

Il tempo come esperienza simbolica di apertura

Antonio Nicolosi

Premessa

Il tempo è uno dei più affascinanti e sfuggenti aspetti dell'esperienza umana, talmente ubiquitario e pervasivo da essere talvolta dato per scontato. In effetti, ogni atto è temporale nella misura in cui presuppone un cambiamento (o un'aspettativa di cambiamento).

Poiché il tempo si colloca come dimensione che attraversa i più svariati campi dell'esperienza e del sapere, una discussione sulla temporalità non può essere espressa nei limiti di una sola forma di linguaggio. Nel tentare di mantenere una chiave di lettura psicologica, è opportuna una comunicazione *allusiva*, capace di *dire* ma soprattutto di *evocare*; il linguaggio analogico-metaforico si presta a questo scopo, come *medium* a cavallo tra le zone di ambiguità che delimitano i linguaggi di discipline diverse. Il terreno di confronto tra la fisica e la psicologia si presta per fornire un esempio di questa funzione della metafora. Ho scelto quindi di affrontare questo tema utilizzando una metafora ispirata alla cosmologia relativistica einsteiniana.

Questo tentativo di utilizzare psicologicamente una teoria fisica evidenzia il contenuto immaginale di quest'ultima, in grado di evocare per analogia un diverso punto di vista, utile a proporre una lettura della temporalità come dimensione simbolica della tensione verso l'*alterità* e la *novità*, evidenziando le potenzialità creative di questo atteggiamento.

Temporalità nell'opera junghiana

La riflessione junghiana è percorsa da una visione, talora latente, altre volte esplicita, sulla dimensione temporale. È frequente la connessione che Jung operò tra la temporalità e i simboli della *libido*, attingendo da immagini della mitologia classica. Ad esempio, in *Simboli della trasformazione*, parlando della divinità Aión, disse: «esso è un simbolo del tempo composto per intero di immagini della libido» (Jung 1911/1952, p. 425). Ma sono le *trasformazioni della libido* a sostanziare e definire psichicamente il tempo, ovvero a renderlo sperimentabile, in accordo con quanto Jung scrive poco più avanti: «Il tempo è quindi definito mercé il sorgere e il calare del sole, vale a dire dalla morte e dal rinnovamento della libido, l'albeggiare e l'estinguersi della coscienza» (ivi, p. 426). Il tempo si evidenzia qui come espressione della potenzialità creatrice. Questa è un'idea presente anche nella filosofia taoista cinese, ben espressa nel testo

classico *I Ching*: *Ch'ien*, il Cielo, è detto anche *Il Creativo* ed è una manifestazione della qualità temporale dell'esistenza, in quanto potenza creatrice.

Yiassemides (2016, p. xvi) enfatizza la relatività del tempo psichico, rifacendosi per lo più alla relatività ristretta di Einstein come metafora. Una delle conseguenze più immediate degli 'sfasamenti' spazio-temporali tra osservatori diversi è la perdita del concetto assoluto di *simultaneità*: due eventi possono essere simultanei per un osservatore e non per un altro. Alla luce di questa premessa risulta più chiara l'idea per cui «il fatto che gli eventi siano separati nel tempo non vuol dire che essi siano separati nel tempo relativo» (ivi, p. 51), affermazione ricordata dall'autrice a proposito della temporalità apparentemente paradossale dei fenomeni sincronistici. Due eventi legati da un nesso di senso ma non simultanei secondo la temporalità lineare dell'Io possono esserlo rispetto alla temporalità di un *altro* punto di vista, inconscio. Nei sogni questo aspetto è molto evidente.

È utile ed evocativo questo parallelo con la fisica, ma poco approfondito in alcune sue implicazioni, per esempio rispetto al legame tra la relatività del tempo psichico e il fatto di non poterlo più considerare lineare, mettendo in discussione il principio causalistico. Come si manifesta questa non linearità e come si lega alle dinamiche psichiche? L'allusione alla non linearità come non necessariamente evocativa di *forme* prestabilite di temporalità (come il tempo ciclico) resta comunque uno spunto che sembra alludere a una struttura più dinamica e complessa del tempo.

Resta tra le righe un argomento delicato come quello della temporalità dell'inconscio collettivo, il livello oggettivo della psiche ipotizzato da Jung, che parlò dell'archetipo come di qualcosa che si situa «al di là della sfera psichica [...] e rappresenta, con la sua natura psicoide, il ponte verso la materia in generale» (Jung 1947/1954, p. 233). Se è vero che possiamo conoscere solo attraverso un atto temporale, dire che l'archetipo si colloca 'al di là della sfera psichica' e dunque al di là dell'esperienza sembra alludere a una sua condizione atemporale. L'atemporalità fu da Jung effettivamente attribuita alla dimensione archetipica: «la vita psichica dell'archetipo è fuori del tempo, mentre noi siamo legati individualmente al tempo» (Jung 1938/1940, p. 95). Intesi non come dimensioni concretistiche, sia passato che futuro sono anche dimensioni *simboliche* dell'esperienza attuale, sempre presenti come potenzialità *agenti*. Nell'ottica junghiana la dimensione temporale è caratteristica del livello psichico dell'esperienza, conscia e inconscia. Il rapporto con l'atemporalità è una tensione verso una dimensione non realizzabile ma fondante, agente in maniera paradossale nella temporalità.

