are a creation of the spirit, of the unconsciously creative soul. The soul is governed by entirely definite laws. It must work in a definite direction in order to create beyond itself. On the mythological level it does this in pictures, but these pictures are built up according to the laws of the soul”;
- 32) *cfr.* R.Steiner: *L’esperienza di colore: i quattro colori-immagine in L’essenza dei colori* – Antroposofica, Milano 1977;
- 33) A.Samuels, B.Shorter, F.Plaut: *Dizionario di psicologia analitica* – Cortina, Milano 1987, p.159;
- 34) E.Zolla: *La psicanalisi* – Garzanti, Milano 1960, p.6;
- 35) C.G.Jung: *Anima e terra in Il problema dell’inconscio nella psicologia moderna* – Einaudi, Torino 1969, p.126;
- 36) K.König: *The human soul* – Anthroposophic Press, New York 1973, p.7; il passo da noi tradotto è il seguente: “In the same way that the mind develops out of the soul’s existence during the childhood and youth, another part of our being retreats into the realm of the unconscious”;
- 37) *ibid.*, p.6; il passo da noi tradotto è il seguente: “The brighter the lamp of the mind became, the more the colours of the soul faded away”;
- 38) R.Steiner: *Iniziazione e misteri* – Rocco, Napoli 1953, p.74;
- 39) C.A.Meier: *Archetipi e inconscio collettivo in Il Minotauro: problemi e ricerche di psicologia del profondo* - Rivista a cura del Gruppo Autonomo di Psicologia Analitica, Roma 1975, anno II, n°1, p.34;
- 40) R.Steiner: *Antroposofia, psicosophia, pneumatosophia*, pp.92-93;
- 41) *cfr.* R.Steiner: *La filosofia della libertà* – Antroposofica, Milano 1966;
- 42) J.Jacobi: *op.cit.*, pp.40-41;
- 43) R.Noll: *Jung: il profeta ariano* – Mondadori, Milano 1999, p.60;
- 44) R.Steiner: *L’Antroposofia e le scienze* – Antroposofica, Milano 1995, pp.130-131;
- 45) *ibid.*, p.131;
- 46) *ibid.*, pp.75-76;
- 47) *ibid.*, p.132;
- 48) A.Samuels, B.Shorter, F.Plaut: *op.cit.*, p.19;
- 49) C.G.Jung: *Istinto e inconscio in Inconscio, occultismo e magia* – Newton Compton, Roma 1971, p.227;
- 50) C.G.Jung: introduzione a D.T.Suzuki: *Introduzione al Buddismo Zen* – Ubaldini, Roma 1970, p.21;
- 51) J.Jacobi: *op. cit.*, p.39;
- 52) E.Bernhard: *Mitobiografia* – Adelphi, Milano 1969, p.XXIII;
- 53) R.Steiner: *Antroposofia, psicosophia, pneumatosophia*, p.83;
- 54) R.Steiner: *Il mistero del doppio* – Antroposofica, Milano 1996, pp.68 e 69;
- 55) *cfr.* R.Steiner: *I gradi della conoscenza superiore in Sulla via dell’iniziazione* – Antroposofica, Milano 1977 e *L’iniziazione* – Antroposofica, Milano 1971;
- 56) M.Scaligero: *Rivoluzione* – Perseo, Roma 1969, p.8;
- 57) C.G.Jung: *Freud e Jung: contrasti in Il problema dell’inconscio nella psicologia moderna*, p.56;
- 58) R.Steiner: *Impulsi evolutivi interiori dell’umanità – Goethe e la crisi del secolo diciannovesimo* – Antroposofica, Milano 1976, p.62
- 59) *cfr.* C.G.Jung: *Tipi psicologici in Opere* – Boringhieri, Torino 1969, vol.VI;
- 60) C.Brenner: *Breve corso di psicoanalisi* – Martinelli, Firenze 1967, p.28;
- 61) W.Reich: *La funzione dell’orgasmo* – Sugar, Milano 1969, pp.44-45;

- 62) M.Scaligero: *Tecniche della concentrazione interiore* – Mediterranee, Roma 1975, p.9;
- 63) V.Frankl: *La sofferenza di una vita senza senso* – elle di ci, Colle Don Bosco (Asti) 1978, p.42;
- 64) C.G.Jung: *Tipi psicologici*, p.477;
- 65) C.G.Jung: *L'io e l'inconscio* – Boringhieri, Torino 1948, p.155;
- 66) *cfr.* G.Groddeck: *Il libro dell'Es* – Adelphi, Milano 1966;
- 67) R.Steiner: *L'Antroposofia e le scienze*, p.134;
- 68) R.Steiner: *Conoscenza iniziatica* – Istituto Tipografico Editoriale, Milano 1938, vol.I, p.186;
- 69) *ibid.*, p.191;
- 70) *ibid.*, p.188;
- 71) *ibid.*, p.189;
- 72) *ibid.*, p.191;
- 73) *ibid.*, p.182;
- 74) R.Steiner: *La scienza occulta nelle sue linee generali* – Antroposofica, Milano 1969, p.349;
- 75) D.Meghnagi: *Il padre e la legge* – Marsilio, Venezia 1992, pp.61-62;
- 76) P.Janet: *op. cit.*, p.222;
- 77) C.G.Jung: *Gli archetipi dell'inconscio collettivo* in *La dimensione psichica* – Boringhieri, Torino 1972, pp.160-161.

Lucio Russo

Roma, 15 Novembre 2003