

Archetipi e fenomenologia: quale rapporto?

di Gerardo Botta*

La psicologia analitica di Jung é nota al grande pubblico per la sua teorizzazione piú controversa e problematica: l'inconscio collettivo e la teoria degli archetipi.

Il focus sulla potenza metastorica della presunta *psychologia perennis* ha lasciato spesso un alone d'ombra su tanto altro di notevole, peculiare e moderno si trovi nel pensiero dello zurighese, saturandone a volte l'orientamento delle ricerche, con il rischio che la stessa disciplina patisse un isolamento o una scarsa considerazione nei dibattiti in seno alle scienze umane.

Ma nonostante il suo relativo isolamento culturale, la psicologia analitica si costituisce, per coloro che hanno la pazienza e l'interesse di studiarla a fondo, come provocazione conoscitiva ricca e innovativa, ben oltre i confini del mondo psicologico. Contributi quali la concezione del simbolo, la teoria dei complessi a tonalità affettiva, la tipologia, l'atteggiamento analitico non riduttivo, l'equazione personale, la sincronicit  e la concezione della temporalit , una sensibilit  ermeneutica radicale e la consapevolezza epistemologica annessa allo spinoso problema metodologico in psicologia, nascono non solo come risposta al pericolo di irrigidimento dottrinario della psicoanalisi ma anche come espressione originale e indipendente da essa.

Ci  nonostante, questi temi hanno faticato a farsi largo rispetto alla potenza altamente evocativa di una psiche arcaica e dei suoi contenuti.

D'altra parte, della teoria archetipica si é detto di tutto; si é scomodata la metafisica e la storia comparata delle religioni, la filosofia, la filologia, l'etologia e l'antropologia, l'etnologia e la biologia, la sociologia, la fisica, l'alchimia e persino l'astrologia e l'occultismo. Segno che l'inquietudine sul tema é enorme. Oggi sentiamo vivo il pungolo di una declinazione nuova delle preziose intuizioni ereditate, e il rispetto che esse impongono ci incoraggia a non percorrere un vuoto ripeterle, ravvivandole in un fare che non sia la scimmiettatura di un rassicurante presunto sapere, dato una volta per tutte. Questo esercizio critico rimane fondamentale, laddove sia preso davvero sul serio e non solo come nobile e ipotetico intento.

Entrando piú nel merito della fruibilit  della teoria archetipica come riferimento nell'empiria analitica della professione, sono obbligato a fare alcune considerazioni preliminari per provare a rendere la misura della complessit  del problema.

La prima cosa che propongo all'attenzione   lo stile dello zurighese: la prosa di Jung   densa, contorta, contraddittoria, a volte oscura. Nella migliore delle ipotesi, rimane ambigua. A volte suona come un sermone, a volte come una fulminante riflessione di rara acutezza introspettiva. A volte dottissima, erudita e storica, altrove generica e teatralmente suggestiva. Questa prosa che appare tribolata, tradisce un suo procedere itinerante che non sembra una strategia narrativa che incede *obscurum per obscurius*, quanto piuttosto l'espressione di un'intima inquietudine.

Forse   per questo che Jung si serviva di ogni appiglio conoscitivo, cercando nella vastit  della tradizione culturale dell'umanit  il tramite adatto a rendere la distanza fra esperienza e comunicabilit  scientifica, alla ricerca di un linguaggio 'diverso'.

Questo rifarsi dello psichiatra svizzero a conoscenze pre-illuministiche e pre-moderne,   stato interpretato da alcuni autori come un tentativo *sui generis* di un'epoch  fenomenologica, cio  di una sospensione di tutti i pre-giudizi conoscitivi del proprio tempo, in particolare del cardine cartesiano, quella separazione del soggetto indagante dall'oggetto indagato che L. Binswanger defin  il cancro di ogni psicologia.

Ma l'operazione di Jung sembra anche qualcosa di diverso, perch  pi  che un mirare a uno svuotamento della conoscenza, somiglia a una dilatazione mostruosa del conosciuto, interpellando le pi  svariate

* Psicologo analista, formatore, mediatore familiare. Socio analista del CIPA. gerar.bt@gmail.com

discipline. Con il risultato di far impallidire, o di molto relativizzare, la visione fisico-naturalistica dominante, soffocando quel fuoco vivo di una stagione, sotto il peso ignifugo della storia. Forse questo rivelerebbe un'ambizione non troppo nascosta dell'opera di Jung, cioè contrastare quel 'disincanto del mondo' denunciato da Max Weber, recuperando l'incanto perduto.