L'emergere del tempo della vita

Sia nel suo aspetto di principio dinamico indistruttibile (*Aión*) che in quello di generatore dell'esistenza (*Chronos*) risulta evidente una prima antinomia fondamentale che attraversa l'intera storia del pensiero, declinandosi in un'infinità di varianti: quella tra essere e divenire, tra un principio atemporale e il dipanarsi degli eventi. La contrapposizione paradossale tra eterno e mutevole si manifesta anche nelle *immagini* che ispirano la nascita e lo sviluppo dell'atteggiamento scientifico. In fisica, le leggi che governano l'evoluzione temporale

(divenire) di un sistema meccanico si fondano sul principio di conservazione dell'energia (indistruttibile ed eterna). Questa dialettica antinomica attraversa anche la psicologia del profondo fin dalle sue origini, fino a giungere con Jung a una temporalità multidimensionale, in cui il tempo assume più propriamente una caratterizzazione complessa, psichica e vitale, più aderente all'esperienza vissuta.

Il tema del tempo e del suo rapporto con la spinta vitale ha anche ispirato l'arte e la letteratura, oltre che la cultura popolare. Per esempio, il romanzo di fantascienza spesso si pone come *mundus imaginalis* in grado di veicolare, talora in modo paradossale, l'impatto che le visioni scientifiche hanno sulla vita, la cultura, l'esistenza stessa. Penso ai romanzi di H. G. Wells¹ ma anche ad Asimov, Dick ed altri. Mi viene in mente, a proposito del rapporto tra il tempo e la vita, la saga di *Dune* di Herbert (1981), incentrata sulle conseguenze personali e collettive che la possibilità della pre-scienza comporterebbe. Come non ricordare poi Ireneo Funes, il famoso personaggio tratteggiato dal genio letterario di Borges (1944), dotato di una memoria perfetta e condannato alla noia del rammentare anche i più tediosi particolari della propria esistenza. Che si sia 'condannati' alla perfetta conoscenza di ciò che sarà o di quella di ciò che è stato, futuro e passato cesserebbero di essere luoghi simbolici psichicamente creativi. L'esperienza sarebbe ridotta a sterile conoscenza, cesserebbe ogni possibilità di narrazione e creazione di nessi e con essi ogni apertura al nuovo. Mi tornano in mente a questo proposito alcuni passi di Humbert, laddove parla delle minacce della temporalità lineare, che «assicura la percezione di sé in una continuità irreversibile. Ma dà anche la possibilità di guardare alla propria esistenza come a un percorso già tracciato. Si ha l'intera esistenza sotto agli occhi. [...] Non c'è più inventiva, non c'è proprio più posto per una novità. Il solo problema è di sapere se si arriverà» (Humbert 1998, p. 117).

Un'ulteriore antinomia ricorre tra la descrizione di quello che potremmo sommariamente indicare come 'tempo quantitativo' o della materia inanimata e 'tempo qualitativo' o 'tempo della vita'. Quest'ultimo aspetto del tempo ha in sé le qualità di *Kairos*, gravido di potenzialità creativa per chiunque la sappia cogliere. C'è in questo un'eco del concetto cinese (von Franz 1988, p. 54), di che significa una *situazione* (non un istante su una linea progressiva) in cui diversi eventi giungono a maturazione secondo una configurazione che il saggio è in grado di intuire e incubare nell'attesa a partire dai suoi germi. L'immagine che corrisponde a questo concetto è quella di un *campo costituito da* eventi in correlazione percepiti intuitivamente nella loro qualità essenziale, non di un parametro di riferimento esterno *in cui* gli eventi si dipanano. Può aiutare l'abitudine a concepire una serie di eventi 'paralleli' legati dalla percezione di un *senso* che ne definisce la *qualità* momentanea.

Un'altra antinomia fondamentale della temporalità è quella tra tempo reversibile e tempo irreversibile. È a questo livello che si colloca una delle 'fratture' fondamentali nella rappresentazione collettiva del tempo. Lo spartiacque tra questi livelli organizzativi è l'emergere dei processi biologici della vita, che segna l'ingresso in una realtà dominata da nascita, crescita e morte, ovvero dalla prospettiva del declino e della fine: temporalità *incarnata*, come tale condizionata dai processi vitali che la caratterizzano.

¹ Alcuni esempi sono *Gli argonauti del tempo* del 1888 o *La macchina del tempo* del 1895.

È interessante notare che Jung, introducendo l'ipotesi di una dotazione energetica psichica che «conduce entropicamente a uno stato di equilibrio generale» (Jung 1928, p. 11), si collocò al livello dell'emergere dell'irreversibilità temporale. È bene ricordare che Jung colse anche il livello ulteriore, l'emergere del livello psichico rispetto al substrato fisiologico. Infatti «la psiche in quanto tale non può essere spiegata in base al chimismo fisiologico se non altro perché essa è, con la 'vita' in generale, l'unico fattore naturale capace di trasformare strutture sottoposte alle leggi naturali, vale a dire statistiche, in stati 'superiori' o 'innaturali', in antitesi con la legge dell'entropia che governa la natura inorganica» (Jung 1947/1954, p. 199).

