

Lucio Russo

## Freud, Jung, Steiner



Lucio Russo

**Freud, Jung, Steiner**

## Introduzione alla presente edizione

Sono passati 39 anni da quando ho tenuto la conferenza dalla quale è nato il presente lavoro (1); ne sono passati 19 da quando è stato pubblicato a cura dell'Associazione Culturale Source; ne sono passati 12 da quando è stato ripubblicato dall'“Osservatorio scientifico-spirituale”.

Perché riproporlo? E' presto detto: quando ho scritto l'articolo intitolato *Nevrosi ossessiva e nevrosi isterica* (16 ottobre 2014) mi sono reso conto che stavo dando di fatto risposta alla principale questione affrontata in *Freud, Jung, Steiner*: quella dell'origine delle immagini e delle idee che affliggono, in una forma o nell'altra, i nevrotici. Nel primo lavoro, avevo cercato di mostrare (alla luce de *La filosofia della libertà*) che tale origine andava ricercata non, come indica Jung, in un'astratta e immaginaria sfera “psicoidea”, né tantomeno, come indica Freud, nella “sfera dei fatti e delle attività sessuali”, bensì, come indica Steiner, nella sfera animico-spirituale. Nel secondo, mi è stato possibile precisare (alla luce della “fisiologia occulta” di Steiner) (2) che l'origine delle immagini morbose deve essere ricercata nella sfera *animico-spirituale degli organi* cosiddetti “cardinali” (rene, polmone, fegato, cuore) (3).

Ho colto così l'occasione per ripresentare, rielaborato da cima a fondo, *Freud, Jung, Steiner*, nella speranza che possa meglio introdurre e far intendere il secondo, che, seppur brevemente, lo completa.

## Note:

- 01) Nel 1976, è stata pubblicata come “prefazione” al libro di F.Ranzato: *La dimensione perduta* (Mediterranee, Roma 1976);
- 02) R.Steiner: *Una fisiologia occulta - Antroposofica*, Milano 1981;
- 03) *cfr.* W.Holtzapfel: *Le connessioni spirituali di fegato, polmone, rene, cuore - Natura e Cultura*, Alassio (SV) 1995.

Lucio Russo

Roma, 28 gennaio 2015

## Introduzione alla edizione del 2003

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 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 (1). Non saprei dire, però, 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 ripeto - 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* (ispirato 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 Steiner - non devono partire da una qualsiasi conoscenza appresa che poi si mette in pratica", ma "devono partire da una convinzione vivente" (2); 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" (3).

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 (4). 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" (5).

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" (6), ma afferma pure - cosa indubbiamente più grave - che "Il Cristo in me" di Paolo "ha a che fare con il "Sé" junghiano" (7).

Ebbene, non c'è junghiano che non sappia che il Cristo, per Jung, è 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" (8).

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!" (9).

Non credo ci sia altro da aggiungere. Spero solo che questa mia piccola fatica possa aiutare qualcuno a rinvigorire 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) per quel ch'è cambiato in campo psicodinamico, si veda: *In memoria della psicologia dell'inconscio*, 1 febbraio 2005;
- 02) R.Steiner: *Educazione del bambino e preparazione degli educatori* - Antroposofica, Milano 2002, p.107;
- 03) R.Steiner: *Le entità spirituali nei corpi celesti e nei regni della natura* - Antroposofica, Milano 1985, p.8;
- 04) K. Weizsäcker: *Psicoterapia e antroposofia* - red edizioni, Como 1998;
- 05) *ibid.*, p.17;
- 06) *ibid.*, p.15;
- 07) *ibid.*, p.28;
- 08) G.Wher: *Jung: la vita, le opere, il pensiero* - Rizzoli, Milano 1987, p.408;
- 09) R.Steiner: *Essere cosmico e io* - Antroposofica, Milano 2000, pp.90-91.