Fu Jaspers prima e Medard Boss in seguito, ad ammettere che l'opera junghiana presentava un'ingenua predisposizione alla sensibilità fenomenologica. Ma ne criticarono, ironia della sorte, il naturalismo della concezione dell'inconscio, affermando che non poteva esistere «un ferro di legno», cioè non poteva esistere uno junghismo fenomenologico.

Eppure, attraverso una considerazione critica di Jung e non rimanendo semplicemente alla sua comoda vulgata, si noterà come un atteggiamento fenomenologico sia facilmente rinvenibile nei suoi scritti, nei seminari, nelle lezioni; ma a patto di essere dei buoni lettori.

Possiamo semplificare anche dicendo che in Jung esiste un dialogo tensionale tra almeno due anime che si attraversano, si inseguono e a volte si combattono apertamente.

Vediamone la prima.

Le critiche mosse da Jung a Freud e al suo impianto teorico furono pressappoco ripetute dal movimento fenomenologico, che si opponeva all'*Homo natura* della psicoanalisi. Non è, inoltre, difficile riconoscere negli scritti meno teorici e più orientati alla clinica un atteggiamento che potremmo definire fenomenologico-esistenziale. Molte volte infatti, Jung ci invita a rimanere nell'esperienza del paziente, all'ineffabilità del vissuto, alla molteplicità dei suoi progetti individuali, unici e mai riducibili al *nient'altro che* così caro a Freud. E ancora, a scrollarsi di dosso le teorie che con il loro linguaggio, oggetti, soggetti e attributi accecano più di quanto non permettano di vedere, fino a una loro storica decostruzione, con il rischio di cadere nell'irrazionalismo; nel concepire il divenire dell'analisi come un atto esistenziale anti-intellettualistico, dove l'immediatezza esperienziale rivendica la sua pre-categorialità; di come il processo analitico coinvolga non solo la partecipazione ma addirittura la compromissione totale dell'analista.

Un'empiria dunque che è l'opposto del modello medico e che rifugge ogni semplificazione reificante. Forse è da questo atteggiamento e dalla sua prudenza verso l'umano che nasce, convinta, in Jung, una domanda che va alla radice stessa della scienza psicologica e della stessa psicologia del soggetto, scuotendone fortemente le fondamenta, mettendone continuamente in dubbio l'aspirazione a costituirsi a scienza. Un vincolo definitivo che obbliga, chiunque voglia occuparsi di psicologia e psicoterapia, a un confronto meta-teorico con se stessi.

È questo un atteggiamento ermeneutico radicale, che torna quasi ossessivamente a domandare, con coerente onestà, della natura della conoscenza prodotta e delle possibilità epistemologiche di una scienza che, se da una parte teorizza l'inconscietà di gran parte dello psichico, dall'altra è obbligata ad affidarsi ad esso quale unico strumento adatto a condurre l'indagine conoscitiva. Un paradosso. Non solo: un problema etico.

La seconda anima ha un'ambizione diversa e sembra antinomicamente incarnare lo sguardo a-temporale con cui Jung provava a declinare le esperienze cliniche e le teorie.

In questa seconda intenzione Jung si pone chiaramente il problema del superamento delle differenze. Nella ricerca di una visione più oggettiva, Jung avanza l'ipotesi di invarianti immaginali e strutturali detti archetipi, una soluzione, forse, volta all'attenuazione della vertigine conoscitiva e alla dispersività a cui il relativismo clinico esponeva. In fondo, l'ipotesi degli archetipi come modelli situazionali a-priori rispondeva all'esigenza di una fondazione scientifica della psicologia per sottrarla alle battaglie teoriche e al variegato declinare dell'esperienza umana che pure Jung rivendicava; ma al tempo, l'ipotesi di un principio impersonale avrebbe ricondotto a un'unità la molteplicità, nello sforzo immane di sondare l'anima dell'uomo.

Accanto allo psichico soggettivo ve n'è dunque uno oggettivo che sorpasserebbe i punti d'osservazione parziali. Inoltre, tale ipotesi imporrebbe allo psicoterapeuta di dilatare le sue competenze in campi molto distanti dalla medicina, schiudendo così un'innegabile ambizione, cioè delineare un'ontologia umana, un'idea di Uomo. L'ipotesi degli archetipi si rivela, allora, per quello che è: un tentativo di scongiurare il riduttivismo e la monotonia interpretativa a cui ogni teoria condannerebbe, con il rischio però, di introdurre una nuova.

D'ora in poi, sembra dirci Jung, la psicoterapia dovrà chiedere il sostegno di tutte le scienze dello spirito e non solo. In questo sterminato campo d'indagine, in cui ha spazio anche la ricerca linguistica, Jung propone un punto di vista più alto, che include le singole, parziali prospettive, grazie a una sorta di sacrificio della visione egoica e della sua parzialità, al fine di assumere, in questo sforamento, il non-lo come soluzione delle contraddizioni.