Galassie psichiche

Nel corso della maturazione del pensiero di Jung, la fisica emerse come naturale interlocutrice nell'elaborare le conseguenze di alcuni concetti che hanno portato la psicologia ai limiti di espressione coerente dei suoi linguaggi, collocandosi in quella *terra di confine* in cui i termini diventano ambigui, non più univoci e acquistano più un valore metaforico. Nella collaborazione tra Jung e Pauli, la crisi dei linguaggi dei rispettivi campi del sapere portò al tentativo di definire una sorta di «lingua neutrale» (Jung/Pauli 2016, p. 84) né fisica né psicologica, in grado di andare oltre i tecnicismi e alludere a una realtà *meta*-. In proposito Pauli affermò che «per raggiungere una [...] descrizione unitaria della natura sembra necessario in primo luogo risalire al retroterra archetipico dei concetti scientifici» (Pauli 2006, p. 29).

L'atto del conoscere è un atto *temporale* nella misura in cui opera un sacrificio del non conoscibile, e come tale è atto di esclusione dalla completa potenzialità onnipotente, dall'assenza di tempo come assenza di cambiamento (che è una figura del confronto). Quale linguaggio neutro possibile, quindi, tra scienze naturali e umanistiche, tra fisica e psicologia? Il carteggio Jung/Pauli si gioca sul terreno dell'immagine archetipica e della metafora. Mi torna in mente Gaston Bachelard e il suo tentativo di porre questo dialogo *meta*- su un piano più originariamente immaginale, terreno da cui scaturiscono sia concetti, teorie e modelli scientifici che dimensioni valoriali e affettive. Si può ben dire con Bachelard che «immaginare è alzare la realtà di un tono».

Quanto fin qui detto si accorda quindi molto bene con il linguaggio evocativo usato da Jung laddove, nel descrivere l'affiorare della coscienza dall'inconscio, essa venne paragonata metaforicamente dapprima a un «arcipelago» (Jung 1947/1954, p. 208) che tende poi ad aggregarsi in isole e continenti. Successivamente, in modo forse più fecondo, Jung definì l'Io come «circondato da molte piccole luminosità» (*ibidem*), alludendo allo «stato paracosciente di contenuti inconsci» (*ibidem*), fino a riprendere la bellissima immagine di Paracelso che descrisse «la psiche oscura come un cielo notturno disseminato di stelle, un cielo in cui i pianeti e le costellazioni di stelle fisse sono rappresentati dagli archetipi in tutta la loro luminosità e numinosità» (ivi, p. 213). La metafora cosmologica può avere un suo potere evocativo per leggere alcune dinamiche delle galassie psichiche. L'uso analogico di immagini fisiche e 'cosmologiche' è frequente. Ho già citato alcuni riferimenti in letteratura alla relatività einsteiniana; non mi sono finora imbattuto tuttavia in nessuna estensione della metafora alla

relatività generale (che lega la struttura dello spazio-tempo agli oggetti che in esso sono contenuti), cosa che ritengo interessante perché permette di immaginare un collegamento tra l'esistenza di più spazi e tempi psichici e le cariche affettive che caratterizzano i nuclei dinamici della psiche. Classicamente, in fisica la gravità è stata interpretata come una forza agente a distanza tra corpi in funzione delle loro masse e della loro distanza. La rivoluzione della relatività generale sta nel modo in cui reinterpreta l'attrazione gravitazionale, letta non come una forza agente tra corpi ma come il risultato di una deformazione dello spazio-tempo legata ad una forte densità di massa o di energia. Le masse non 'causano' la deformazione dello spazio-tempo più di quanto tale deformazione non alteri a sua volta il movimento dei corpi. È possibile immaginare che, in maniera simile, la struttura della galassia psichica preveda spazi e tempi diversi per ogni 'area' complessuale dissociabile? Per quale tramite si verifica la deformazione di questo 'spazio-tempo' e come tutto questo si lega all'esperienza vissuta? Se il cielo stellato è il «libro aperto della proiezione cosmica» (*ibidem*), seguendo il ragionamento che fin qui ha portato all'immagine metaforica come precursore dei modelli scientifici, perché non pensare che ad influenzare una teoria cosmologica come la relatività generale einsteiniana ci possa essere un'immagine archetipica simile a quella che ispirò Paracelso?

Affettività, temporalità e alterità

Jung mise in guardia a proposito del fatto che il criterio guida per l'efficacia trasformativa di una configurazione immaginale sia dato dalla sua capacità di *agire* per il tramite dell'attivazione affettivo-emozionale. *Agire* evoca un ingresso dell'immagine nella temporalità². Accompagnare l'*incarnazione* e l'articolazione della dimensione temporale nell'esperienza rappresenta un punto rilevante con il quale chiunque si occupi di psicologia del profondo impara ad avviare un dialogo interno costante, *in primis* grazie all'esperienza dell'analisi personale.