Lucio Russo

Roma, 15 novembre 2003

Dall'introduzione all'edizione del 1996

Il presente lavoro ha visto la luce nel 1976, quattro anni dopo il mio incontro con Massimo Scaligero. Essendo l'antroposofia, come afferma Steiner, una "via della conoscenza", fondata gnoseologicamente su *La filosofia della libertà*, è stato allora inevitabile che sorgesse in me il desiderio di esaminare sotto tale profilo tanto la psicoanalisi di Freud quanto la psicologia analitica di Jung. Non è difficile infatti constatare che nella letteratura specializzata è arduo trovare dei testi che affrontino in modo esplicito e critico i problemi relativi alla percezione, alla rappresentazione, al concetto e ai loro reciproci rapporti. Sono però convinto che tali problemi, monopolizzati finora astrattamente dalla filosofia e dalla psicologia descrittiva, dovrebbero essere al centro dell'interesse di chiunque intenda affrontare in modo davvero scientifico, cioè sul piano di una seria e obiettiva esperienza interiore, la ricca e profonda fenomenologia dell'anima umana.

Si dovrebbe convenire che la "psicodinamica", essendo 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 psicoanalisi, 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 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.

Lucio Russo

Roma, 4 novembre 1996

## **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 ricerche ed esperimenti sull’ipnosi e tentava l’applicazione di questo metodo alla terapia dell’isteria.

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

“Occupandosi permanentemente del sonnambulismo, - scrive 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); da qui la sua convinzione che “il magnetismo animale abbia svolto un ruolo di intermediario tra i trattamenti religiosi e magici e le terapie psicologiche” (4).

Primo merito di Charcot fu 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 - osserva 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 a Charcot, prosegue, “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).

Proveremo qui a esaminare e discutere, senza alcuna pretesa di sistematicità, queste "concezioni fondamentali".

Per quanto riguarda quella dell'energia psichica, si può affermare che si è verificata, da allora, una netta regressione.

Il passaggio che ci fu, in quegli anni, dall'idea del "fluido magnetico" a quella dell'"energia psichica" avrebbe potuto infatti costituire il presupposto di un definitivo abbandono della concezione naturalistica dell'anima. All'interno dello stesso magnetismo, ad esempio, i cosiddetti "animisti" si erano opposti ai "fluidisti" sostenendo - come afferma 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 loro - afferma ancora - parlavano addirittura di "un pensiero differente dal pensiero normale" che "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).

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 mostrano comunque più spregiudicati, quantomeno nel linguaggio, dei loro odierni successori. Il primo, ad esempio, parla di "immaginazione"; il secondo parla di "ideodinamismo" e sottolinea la necessità di non trascurare lo "spirito"; il terzo si domanda se sia lecito o meno definire "ideogeni" i sintomi isterici (9); il quarto (allievo di Charcot) ragiona in termini di "idee fisse subconscie" e di "trattamenti morali".

Limitiamoci tuttavia 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. Non solo la sua applicabilità si rivelava ristretta, dal momento che non tutti i pazienti erano in grado di portarsi al grado di ipnosi richiesto, ma anche la sua efficacia si dimostrava precaria, giacché i sintomi, una volta scomparsi, spesso riapparivano (magari in forma diversa), costringendo così il terapeuta ad applicazioni sempre più frequenti del trattamento. Sul piano teorico, lasciava poi irrisolto, in quanto terapia *sintomatica*, il problema della *etiologia* delle psiconevrosi.

Freud, dopo aver trascorso circa cinque mesi a Parigi ed essere andato anche a Nancy (nell'estate del 1889) per assistere agli esperimenti di Bernheim (la cui scuola era in contrasto con quella della *Salpêtrière*), deluso dal metodo ipnotico, riprese a collaborare (a Vienna) con Breuer, interessandosi in particolare a un caso che questi aveva seguito dal dicembre del 1880 al giugno del 1882 e che si era sviluppato e risolto in modo insolito e sorprendente.

(La collaborazione tra Freud e Breuer durò all'incirca dal 1882 al 1894 e non è chiaro, a tutt'oggi, il motivo per cui s'interruppe. "E' auspicabile - scrive con ironia 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). Rudolf Steiner [1861-1925], nella conferenza tenuta a Zurigo il 10 novembre del 1917 [citata nella nostra introduzione del 1996] si disse convinto che la ricerca psicoterapeutica avrebbe avuto tutt’altro esito se fosse stata portata avanti soprattutto da Breuer).

Racconta Jones: “Freud 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).

Ripresero dunque il caso cercando di sviscerarne, approfondirne e svilupparne le implicazioni di ordine teorico e pratico.

Questo (un’autentica “pietra miliare” della storia della psicoanalisi) riguardava una giovane afflitta da numerosi e gravi sintomi isterici.