Come non riconoscere, o forse più umilmente ammettere, che allenarsi a questo potrebbe costituirsi come l'impegno di una vita, oltre che la via più onesta nella ricerca dell'oggettività? Ma Jung non risponde direttamente alla domanda se tutto ciò sia davvero possibile, sembra piuttosto indicarlo.

Nel tornare a giustificare queste due anime junghiane di cui si è accennato, vi è un aspetto su cui porre grande attenzione, sospendendo per un attimo le critiche, formalmente giuste, di oscurità e contraddittorietà che tuttavia mancano sostanzialmente il bersaglio, all'interno di una narrazione che ambisce alla scientificità e alla conoscenza: Jung era convinto che l'unico modo per una teoria di rimanere fedele al suo oggetto di ricerca (la psiche), fosse di assumerne gnoseologicamente la profonda antinomia. Questo l'unico modo per non cadere nell'unilateralità delle posizioni; questa, a suo parere, l'unica approssimazione a un punto d'osservazione esterno. Lo psichico stesso va ammesso, dunque, come sprofondamento, cioè coincidente con il processo vitale stesso, vanificando ogni atteggiamento distanziante e separante. Tale è l'oggetto 'non oggetto' chiamato psiche. Di qui l'abolizione della psicologia come spiegazione e lo sforzo verso un linguaggio che esprimesse la vita psichica come insieme di relazioni in svolgimento e sconvolgimento.

Vista nella sua essenza, questa posizione era una sfida aperta al principio di non-contraddizione, una provocazione rivolta a tutta la civiltà occidentale. E per Jung questo è un valore. Un valore che fa tremare i polsi.

Per Jung una teoria psicologica non può, suo malgrado, raccontarci dello psichico se non come suo pallido riflesso, presentando spesso posizioni incompatibili, considerato che il procedere razionale non può andare oltre una visione necessariamente monoculare e diacronica dei fenomeni.

Mario Trevi, uno dei padri della psicologia analitica italiana e autore di una revisione critica dell'opera di Jung di ineguagliata profondità e originalità, sebbene quasi sconosciuta sul piano internazionale, ebbe a dire rispetto a questo tema, che in Jung il discorso sulla psiche come oggetto di studio si interseca continuamente con il discorso della psiche, il soggetto indagante. I confini tra i due momenti sono spesso indistinguibili, e questo si rifletterebbe nell'opera, rendendola così poco sistematica e disagiata. Secondo Trevi dunque, Jung porta alla luce un radicale 'conflitto di interessi' in psicologia, dove l'indagante è anche l'indagato.

Per questo non sarà la sistematicità la qualità più peculiare di Jung, data la sua ostinata diffidenza verso l'asfissia di sistemi teorici onnivori e inglobanti. Inutile, quindi, cercarvela.

Accade poi, quasi per un miracolo alchemico, l'impossibile: l'ermeneuta radicale, colui che sembra addirittura dubitare della possibilità stessa di una psicologia, propone la teoria degli archetipi. In altri termini, la pietra miliare finalmente de-soggettivante da cui osservare ogni teoria, un fondamento che scansa a ruolo secondario la vita individuale, quasi un epifenomeno di un inconscio a-temporale e universale, la riduzione dell'lo a oggetto del vero soggetto psichico: l'inconscio collettivo.

E' la perentorietà di quanto proposto che si intreccia con l'elemento autobiografico. Jung aveva sperimentato sulla propria pelle che un individualismo radicale, una volta tagliati i ponti con la *Specie*, recava sempre in sé il seme dell'autodistruttività; l'esempio di Nietzsche ne era l'eco più noto e drammatico. La *Specie* simbolica *Homo sapiens* andava recuperata; non poteva più essere la miopia del *cogito ergo sum* il fondamento su cui edificare, ma un contenitore invisibile che pre-esisteva all'individuo, un mondo entro cui evolvere.

Di fronte a simile ingombranza concettuale degli archetipi, preferiamo seguire le pagine più mature di Jung, laddove archetipo è l'immediato, l'attimo, è l'atto e mai l'azione. Noi ne possiamo vedere solo la forzatura storica nell'azione ma esso si pone fuori dal tempo e dalla diacronia. Saranno gli strutturalismi a provare a spiegare la 'caduta' dal metastorico allo storico.