Come ogni linguaggio, anche quello immaginale si articola nella temporalità e ad essa si intreccia per poter essere condiviso. Naturalmente, si tratta di un linguaggio *sui generis*, non riducibile alla sola consequenzialità della coscienza e alla temporalità lineare. È piuttosto un linguaggio polifonico, che si configura come un campo policentrico e mutevole, caratterizzato dalla presenza simultanea di più temporalità paradossali.

Rifacendomi alla metafora 'cosmologica' einsteiniana già introdotta, penso all'intensità affettiva (motore del dinamismo psichico) in analogia alla densità di massa³ nell'interazione a distanza tra sistemi fisici e corpi celesti. Come la densità di massa/energia si associa ad una distorsione dello spazio-tempo alterandone la geometria e retroagendo a sua volta sulla dinamica degli stessi 'oggetti', così è *come se* l'intensità affettiva distorcesse lo spazio-tempo caratteristico di un complesso particolarmente carico, alterandone le relazioni con le altre componenti della psiche. Il gradiente affettivo tra le dimensioni temporali dei diversi complessi (compreso quello dell'Io), insieme al grado di reciproca distorsione che ne deriva,

² Sarebbe forse meglio dire che l'immagine entra in risonanza con *una temporalità*.

³ La relatività einsteiniana mostra l'equivalenza tra massa ed energia.

contribuisce in modo sostanziale alla reciproca relativa contaminazione (o distanza) tra le varie componenti della psiche.

Questo può portare alla scissione strutturale di aree complessuali più o meno cariche, come è ben noto dalla psicopatologia ispirata alla teoria dei complessi. Nelle nevrosi è come se la distorsione dello spazio-tempo caratteristico di alcuni nuclei complessuali rispetto al complesso dell'Io fosse intensa, ma non al punto da portare a una frattura (*Spaltung*) del *continuum*. Si può verificare piuttosto qualcosa di simile a una 'orbitazione' reciproca tra complessi, 'sbilanciata' verso il complesso a più intensa tonalità affettiva. In questo senso la reciproca ingerenza può assumere contorni episodici, periodici o anche del tutto irregolari.

Alla luce della metafora 'cosmologica' introdotta, risulta più comprensibile ad esempio quanto, in casi come le manifestazioni depressive, «è come se il tempo interiore fosse spaventosamente rallentato, un rallentamento che può giungere alla quasi immobilità» (Carotenuto 1989, p. 64). L'Io si trova alle prese con un'attivazione complessuale caratterizzata da un affetto denso e 'pesante' spesso legato a colpa o vergogna, fissandolo al tempo caratteristico in cui il nucleo complessuale si è prodotto, il cui ritmo temporale caratteristico è 'deformato' e più lento di quello abituale dell'Io stesso. Quest'ultimo mette in atto difese di introiezione e rimozione (McWilliams 2011, pp. 273-275). Certi contenuti ideativi o comportamentali dei complessi-galassie coinvolti non riescono ad entrare in contatto tra loro per via della barriera 'affettiva' che li separa. Il processo di investimento libidico è inibito e rallentato e con esso l'esperienza temporale.

Nei casi in cui l'organizzazione di personalità è di tipo ipomaniacale o ciclotimica, invece, è come se l'Io mettesse in atto rispetto al complesso di colpa/vergogna il meccanismo del diniego (ivi, p. 291). L'accelerazione temporale tipica di questo stile di personalità sembra indicare uno 'sbilanciamento' tendenziale verso l'Io. A differenza del caso depressivo, nel quale è come se l'Io tendesse a sprofondare sull'orizzonte degli eventi di un 'buco nero', qui è come se l'Io cercasse disperatamente di accelerare alla massima velocità possibile nel tentativo di sfuggire alla terribile 'attrazione gravitazionale' del buco nero. Talvolta questo tentativo fallisce, cosicché il nucleo depressivo emerge e la temporalità può assumere un carattere ciclotimico, con periodici rallentamenti e accelerazioni. Questi cicli possono diventare molto ravvicinati e irregolari. L'investimento libidico diventa superficiale e compulsivo, manifestando la tipica frammentazione temporale che mantiene l'individuo in un eterno presente. Il tempo diventa una sequenza di momenti scollegati e disarticolati.

In casi come questi, è come se il complesso dell'Io e il nucleo depressivo assumessero periodicamente un diverso 'peso' reciproco. Accennavo in precedenza all'immagine metaforica di una 'orbitazione' reciproca tra complessi, 'sbilanciata' verso il complesso a più intensa tonalità affettiva. È come se un 'corpo celeste' (il complesso dell'Io) orbitasse intorno ad un corpo più 'massiccio' e denso senza tuttavia riuscire ad allontanarsene, cercando di mantenere il più possibile una sufficiente 'velocità di fuga'. McWilliams descrive l'esperienza di una sua paziente la quale «descriveva se stessa come una specie di trottola [...] era perfettamente consapevole del proprio bisogno di continuare a muoversi per paura di sentire qualcosa di doloroso» (ivi, p. 294).