(La paziente si chiamava Bertha Pappenheim. Divenne in seguito esponente del “movimento femminile ebraico di emancipazione” e morì suicida a New York, circa sessant’anni più tardi.)

Qualche tempo dopo l’inizio del trattamento, Breuer constatò che la paziente, una volta portatasi in uno stato crepuscolare o ipnotico, cominciava a produrre una serie di comunicazioni verbali di carattere allucinatorio. Queste si presentarono dapprima in forma di fiabe, il cui motivo ricorrente era quello di una giovane addolorata e in ansia al capezzale di un malato, poi assunsero le sembianze di ricordi o rievocazioni di eventi sperimentati nel passato.

Breuer si avvide, con sorpresa, che al riemergere di un ricordo associato a uno dei sintomi corrispondeva la scomparsa del sintomo stesso.

Racconta 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).

Incoraggiato da questa esperienza, Breuer cercò allora di facilitare, mediante un’ipnosi indotta, il riaffiorare dei ricordi. Alcuni si confermavano privilegiati: il loro riemergere - come era successo la prima volta - suscitava nella paziente una reazione emotiva che annullava i sintomi corrispondenti.

Alla fine, riemerse il ricordo di un evento molto particolare che Breuer ritenne decisivo per l’insorgenza della malattia.

“Come episodio iniziale della malattia - racconta ancora 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 assai proficuo: ne scaturirono, sia un nuovo metodo terapeutico, detto "catartico", sia una prima sistemazione teorica del problema etiologico, che prese il nome di "dottrina del fatto traumatico".

("Non è vero - sostiene 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 cloralio e morfina" (14). E' vero, ma questo dipende dal fatto che il metodo catartico, nato da una postuma riflessione sul caso di Bertha, non poteva ovviamente preesistergli. Il termine "psicoanalisi" nacque comunque 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 migliore di quella ipnotica: consentiva un'applicazione più vasta (giacché non era necessaria un'ipnosi profonda per far riemergere i ricordi) e i suoi risultati si mostravano più duraturi.

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

Freud si rese allora conto che il problema della etiologia delle psiconevrosi si traduceva in quello dell'origine e della natura delle immagini morbose. Affrontò quindi questo problema, ma non riuscì a risolverlo - come vedremo - in modo appropriato.

La sua prima ipotesi fu la seguente: le immagini morbose dovevano essere considerate dei *ricordi*, ossia delle *ri-produzioni* mentali di specifici e concreti fatti traumatici verificatisi durante l'infanzia. Dal momento, però, che i sintomi nevrotici, a differenza di quanto accade nelle "nevrosi traumatiche", mostravano d'insorgere anche a lunga distanza di tempo dall'evento patogeno, Freud considerò responsabile delle psiconevrosi non solo il fatto originario, ma anche la sua ri-attivazione dovuta a un secondo fatto più recente e associabile in qualche modo al primo.

A realizzare una psiconevrosi dovevano dunque concorrere, per Freud, due concreti eventi: l'uno (infantile, traumatico e rimosso) deputato a immergere nell'inconscio l'immagine con la sua carica emotiva; l'altro (attuale e scatenante) deputato a riportare a galla la carica emotiva, ma non l'immagine, provocando così una reazione abnorme o patologica.

Come si vede, le immagini interiori non potevano essere, per Freud, che ri-produzioni di *immagini percettive*: ovvero, *rappresentazioni* di eventi verificatisi nel mondo esterno. Egli osservava infatti il fenomeno dal punto di vista di quel realismo che viene detto "ingenuo" proprio perché ignaro (inconscio) dei ruoli esercitati, nella realizzazione della "cognizione sensibile", dal soggetto (dall'Io), dal concetto,

dall'attività giudicante e dall'immaginazione. *Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*: sposata di fatto questa prospettiva, non sorprende che Freud abbia collocato la rappresentazione, che si dà *in intellectu*, in mezzo a due eventi che si danno invece *in sensu*.

Avendo scoperto nell'inconscio rappresentazioni di natura molto particolare, si mise dunque alla ricerca di eventi altrettanto particolari di cui queste non potevano essere che il ricordo o la ri-produzione.

Questi, una volta rintracciati, mostrarono di consistere in aggressioni sessuali *patite* o *perpetrate* durante l'infanzia. Freud li definì per questo "traumatici", giungendo a precisare che la psiche si predispondeva, nel primo caso, all'isteria e, nel secondo, all'ossessività.