Come ha fatto notare un altro studioso dello junghismo, P. F. Pieri, le assonanze con lo strutturalismo antropologico di C. Levi-Strauss sono significative. Tuttavia il grande antropologo non mancò di criticare l'inconscio collettivo junghiano, sebbene ci si chieda rispettosamente, se lesse mai attentamente Jung. L'altra obiezione che Pieri muove, rispetto a quella che appare una liquidazione frettolosa di Jung da

parte di Levi-Strauss, è di natura piú squisitamente psicologica: il fondatore dell'antropologia strutturale non stava forse proiettando su Jung le perplessità che la sua stessa teoria poneva nei termini di critica radicale dell'umanesimo a vantaggio di una concezione sincronica della storia, ove la libertà umana ne risultava fortemente limitata?

L'archetipo in sé e per sé, allora, è un concetto violento e *osceno*, nel senso che si pone fuori dalla scena del rappresentabile spazio-temporale, per divenire immagine archetipica solo una volta che si storicizza, rompendo una volta per tutte con la fiducia razionalista dell'Occidente. Esso forse si può timidamente rivelare solo nella dialettica fra presentazione (*Darstellung*) e rappresentazione (*Vorstellung*), che tanto occupa il dibattito filosofico attuale.

Tornando ad aspetti piú pratici che le questioni sin qui sollevate coinvolgono, possiamo chiederci come la presenza di queste due identità vengano poi tradotte nell'atteggiamento concreto del terapeuta verso la specifica problematica o preoccupazione portata dal paziente.

Appare abbastanza evidente l'invito per l'analizzante a mantenersi su un doppio registro di funzionamento mentale: si ascolta il contenuto della sofferenza, che rimane per il paziente il cuore del suo messaggio, ma non si perde mai di vista l'aspetto storico e formale, per cui la prospettiva del terapeuta tiene presente, a un livello di astrazione piú alto, anche l'aspetto comparativo che gli permette di osservare quella specifica difficoltà, amplificandola a livelli universali, assumendone le conquiste e le problematiche dell'intera *Specie*. In Jung sembrano riecheggiare i versi del grande poeta latino Terenzio: *Homo sum, nihil humani a me alienum puto*.

Quell'uomo o quella donna nella stanza d'analisi recano il riflesso e l'iridescenza dell'intera umanità, dall'*australopithecus afarensis* Lucy fino a noi; tutti sono inglobati nel respiro violento e grandioso della storia, in un continuo oscillare tra *Specie* e individuo, tra oggettività e soggettività, che rimane la faticosa dialettica che si svolge nella mente dell'analista. Tale atteggiamento non necessariamente si esprime in considerazioni da restituire al paziente; piú spesso resta un pungolo e una responsabilità che appartiene solo al terapeuta. A lui infatti spetterà capire quando è piú opportuna per il paziente un'amplificazione del suo tema nel *mare magnum* della storia oppure una circoscrizione piú angusta del contesto, piú utile, per esempio, laddove l'urgenza richieda di rafforzare i confini di un lo troppo fragile, scarsamente demarcato e troppo permeabile a ogni suggestione.

Di questo Jung era pienamente consapevole ed è macchiettistico se non offensivo, pensare che il suo operare clinico non prevedesse queste fondamentali accortezze, laddove il suo testo testimonia di queste raccomandazioni.

Come non rimanere sbalorditi di fronte alla considerazione di Jung rispetto ad alcuni sogni espressi dal paziente stesso, che mostrerebbero un'intenzionalità non diretta al soggetto che li ha prodotti, quanto piuttosto indirizzati piú alla mente e al mondo interiore del terapeuta? E tuttavia anche quel sogno che non sarà mai razionalmente assimilato dall'analizzato avrà forse un effetto decisivo sulla sua mente. Perché è vero che ciò che riusciamo a vedere e a capire dipende molto spesso da quello che sappiamo ma nel mondo affettivo l'incomprensibile occupa un ruolo fondamentale.

L'opera junghiana propone, dunque, una straordinaria cornice meta-teorica, veicolo prezioso di atteggiamenti e valori; tuttavia, essa non è troppo generosa rispetto allo sviluppo esplicito di una clinica. Questo vuoto fondamentalmente voluto, ha incoraggiato, a volte non senza generare criticità nello sviluppo di pensieri originali in seno allo junghismo, l'impressione che l'atteggiamento culturalista potesse sostenere da solo la responsabilità penosa del terapeuta nel fronteggiare il disagio psichico. Un tema, questo, con cui ogni 'junghiano' dovrebbe fare i conti per come può.