Nei casi più gravi si possono verificare situazioni in cui il campo di distorsione dello spazio-tempo psichico generato da un complesso molto carico causa una annessione

e una ‘cannibalizzazione’ di altri contenuti psichici intorno a sé. Questo processo può arrivare ad interessare il complesso dell’Io e a connotare situazioni ‘psicotiche’. In questi casi si sperimenta spesso nell’osservazione clinica un arresto del tempo, che si attesta sulla temporalità caratteristica del complesso dominante. Si osservano ad esempio stereotipie, borbottii, ritualità gestuali e altri aspetti che ad un’indagine accurata si rivelano tentativi non riusciti di simbolizzazione di qualcosa che torna continuamente e incessantemente a ripetersi. A questo proposito, von Franz (1988, p. 74) ricorda che «nell’ambito delle emozioni che si trovano al confine tra area psichica e area fisica, il ritmo ha particolare importanza. In stati di forte tensione tendiamo a movimenti ritmici [...] e ripetiamo all’infinito certi pensieri e certe frasi. Questo indusse Jung a supporre che i complessi inconsci posseggano una periodicità e una componente ritmica».

Riflettere per ‘densità affettive’ e alterazioni della temporalità può aiutare nel re-immaginare la relazione interpersonale, intrapsichica o tra analista e paziente; la comunicazione efficace, conscia o inconscia, avviene infatti tendenzialmente in particolari momenti di sintonizzazione affettiva. Questo comporta una ‘risonanza’ delle temporalità di complessi diversi, che può estendersi anche alle aree complessuali *tra* soggetti diversi, fino ad arrivare a dinamiche più complesse e imprevedibili, in presenza di situazioni analitiche di gruppo, seguendo un’articolata comunicazione tra aree complessuali. Come piccoli *wormhole*, attivazioni e disattivazioni di particolari intensità o densità affettive possono mettere in comunicazione e separare nuovamente, in un gioco di sincronizzazioni e desincronizzazioni temporali, le varie galassie complessuali attivate in parti di universi psichici apparentemente ‘lontanissime’ o prive di qualsiasi possibilità di comprensione reciproca in altri momenti.

L’irruzione di *Kairos* comporta che ad essere coinvolti nella sincronizzazione cui sto accennando siano il tempo caratteristico dell’Io cosciente e quello dell’area complessuale che in un dato momento si attiva. La connessione energetico-affettiva è in questo caso molto rinforzata dalla sensazione soggettiva di un nesso di senso tra le aree che si sono attivate. Conforti (1999) formula un’ipotesi di campo archetipico. Uno degli aspetti più interessanti di questa riflessione è il legame energetico tra l’area complessuale attivata e il campo archetipico costellato: «che gli archetipi contengano un’energia che produce emozioni palpabili non è in realtà difficile da comprendere [...]. Ho l’impressione [...] che le cariche energetiche archetipiche possano contenere [...] un potere o una capacità di influenza. Sarebbe forse più corretto parlare delle dinamiche archetipiche in termini di influenze invece che di forze» (ivi, pp. 73-74). Parlare di influenze invece che di forze si accorda bene con il cambio di prospettiva dato dalla relatività generale. Se seguiamo Conforti accettando che i nuclei archetipici, intesi come *pattern* latenti di ordine, possano estendersi a quella che comunemente definiamo realtà fisica, quanto fin qui detto va decisamente verso una possibile lettura che include i fenomeni di sincronicità. Conforti infatti si rifà spesso ai paradigmi emergentisti sviluppatisi negli ultimi decenni in diversi campi della scienza, dalla fisica alla biologia, in seguito allo studio delle proprietà dei sistemi complessi. Secondo Cambray «nel suo saggio sulla sincronicità, Jung ha introiettato la coincidenza significativa come inspiegabile e acausale in quanto collocata fuori dai fenomeni energetici. Accedendo alla teoria della complessità, ciò può essere considerato alla luce dell’energetica di sistemi aperti lontani dall’equilibrio, capaci di sviluppare sistemi complessi adattivi» (Cambray 2009, p. 79).

La psiche può oggi essere letta alla luce dei sistemi aperti lontani dall'equilibrio (Prigogine e Stengers 1989), in evoluzione dinamica tra la necessità di preservare la loro forma e lo scambio con l'ambiente circostante. La posizione di Cambay è interessante per l'importanza data alla risonanza come immagine della sintonizzazione affettiva (Cambay 2009, pp. 105-109). Il termine 'risonanza' si accorda con l'uso che ne avevo già fatto per rendere l'idea della sincronizzazione dei tempi di complessi interagenti. I canali empatici che così si attivano, precedentemente resi mediante l'immagine cosmologica del *wormhole*, permettono «un simmetrizzare temporaneo, che collega il Sé e l'Altro [...] in un campo unificante. [...] Questo può allora condurre alla piena emergenza della conoscenza empatica. L'empatia è quindi un principio di connessione che ci collega al nostro mondo in modi che sembrano profondamente significativi» (ivi, pp. 120-121).

Il mediatore è comunque una forte carica energetica, ovvero una *densità affettiva*, che evoca l'immagine di una intensa attivazione energetica di una o più aree complessuali. Ad essa si associa un'alterazione della temporalità non soltanto in senso quantitativo ma anche e soprattutto qualitativo, ovvero esperienziale.