Tale dottrina può essere riassunta così: 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 disgiunte; 3) in occasione di un nuovo fatto, associabile in qualche modo a quello primario, la carica emotiva, resasi indipendente dalla rappresentazione originaria, viene alla luce e si manifesta come reazione impropria o abnorme (come "sintomo"). Nell'isteria, tale carica si *converte* somaticamente (si "scarica" sul corpo); nella nevrosi ossessiva, *investe* invece altre rappresentazioni ("fissa" le idee).

Si trattava di una dottrina lineare e apparentemente ineccepibile. Proprio quando ogni cosa sembrava aver trovato finalmente il suo posto, Freud fece però una scoperta che invalidava l'intera 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 dei suoi successivi sviluppi, fu un momento davvero decisivo.

Venuto meno il nesso tra l'immagine e il fatto, ma conservatosi quello tra l'immagine e il sintomo, Freud si venne a trovare di fronte a questa alternativa: o rinunciare al realismo ingenuo (la psiche quale *tabula rasa*) e concedere autonomia alle immagini interiori, ricercandone l'origine nella più profonda interiorità dell'anima; o conservare tale realismo e insistere nella direzione intrapresa, sperando di scoprire altri "fatti" in grado di rimpiazzare quelli caduti.

Superato lo smarrimento iniziale, Freud scelse la seconda via, abbandonando così i propositi in un primo momento formulati.

(Nel 1914, disse: “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 meglio chiarire quanto avvenne, ci serviremo di un esempio. S’immagini una giovane che, al momento di avere un rapporto sessuale, venga colta da angoscia e paura. Alla luce della dottrina del fatto traumatico, il caso lo si spiegherebbe così: la giovane si trova attualmente di fronte a un compito; nei confronti di questo, manifesta una reazione impropria che risulta effetto, all’indagine, di un’inconscia immagine di aggressione sessuale; dal momento che questa può essere soltanto un ricordo (una “immagine mnemonica”), la paziente deve avere allora subito durante l’infanzia un’aggressione sessuale; il fatto non lo ricorda perché lo ha rimosso; la reazione emotiva connessa al fatto, ma poi separatasene, si è oggi risvegliata, poiché il compito attuale rievoca la sua esperienza infantile.

Ebbene, domandiamoci: una volta venuta meno la possibilità di far leva sul fatto traumatico infantile, quanto si salva di un siffatto ragionamento? Solo due cose: la manifesta reazione impropria (il sintomo) di fronte al compito attuale e il suo nesso con una inconscia immagine di aggressione sessuale.

Musatti cita la prima, ma tace 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).

Non è così: oltre alla “reazione impropria di difesa” permane infatti il nesso tra questa e quello che si credeva essere un “ricordo”, ma che si è adesso scoperto essere invece una “scena” creata - come dice Freud - “nella fantasia”, e quindi un’immagine di origine sconosciuta. Tornando al nostro esempio, una cosa sola è certa: l’attuale reazione patologica della giovane di fronte al proprio compito è l’effetto prodotto, sul piano cosciente, da una inconscia immagine di aggressione sessuale.

Benché avesse in un primo momento ammesso “che la realtà psichica deve essere presa in considerazione accanto alla realtà effettiva”, Freud non fu però disposto a

concedere autonomia all'immagine. Volendo salvare (più o meno deliberatamente) l'assioma del realismo ingenuo, non poté ammettere che si dessero *in intellectu* dei contenuti che non fossero stati prima *in sensu*: non poté ammettere, cioè, che le immagini, anche quando servono a impiantare delle "scene nella fantasia", venissero svincolate dalla realtà sensibile, e distinte per ciò stesso dalle rappresentazioni.

Essendosi i primi fatti dimostrati inesistenti, prese dunque a cercarne degli altri. Dove andò questa volta a scovarli, lo spiega di nuovo Musatti: "La reazione impropria 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).

I *fatti ambientali* (socio-culturali) furono dunque sostituiti da *fatti biologici* (fisico-chimici).

(Scriva 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 immagini interiori non andavano pertanto considerate dei ricordi, delle riproduzioni di specifici eventi verificatisi nel mondo esterno, ma delle rappresentazioni di "fatti e attività" che si verificano e svolgono nel corpo e, in specie, in quelle regioni in cui si esplicherebbe e svilupperebbe - a detta di Freud - la funzione sessuale (orale, anale, uretrale e genitale).