Ciò detto, sebbene le neuroscienze e lo studio del genoma abbiano escluso la possibilità di un'eredità filogenetica della specie *Homo sapiens* basata su contenuti specifici, è altrettanto vero che le stesse neuroscienze, l'antropologia culturale, la psicologia evolutiva e la psicolinguistica hanno avviato ricerche che sembrano convergere su un punto fondamentale: la confutazione dell'idea che alla nascita l'uomo sia una *tabula rasa in qua nihil scriptum est*. L'ipotesi semplificante di B.F Skinner, secondo cui l'apprendimento generale fosse basato sul meccanismo premio-punizione si è rivelata infondata. Pertanto, se da un lato l'ipotesi junghiana degli archetipi rimane indimostrabile, laddove ambisce a sostenere l'ereditarietà di immagini specifiche o temi tipici, dall'altra lo studio del genoma suggerirebbe che quanto ereditato consisterebbe nella possibilità, nella potenzialità strutturante, data

soprattutto dalla dimensione combinatoria dei geni e non da contenuti specifici. Inoltre, ciò che il genoma consentirebbe, in continua interazione con l'ambiente, è piuttosto il campo del compatibile, modulando la variabilità culturale possibile. Veniamo al mondo con dotazioni anche molto complesse che sembrano riguardare il modo come noi apprendiamo, e anche, da un punto di vista evolutivo, che cosa possiamo apprendere più facilmente che altro: per esempio, una maggiore predisposizione allo scambio sociale, all'imitazione intesa come radicata apertura e curiosità verso altri umani, e al meccanismo della predazione sembrerebbero 'equipaggiamenti' mentali altamente pre-disposti e più facili dell'acquisizione di competenze computazionali; tuttavia, rispetto a molte specie animali, il cuore della differenza consisterebbe nella cifra simbolica annessa alla capacità rappresentativa di simili pre-disposizioni.

Forse un primo modo per sottrarci dall'impaccio sta nel poter distinguere, senza ambiguità, come per altro Jung stesso precisò, le immagini tipiche dalla forza strutturante che non necessariamente si dispone 'al di sotto', ma si auto-genererebbe nell'interazione fra variabili.

Inoltre, l'idea di organizzatori esperienziali vuoti, dimensioni formali e non contenutistiche sarebbe meno problematica della tematizzazione degli archetipi come immagini primordiali ereditate. Troverebbero inoltre una credibilità in ambiti di ricerca fenomenologico-gestaltici, laddove si parla di strutture trascendentali, rispetto alle quali autori come L. Binswanger, sensibili alla fenomenologia heideggeriana, hanno dedicato la loro ricerca psichiatrica, individuando nel concetto così denso e ambiguo di 'evidenza naturale', l'autenticità di un essere umano, riassunta in pochi, essenziali temi quali la verticalizzazione dello spazio con le sue forme di ascensione e caduta, leggerezza e pesantezza; lo stare insieme, la presenza.

Questo apre un campo di ricerca che assume il tema archetipico in una dimensione fenomenologica, almeno di quella parte della fenomenologia alla ricerca di una fondatività, attraverso lo studio delle strutture trascendentali, cosicché anche i temi mitologici e favolistici divengono oggetto di studio, poiché si fanno portatori dei modi e delle forme tipiche dell'essere uomini e non necessariamente dei loro contenuti.

Aggiungerei, non senza una sottile vena polemica, che rimane forte l'impressione per la quale degli archetipi si colga, più spesso e quasi istintivamente, l'aspetto positivo e luminoso (non già numinoso che sarebbe comunque un passo avanti) e molto meno quello inquietante e angoscioso legato al tratto costrittivo, vincolante e coattivo che Jung stesso sottolineò più volte. Su questo sarebbe opportuno riflettere di più e stanare semplificazioni suggestive che si prestano bene a un pericoloso 'marketing junghiano' dal gusto discutibile, avendo sempre in mente l'onesta critica di Jaspers a Jung sull'uso vuoto e suggestivo dei simboli morti. Senza contare che la fascinazione terrificata e lo stupore che a volte nasce dall'osservazione di processi psicopatologici cede presto il passo all'amara constatazione che non c'è davvero niente di così esaltante nell'ossessività o in un processo dissociativo che scaraventa, drammaticamente, un equilibrio mentale nei meandri più oscuri della vita psichica, talvolta per sempre. A tale riguardo, giova forse ricordare che nell'elaborazione matura di Jung, archetipo indica una costituzione psichica in cui una forza formale arcaica e primitiva orienta la percezione, l'immaginazione e l'azione solo verso certe possibilità e non altre, vanificando ogni sforzo della ragione e della volontà: due dei motori della Storia.

Appare essere questo un filone di ricerca possibile per capire se i vincoli imposti dalla struttura archetipica della psiche, data per buona l'ipotesi, siano anch'essi sensibili a qualche tipo di evoluzione, al fine di una loro maggiore plasticità e minore rigidità.