Verso un'esperienza simbolica del tempo

Le considerazioni fin qui esposte aprono il campo a riflessioni sulle loro ricadute, sia nell'ambito clinico che in quello dell'esperienza personale. Quando un'area complessuale è particolarmente carica, può interagire con altri complessi e distorcerne lo spazio-tempo vissuto, imponendo la sua temporalità e il suo 'ritmo' caratteristico. La risonanza che si produce può protrarsi anche a lungo, cosicché «questa perseverazione dell'affetto è, assieme alla grande forza emotiva, causa di un proporzionale aumento di associazioni pertinenti» (Jung 1907, p. 50). Ciò rappresenta appunto il 'campo deformante' causato dal complesso, capace di costellare associazioni e di fagocitare a sé altri contenuti e immagini psichiche.

Essendo il complesso «l'immagine di una determinata situazione psichica caratterizzata in senso vivacemente emotivo che si dimostra inoltre incompatibile con l'abituale condizione o atteggiamento della coscienza» (Jung 1934, p. 113), il ruolo dell'Io è decisivo nel creare o meno una partecipazione attiva consapevole che permetta di reggere la tensione tra il proprio tempo caratteristico e quello perturbante del complesso. Esiste un *tempo di accordatura* caratteristico tra il 'ritmo' del complesso e quello dell'Io. Non è detto, naturalmente, che una tale accordatura sia sempre possibile. In situazioni di nevrosi, l'irruzione di emozioni/affetti troppo forti può portare intense perturbazioni al vissuto temporale dell'Io, anche a fratture nella continuità dell'esperienza del tempo. Connolly (2017), per esempio, rifacendosi alle due dimensioni qualitative di *Chronos* e *Kairos*, introduce situazioni cliniche rappresentative di due forme di patologia della temporalità che definisce 'tempo congelato' (*frozen time*) e 'tempo morto' (*dead time*).

Data l'estrema lentezza del tempo soggettivo nei casi depressivi, non è sempre facile osservare e comprendere su che forma il ritmo del complesso si attesti, se sia cioè lineare (per quanto lento) o portatore di una curvatura caratteristica. Per esempio, dal punto di vista clinico, osservare una sintomatologia depressiva non basta a comprendere se si sia in presenza di un

disturbo depressivo maggiore o della fase depressiva di un quadro clinico di tipo maniaco o ipomaniaco. Un tempo complessuale 'curvo' può assumere una forma ciclica, circolare, per esempio in presenza di certe forme di ripetizione di atteggiamenti o di comportamenti come i rituali anancastici. Nel caso dell'accelerazione maniaco della temporalità si assiste ad un fenomeno opposto a quello depressivo. Il tempo del complesso è estremamente accelerato, talora caratterizzato da cicli rapidi di rallentamento e nuova accelerazione. In altri casi la temporalità maniaco ha andamento irregolare, sincopato, frammentato.

Il transfert può essere considerato una riattualizzazione di una dinamica complessuale, rimasta sospesa e isolata rispetto al tempo della coscienza, che a quest'ultima si manifesta come ripetizione periodica. Secondo Carotenuto (1989, p. 67) «forse per la psicoterapia può valere un principio omeopatico: spezzare il tempo circolare della patologia per mezzo di un altro tempo circolare, quello della traslazione [...]». Il tempo circolare indotto dall'analista, attraverso l'attivazione del transfert, diviene curativo rispetto al tempo coattivo del paziente». Seguendo questa suggestione, all'interno della stanza di analisi esiste la possibilità della creazione di un ponte affettivo *nella relazione* con l'analista che, mettendo in comunicazione la propria 'galassia complessuale' con quella del paziente ed essendo abituato alla convivenza con tempi psichici diversificati, cerca di sintonizzarsi emotivamente sul nucleo affettivo del complesso attivato. Diventa allora possibile, nella cornice protetta del *temenos* analitico, l'ingresso del complesso nel tempo condiviso, il che può renderne progressivamente possibile la pensabilità e la comunicabilità. Del resto «la percezione temporale è [...] in origine la percezione di un'emozione. L'analista deve ritornare a questi vissuti per sbloccare il fluire del tempo, per ridargli un nuovo orizzonte» (ivi, p. 69).

Ma la non linearità del tempo complessuale può non implicarne la circolarità. Non a caso ho parlato di tempo 'curvo' e di 'forma' del tempo. In generale ciò che si manifesta all'Io è il risultato dell'interazione articolata tra uno o più complessi dominanti e altri complessi minori. Le modalità di manifestazione, in questo gioco di contaminazioni reciproche (sincronizzazioni e desincronizzazioni), possono essere le più svariate. Pertanto la forma della temporalità risultante può avere un andamento irregolare, presentare periodi di ciclicità, periodi di apparente scomparsa e così via.