La soluzione fu a tal punto "brillante" che le immagini, che erano *in intellectu*, potevano continuare a stare, in qualche modo, tra due fatti: tra quello sessuale interno, che se non era propriamente *in sensu* era comunque *in corpore*, e quello ambientale esterno che era propriamente *in sensu*. Dall'interazione di queste due realtà venne addirittura fatta nascere, in qualità di epifenomeno, l'intera psiche.

La psiche non è infatti, per Freud, che l'effimero risultato dell'incontro o dello scontro tra le istanze biologico-genetiche (ereditarie) e quelle socio-culturali.

(Otto Fenichel, nel suo noto *Trattato di psicoanalisi*, dichiara esplicitamente che se alla spinta del *bios* non venissero opposte delle "contro-cariche" di carattere *socio-culturale* si potrebbe parlare di "riflessi", ma non di "psiche". "Lo studio di tali forze inibitrici, - scrive - della loro origine e dei loro effetti sulla tendenza di scarico, è il primo oggetto degli studi psicologici" [22].)

Il pericolo di nuove smentite appariva così scongiurato: la specifica "reazione impropria di difesa" si era trasformata in un generico "comportamento" improprio, e



lo specifico “fatto traumatico” si era trasformato in una non meno generica “sfera dei fatti e delle attività sessuali”.

A questo punto, Freud approntò una teoria della sessualità infantile (i *Tre saggi sulla teoria della sessualità* sono del 1905, ma se ne trovano accenni già nel 1898). Alla luce di quanto detto, tale teoria non poteva nascere, però, che ipotecata e distorta: doveva infatti ereditare dal vecchio fatto dei tratti traumatici o quanto meno spiacevoli.

Fatto si è che la caduta del fatto traumatico aveva sottratto a Freud la tessera più importante del suo mosaico dottrinario. Voler mantenere “pressoché inalterata - come dice Musatti - la interpretazione del processo morboso essenziale per le psiconevrosi, sacrificando il concetto del trauma sessuale infantile specifico”, significava quindi mantenere “pressoché inalterato” il mosaico nonostante ne fosse andata persa la tessera principale. A tal fine, si rese necessario modellare la tessera deputata a colmare il “vuoto” (la sessualità infantile) sul modello o sulla falsariga di quella precedente (il fatto traumatico).

Non è dunque - come probabilmente si crede - dalla obiettiva osservazione della sessualità infantile che è nata la teoria “del processo morboso essenziale per le psiconevrosi”, bensì è quest’ultima che per mantenersi “pressoché inalterata” si è trovata nella necessità di formulare una particolare teoria della sessualità infantile.

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

Chi dubitasse della validità della presente ricostruzione dei fatti farebbe 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 la presente ricostruzione può dar ragione di una *gaffe* scientifica di tale portata (commenta 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).

Non è difficile in effetti immaginare che se fosse caduta, dopo quella del fatto traumatico, anche la teoria della sessualità infantile, sarebbe quasi certamente caduto l’ultimo “baluardo” posto dal materialismo contro il riconoscimento della “realtà dell’anima” (così s’intitola una raccolta di saggi di Jung) (26): realtà che fa capolino dietro quella che Freud addita come la “nera marea di fango dell’occultismo”.

## Rappresentazioni e immagini (simboli)

Prima di esaminare il punto di vista di Jung, sarà bene trattare, seppur brevemente, dell'attività *immaginativa*: attività del pensiero che deve essere rigorosamente distinta da quella *concettuale*.

Scrivono 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).

Si dicono “rappresentazioni” tutte quelle immagini che derivano dalla percezione dei sensi e che devono trovarvi necessario riscontro. Le rappresentazioni sono *immagini mnemoniche*: quando non sono mnemoniche, sono allora *immagini percettive*. Se si osserva un oggetto e poi, chiusi gli occhi, lo si rivede mentalmente, se ne ha un'immagine mnemonica (bidimensionale); mentre lo si osserva, se ne ha invece un'immagine percettiva (tridimensionale).

Le “immagini” (i simboli) non derivano dalla percezione dei sensi. Osservate e valutate dal punto di vista sensibile risultano pertanto bizzarre, errate o prive di senso. Le rappresentazioni, in quanto si limitano a rispecchiare la realtà esterna, si mostrano *energeticamente* spente (non-esseri), giacché forniscono il *riflesso della realtà*, e non la realtà.