In altri termini, può avere senso chiedersi, forse ingenuamente, per sfuggire a un inevitabile innatismo dal gusto metafisico, della possibilità di 'un dialogo' con queste forme, rendendole più evolute, e se questo tipo di lavoro, ammesso che sia possibile, esporrebbe sempre a un grave conflitto patologico, come sembrerebbe suggerire il testo junghiano?

Jung afferma che la struttura archetipica è una cristallizzazione di azioni e reazioni che nei millenni son divenute parte della psiche umana a causa del 'solco' neurale (mnemonico?) creato dalla loro incidenza e ripetitività, che ha insistito su alcuni circuiti e non su altri. Sembrerebbe alludere quindi a un'incidenza quantitativa sullo psichico. Ma non è chiaro se la tipicità della reazione è già ampiamente prevista dal 'codice innato' che offre, giocoforza, un ventaglio di scelta limitato oppure se la ristrettezza delle 'reazioni tipiche' sia legata piuttosto a una sostanziale indifferenziazione patica, il cui appello orienterebbe il cognitivo su poche, basilari, essenziali opzioni.

Tuttavia, l'idea di un sistema emotivo generale è stata criticata da diversi autori che sembrano attestarsi attorno all'ipotesi di diversi sistemi emotivi, specificamente stimolati da azioni ripetute quantitativamente e che per tali ragioni sono state selezionate come le migliori o le più probabili a essere chiamate in gioco, poiché garantirebbero un'efficienza in termini di sopravvivenza della specie. Illuminante e moderna, da questo punto di vista, appare sempre più la teoria junghiana dei complessi a tonalità affettiva.

Ci si può anche interrogare se questa limitazione non nasca piuttosto da dimensioni più di carattere atmosferico, addirittura minerarie e vegetative. In fondo arcaicità psichica, può anche alludere a un primo concreto sentire, come l'essere una cosa tra le cose, o per dirla in un modo più evoluto e fruibile, una *participation mystique*.

Rimarrebbe comunque aperto il problema della psiche che si pone sempre e solo, nella più mite delle ipotesi gnoseologiche, come 'trasduzione' riflessa e mediata del mondo naturale e mai come sua riproduzione fedele, fino ad includere necessariamente la comparsa del linguaggio e l'infinita dialettica fra significante e significato, che forma quel contenitore *Altro* che pre-esiste ad ogni uomo e ne impedirebbe, per sempre, qualunque vocazione di animalità.

A rigor di logica un'evoluzione ulteriore sarebbe possibile e immaginiamo che l'analisi, nel suo promuovere l'instancabile dialogo fra due reciproche alterità, quali la coscienza e l'inconscio, abbia anche umilmente una parte in questo ipotetico svincolarsi dal motivo tipico o dalla reazione tipica, affinché fra 3000 anni, gli uomini del futuro non si ritrovino a sfilare, ancora una volta, date certe condizioni storico-economico-sociali, con la mano alzata, onorando più o meno oscuramente e con la stessa ebbrezza, un saluto appartenuto alle legioni di Roma antica e poi ai nazi-fascismi del XX secolo, per rimanere a un fenomeno storico a noi occidentali più vicino.

Ad un'attenta considerazione, parte della risposta può forse essere inferita dalla riflessione proposta da Jung in *Risposta a Giobbe*, dove più che la modifica della struttura archetipale viene tratteggiato un atteggiamento della coscienza rispetto al *monstrum* che Jung chiama *Selbst*, laddove, si faccia un esercizio non metaforico del linguaggio che Jung utilizza per denominare i fenomeni psichici, ma lo si consideri espressione di strutture davvero soggiacenti. Rimane questo un tema che non è possibile né abbozzare né approfondire in questo scritto.

Anche M. Foucault, con il suo metodo archeo-genealogico mutuato da Nietzsche in modo assolutamente peculiare, si è interessato, sebbene su un piano diverso da Jung, agli aspetti impersonali del pensiero umano, individuando, anch'egli fuori dalla mente umana¹, quell'impersonalità che suggeriva, di volta in volta, le pre-condizioni che rendono pensabili certi pensieri in alcuni periodi storici. Credo che anche in lui fosse viva la stessa inquietudine di Jung, che si riassumeva in una domanda che rimane preziosa anche per noi: in che misura l'*Homo sapiens* è davvero un sistema aperto?

Assumere questa dialettica tra individuo e specie, tra soggettivo e oggettivo, tra diacronico e sincronico, in cui il primo è epifenomeno del secondo, ha una sua coerenza logica interna molto forte, fintantochè il concetto rimanga una sfida euristica, che scompare non appena Jung, e spesso capita, finisce per cedere alla suggestione da lui stesso evocata e cioè reificando l'ipotesi dell'archetipo, trasformandola in ipostasi.