Adottare una metafora policentrica permette di immaginare la psiche come abitata da ritmi diversificati in continua interazione con le manifestazioni affettive. Allo stesso tempo non ne esaurisce l'insondabilità, mantenendo uno scarto di apertura verso l'imprevisto e la novità come elementi emergenti dalla complessità. Il passaggio decisivo perché una possibile 'accordatura' tra le parti sia tentata è che l'Io sia capace di assumere un ruolo attivo rispetto all'affetto che caratterizza il complesso. È necessario l'intervento di una funzione 'sentimento' ben differenziata, in grado di rendere esperienza mentalizzabile la relazione viva con la personalità del complesso. La proposta junghiana dell'immaginazione attiva riconosce la possibilità di sviluppo psichico implicata in una simile apertura dell'Io nei confronti dell'alterità interna. Parlare di questo aspetto conduce al tema della formazione del simbolo. Ricorda in proposito Ruberto che «i complessi producono simboli» (Ruberto 1995, p. 152). Dal momento che queste rappresentazioni sono il risultato di una sintesi rispetto allo stato psichico complessivo in un certo momento, esse comprendono tanto l'atteggiamento della coscienza quanto le componenti inconscie (affettive, ideative, corporee) del complesso stesso.

Di conseguenza esse sono a buon titolo «la formulazione più chiara e caratteristica che si possa enunciare, per il momento, di una cosa relativamente sconosciuta» (Jung 1921, p. 525) alla coscienza egoica. Questa insaturazione rimanda alla dimensione della temporalità come esperienza di apertura verso il non conosciuto. Il simbolo è e al contempo *opera* nel tempo, producendo effetti (Pessina 2004, pp. 30-32).

Jung apre la psicologia analitica ad una concezione simbolica del tempo. Usando metafore temporali come ad esempio 'l'Arcaico' o 'il Fanciullo' o la polarità archetipica *Puer-Senex* o ancora interrogandosi sulla potenzialità creativa ed evolutiva di un sintomo, l'approccio junghiano permette di uscire da una concezione ingenuamente stadiale della psicologia, talora proiettata anche sul processo di individuazione, restituendo alla psiche la sua irriducibilità a schemi fissi e preordinati. Queste figure, *simboli* temporali, sono paradossalmente *fuori dal tempo*, poiché alludono a qualità psichiche collettive più che a loro manifestazioni concrete.

Come si pone l'io di fronte ad una complessità simile? L'abitudine a leggere simbolicamente il tempo permette di dare una qualità nuova al modo in cui si vive il momento. Imparare a leggere in trasparenza gli eventi interiori e quelli esterni significa comprendere che il futuro e il passato, la memoria e il desiderio, sono contemporaneamente presenti nel qui ed ora come luoghi simbolici, non concretamente proiettati sulla linea temporale. Per usare le parole di Humbert, uscire dalla nevrosi significa anche rendersi conto che «la proiezione si forma secondo la freccia del tempo, l'integrazione nel momento» (Humbert 1998, p. 127).

La comparsa di un Fanciullo o di un Saggio durante un sogno o un'immaginazione attiva mette l'io a contatto con la presenza di altre dimensioni temporali che si intersecano e interagiscono, manifestando la loro efficacia nell'interazione con la presenza della coscienza. La categoria del senso, che può assumere le qualità del numinoso, è la condizione emotiva che si produce quando una o più di queste curvature temporali risuonano insieme all'io, generando la sensazione di un qualcosa di più vasto che sgomenta e affascina insieme. Riconoscere questi momenti comporta un sentimento della temporalità ben differenziato.

L'attenzione a questa comprensione crepuscolare è anche questione di intuizione, nella misura in cui essa è «una comprensione istintiva di contenuti di qualsiasi genere» (Jung 1921, p. 505) e anche «la capacità di intuire anticipatamente ciò che al momento non è ancora visibile, le possibilità e le potenzialità future esistenti sullo sfondo di una situazione» (von Franz 1971, pp. 57-58). In quanto tale, la comprensione intuitiva è la funzione psichica che si apre alla tensione evolutiva di una situazione, sempre protesa verso l'apertura al possibile e al nuovo e quindi sintonizzata sulla convivenza di tempi e ritmi diversi in continua interazione e ricombinazione. *Kairos* è il tempo del crinale sottile tra la capacità di attendere e quella di afferrare al volo; è il tempo vitale dell'«emergere».

Considerazioni conclusive: sperimentare il tempo come apertura

Adottando una posizione simbolica sul tempo si cessa di proiettare immagini e concetti sulla 'freccia temporale' e si fanno parlare figure e dinamiche immaginali che si sovrappongono alla dimensione concretistica, con la quale la psiche instaura un dialogo circolare continuo di reciproca influenza, in parallelo con un allentamento del controllo dell'io. Il tempo come

modo di *esistere* assume una valenza autenticamente creativa ed efficace. La stessa posizione simbolica si può assumere sulle teorie e i modelli scientifici se si riesce a leggerli anche in chiave metaforica, oltre che contenutistica. Questi due livelli sono in continua e reciproca relazione, permettendo di mantenere un costante dialogo immaginale tra le più diverse branche del sapere.