E' abbastanza ovvio che tale scivolamento può costituirsi come un pericolo più che una risorsa per la ricerca e condannerebbe alla mera ripetizione del già noto, oppure alla scoperta di nuovi presunti archetipi e sotto-archetipi, con il fine di animare ed espandere il dicibile sull'umano.

Non è questa la mia posizione personale anche se ci sono validissimi autori in Italia e nel panorama internazionale che hanno concentrato la loro ricerca su questi aspetti.

Trovo invece ancora di preziosa utilità l'ipotesi di archetipo allorché viene assunta per sottrarsi alla superficialità di teorie che diventano mode, da Jung considerate proiezioni di singoli aspetti ipostatizzati, auspicando, nel momento più riflessivo, un procedere più impersonale. Soprattutto quando lo psicologo pone attenzione all'aspetto descrittivo e osservativo nella clinica, al fine di ricercare, e non già trovare preconfezionati, 'temi tipici' applicabili come rigida griglia interpretativa ai fenomeni psichici.

* In tutta onestà anche il concetto di Psiche proposto da Jung finisce per assumere un'ampiezza cosmica attraverso la chiara abolizione della demarcazione fra soggetto e mondo. Fino ad immaginare lo psichico come una proprietà dell'universo e non dell'uomo, visione che verrà fatta propria da J.Hillman che ne estremizzerà le conseguenze nella sua Psicologia archetipica.

La distanza che esiste fra ricercare e trovare è grande ed è la stessa che esiste fra percorrere e attraversare, come ci ricorda mirabilmente M. Foucault nell'introduzione al bellissimo saggio di L. Binswanger *Sogno ed esistenza*. L'attraversare concepisce il territorio come spazio geometrico dove niente di inatteso è pensabile, dove luoghi e distanze sono stati già ampiamente previsti. Il patico ne è escluso. Il percorrere, al contrario, non si figura il passo successivo in termini pianificanti: infatti, quando si percorre un territorio sconosciuto non si sa dove si va; si rimane esposti a intemperie, smarrimenti, sorprese, gioie e terrori. E' la vita e l'esperienza di essa. E' il luogo dell'incontro con l'indefinito e con il patico.

Dal mio punto di vista l'archetipo reca in sé una vocazione di comparazione e ci ricorda che facciamo parte di una specie che sente, pensa e si adatta irriducibilmente a modi che non possono che essere quelli umani.

Così concepita l'ipotesi dell'archetipo alluderebbe a una intrezza esperienziale, in cui il rapporto tensionale fra identità e molteplicità si costituirebbe come modello di tendenza asintotica verso la totalità. Questa aspirazione in Jung esiste e non può essere calmierata, mitigata né spiegata, per quanto opportuni e in buona fede possano essere i nostri sforzi di ricondurla a qualcosa di meno inequivocabile. E' un'intenzione perentoria di cui farsi carico, in un modo o nell'altro. Obbliga ad assumere un atteggiamento, a prendere posizione; e qualunque essa sia, sarebbe legittima, sembra dire Jung.

Alla luce di questo, mi chiedo che senso abbia definirsi junghiani. Ammesso che l'aggettivo rinvii davvero a qualcosa di così caratterizzante, riconosco che esso non può consistere nel nominare junghianamente i fenomeni psichici: *Ombra, Anima, Animus, Puer aeternus, Grande madre, Vecchio saggio, Coniunctio oppositorum, Unus mundus* e così via, tanto per rimanere ai più noti.

Forse all'inizio di una formazione analitica l'essere accomunati da un linguaggio comune può rappresentare un'appartenenza e il lasciapassare per un diritto di cittadinanza. Poi invece si scopre che una vera cittadinanza, e ancor peggio una vita urbana, prevede una babele di linguaggi.

Per quanto difficile e faticoso possa essere, penso sia necessario districarsi in simile Babele per non rimanere nel riflesso di realtà, anche teoriche, che non esistono più.

Vorrei a tale proposito anche ricordare che quando Jung dichiarò di essere, fortunatamente, solo Jung e non uno junghiano, aveva a cuore la difesa della sua esperienza esistenziale e professionale dai tentativi di riduzione a un sapere monotono degno di un prontuario linguistico e simbolico di pronta fruizione.