Scrivono Cambray che «fisica e psicologia sono giunte a valutare anche le intuizioni derivate dall'adozione della teoria della complessità» (Cambray 2009, p. 79). Il paradigma della complessità si basa sull'osservazione del funzionamento dei sistemi non lineari, caratterizzati dalla peculiarità di mostrare «proprietà emergenti, il che significa che le interazioni tra le parti producono comportamenti superiori alla somma delle interazioni, ma manifestano anche nuovi e inaspettati livelli di funzionamento e di ordine» (ivi, p. 78). Operando in condizioni di 'non equilibrio' il sistema psichico è attraversato, o meglio caratterizzato, da continui flussi affettivo-libidici che rappresentano la condizione stessa di esistenza del tempo psichico come esperienza. Esiste il tempo finché è possibile una dinamica di 'flusso e risacca', di investimento e disinvestimento libidico-energetico che porta alla «produzione di caos allo scopo di creare un nuovo livello evolutivo» (Adorisio 2011, p. 508). Da questo brulicare esiste sempre la possibilità dell'emersione del nuovo, di qualcosa di non esistente prima, proprio nelle aree di maggior complessità «sottoposte a processi di auto-organizzazione» (ivi, p. 80).

Sviluppare una visione simbolica del tempo significa aprirsi alla sua potenza creativa e alla saggezza spontanea dei processi di auto-organizzazione della psiche. Vuol dire anche maturare una fiducia nel cambiamento come dimensione costitutiva dell'esistenza. L'Io maturo, necessario osservatore degli effetti di questo processo, sperimenta tutto ciò come *apertura all'ignoto*.

Bibliografia

- Adorisio A. 2011, *L'emergere del nuovo nella clinica: dalla ripetizione entropica alla ripetizione generativa*, in *Il nuovo. Forme di apertura all'ulteriore* (Atti del XV Convegno Nazionale CIPA, Milano 2010), Vivarium Editore, Milano, pp. 505-516.
- Borges J.L. 1944, *Funes, o della memoria*, in *Finzioni* (trad. di F. Lucentini), Einaudi Tascabili, Torino 1995, pp. 97-107.
- Cambray J. 2009, *Sincronicità. Natura e psiche in un universo interconnesso*, Fattore Umano Edizioni, Roma.
- Carotenuto A. 1989, *Cura analitica e trasformazione del tempo*, in «Rivista di Psicologia Analitica», 40, pp. 59-71.
- Conforti M. 1999, *Il codice innato. I modelli nella mente, in natura e nella psiche*, MaGi Edizioni, Roma.
- Connolly A. 2017, *Broken time: disturbances of temporality in analysis*, in Yiassemides A. (ed.), *Time and the psyche, Jungian perspectives*, Taylor & Francis Ltd., Milton Park.
- Herbert F. 1981, *L'imperatore-dio di Dune*, in *Il ciclo di Dune* (1965-1985), voll. 4, Fanucci, Roma 2015.
- Humbert E.G. 1998, *L'uomo alle prese con l'inconscio*, La Biblioteca di Vivarium, Milano.

- Jung C.G. 1907, *Psicologia della dementia praecox*, in OCGJ, vol. III, Bollati Boringhieri, Torino 1971.
- Jung C.G. 1911/1952, *Simboli della trasformazione*, OCGJ, vol. V, Bollati Boringhieri, Torino 1970.
- Jung C.G. 1921, *Tipi psicologici*, OCGJ, vol. VI, Bollati Boringhieri, Torino 1977.
- Jung C.G. 1928, *Energetica psichica*, in OCGJ, vol. VIII, Bollati Boringhieri, Torino 1976.
- Jung C.G. 1934, *Considerazioni generali sulla teoria dei complessi*, in OCGJ, vol. VIII, Bollati Boringhieri, Torino 1976.
- Jung C.G. 1938/1940, *Psicologia e religione*, in OCGJ, vol. XI, Bollati Boringhieri, Torino 1979.
- Jung C.G. 1947/1954, *Riflessioni teoriche sull'essenza della psiche*, in OCGJ, vol. VIII, Bollati Boringhieri, Torino 1976.
- Jung C.G. - Pauli W. 2016, *Jung e Pauli. Il carteggio originale: l'incontro tra psiche e materia*, a cura di Sparzani A. - Panepucci A., Moretti&Vitali, Bergamo.
- McWilliams N. 2011, *La diagnosi psicoanalitica*, Seconda edizione riveduta e ampliata, Astrolabio, Roma.
- Pauli W. 2006, *Psiche e natura*, Adelphi, Milano.
- Pessina M.M. 2004, *Simbolo, affetto e oltre... riflessioni attorno ad alcune categorie e tematiche junghiane*, La Biblioteca di Vivarium, Milano.
- Prigogine I. - Stengers I. 1989, *Tra il tempo e l'eternità*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Ruberto A. 1995, *Teoria generale dei complessi: fondamenti e sviluppi*, in L. Aversa (a cura di), *Fondamenti di psicologia analitica*, Laterza, Roma-Bari.
- von Franz M.-L. 1971, *Tipologia psicologica. Pensiero e sentimento, intuizione e sensazione*, TEA, Milano 1996.
- von Franz M.-L. 1988, *Psiche e materia*, Bollati Boringhieri, Torino 1992.
- Yiassemides A. 2016, *Time and timelessness: temporality in the theory of Carl Jung*, Taylor & Francis Ltd, Milton Park.