È invece ciò che il linguaggio trattiene e imprigiona o può dire appena e insufficientemente, all'esperienza marginalmente tratteggiata che schiude un oggetto a cui mirare scomodamente, il cuore della sua proposta: è a quanto di nuovo e di ulteriore sappiamo vedere. Bellissima la scena del vecchio eremita mago che Jung ci presenta (Jung C.G. 1934-54, p. 127.): il vecchio tracciava segni sulle pareti della caverna per esprimere esperienze che lui stesso capiva solo in parte. E i seguaci ne ricopiavano i segni senza voler passare dall'esperienza in prima persona, mettendo a dormire la propria intelligenza ed affettività. Non possiamo permetterci di non confrontarci apertamente e coraggiosamente con l'esperienza altrui e personale; al di là di venerabili autorità e di orizzonti concettuali invisibili, questa mi sembra essere la grande eredità di Jung da raccogliere. Non si vuole qui, sminuire la radicale importanza della dimensione mimetica nella storia dell'evoluzione pensiero, ma forse tale istinto mimetico è soprattutto rivolto all'atteggiamento più che ai segni e ai codici. O almeno, avere la premura di non irrigidire quei segni.

Certo è che non bisognerebbe mai forzare un Autore al di là di quello che ha realmente detto o voleva dire, pur attraverso inevitabili re-interpretazioni retrospettive che finiscono, il più delle volte, per diventare letture sintomali; ma è altrettanto vero che si ripaga male un maestro assunto come tale, se non si utilizza il suo pensiero vivificandolo personalmente, misurandolo con sfide culturali e concettuali nuove, al limite anche deformandone le intenzioni, se con quell'atto ne guadagniamo in conoscenza. Anche con il rischio di sbagliare. Non per uno spirito di rinnovamento ad ogni costo, ma per esprimere la vivacità interna e inespressa di quello stesso pensiero, come ci ricorderebbe W. Benjamin.

Pertanto tutte le psicoterapie dinamiche si trovano oggi ad interpretare i nuovi disagi di una società e modernità liquida, per dirla con Z. Bauman, assumendo con coraggio il cambiamento e lo *Zeitgeist*.

Le metapsicologie sono crollate, il mondo si è rimpicciolito ed ampliato al tempo stesso. È cambiato, cambia incessantemente e non sappiamo pienamente come. Credo, quindi, che un richiamo a un nuovo atteggiamento pionieristico e di genuino interesse e apertura per queste nuove realtà, passi attraverso il recupero di uno spirito di ricerca, la rinuncia alle metafore guerresche della psicoanalisi e forse anche al riacquisire una dimensione più immaginifica, dove l'entusiasmo compensi il timore, rimettendosi in gioco, osando percorrere con coraggio bordi vertiginosi piuttosto che sedere ad ascoltare sempre i soliti sermoni (Trizzino A. 2010, pp. 37-38).

In ultima analisi, essere junghiani oggi e parlare di archetipi ha il senso di ricordare al narcisismo del nostro ego che siamo una piccola parte di un universo e di un mondo psicologico e fisico di complessità spaventosa, che in gran parte ci pre-esiste, condizionandoci enormemente ma che certamente contribuiamo a costruire con opere che inevitabilmente si estranieranno da noi.

Allo stesso tempo ricordo a me stesso che nonostante le differenze, tale mondo continua ad essere costruito e da sempre sperimentato in base all'uguaglianza sostanziale della specie culturale *Homo sapiens*.

Bibliografia

Binswanger L. (1930), *Traum und Existenz*, trad. *Sogno ed esistenza*, SE, Milano 1993.

Boss M. (1957), *Psychoanalyse und Daseinsanalytik*, trad. *Psicoanalisi e analitica esistenziale*, Astrolabio, Roma 1973.

Goodwyn E., "Approaching archetypes: reconsidering innateness", in *Journal of Analytical Psychology*, 55, 2010.

Jaspers K. (1913-1956), *Allgemeine Psychopathologie*, trad. *Psicopatologia generale*, Il Pensiero Scientifico, Roma 2008.

Jung C. G. (1934-54), *Über die Archetypen des kollektiven Unbewussten*, trad. *Gli archetipi dell'inconscio collettivo*, Opere, vol. IX, Boringhieri, Torino 1997.

LeDoux J. *The emotional brain: the mysterious underpinnings of emotional life*, Simmon and Schuster, London 1996.

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

Pieri P. F., *Jung e lo strutturalismo*, Seminario inedito, CIPA, Istituto di Roma 1977.

Trapanese E. V., *Psicologia e religione*, pubblicazione ad uso interno del CIPA, Istituto di Roma 2007-2008.

Trevi M. (1980), *Per uno junghismo critico*, Fioriti, Roma 2000.

Trizzino A., *Freudiana*, Moretti & Vitali, Bergamo 2010.