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

Nell'ordinaria attività rappresentativa, afferma Steiner, “l'essenziale dell'errore sta nella sua non concordanza con il mondo della percezione” (28). Possiamo tuttavia avere delle “rappresentazioni che, sebbene non si accordino con il mondo esteriore delle percezioni, destano d'altra parte forze animiche superiori in modo giusto e sano (...) quando non ci lasciamo guidare dal mondo esteriore sensibile, dal mondo delle percezioni, e neppure dalle forze che ci portano all'errore”, ma facciamo appello “alle forze dell'anima che dobbiamo anzitutto destare” (29).

Anche Jung afferma 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).

(Dalla percezione sensibile possono derivare il “triangolo” e l’“occhio”, ossia gli *elementi* che compongono il simbolo, ma non il simbolo stesso, quale *insieme* o *sintesi* di tali elementi.)

I miti, le fiabe e le leggende nascono dall'immaginazione. Dice 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).

Si potrebbe anche dire che le rappresentazioni sono "immagini morte della vita", mentre le immagini sono "immagini viventi dell'anima" (32). Quando 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: ossia, di rappresentazioni che prendono il posto, per comodità o convenzione, di altre rappresentazioni.

Il dissidio tra Freud e Jung è sorto proprio in ordine al problema della distinzione tra "segno" e "simbolo" (*imago*). "Quei contenuti coscienti - scrive 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" non è però "un'idea intuitiva che non può ancora essere formulata altrimenti o meglio", bensì un'idea intuita o un'intuizione che si rivela o manifesta sul piano di coscienza detto, da Steiner, "immaginario".

E' d'altro canto impossibile 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 (media) un'altra di grado *superiore*.

La *forma* del corpo umano, ad esempio, è 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 mostra ai sensi: non quindi la vita come la forma vegetale, non la vita e l'anima come la forma animale, non la vita, l'anima e lo spirito come quella umana.

Si potrebbe anche dire, volendo, che si dà un "segno" tutte le volte in cui il *significante*, stando sullo stesso piano di realtà e di coscienza del *significato*, non permette un'elevazione, un'anagogia o un trascendimento.

Detto questo, domandiamoci: di quale tipo erano le immagini incontrate da Breuer?

Per rispondere, ci rifaremo al caso dal quale Freud trasse ispirazione per la dottrina del fatto traumatico.

Osservando la prima delle due esemplificazioni riportate - quella della ripugnanza ad assumere liquidi provocata dalla vista del cagnolino che beve in un bicchiere - subito ci si avvede che si tratta di rappresentazioni. C'è però un problema. Come mai queste rappresentazioni, pur non essendo che delle spente immagini o degli inerti riflessi della realtà esterna, possiedono tanta energia da risultare patogene?

Ciò si verifica - risponderebbe Freud - perché la reazione emotiva (la "ripugnanza" e lo "schifo") suscitata dal primo evento è stata trattenuta, rimossa, dissociata dalla rappresentazione originaria e infine scaricata sulla rappresentazione dell'atto del bere. Secondo Freud e Breuer - spiega appunto Elémire Zolla - i sintomi isterici insorgono "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).

Questa spiegazione *non dà però ragione della abnorme reazione primaria* di fronte a un evento di per sé niente affatto sconvolgente.

Ci si preoccupa di seguire le vicissitudini della “grossa carica affettiva” legata al processo mentale e di conoscere i motivi che possono aver indotto il soggetto a “strozzarla”, ma non ci si preoccupa di comprendere 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 individuo “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 in questo modo si spiega *il trauma per mezzo dell’isteria* e non, come vorrebbe la dottrina del fatto traumatico, *l’isteria per mezzo del trauma*.

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

Per poter rispondere, occorre riflettere sulla seconda esemplificazione. Il suo quadro d’insieme si presenta infatti come un *ibrido*, giacché vi compaiono tanto delle rappresentazioni (la parete, l’ammalato e le dita della mano) quanto delle immagini o dei simboli (la serpe nera e i serpentelli terminanti con un teschio).

Volendo pertanto considerare (con Breuer) tale episodio quale evento originario della malattia, in che cosa consisterebbe allora l’*evento*? Forse nel fatto che la giovane fosse seduta, depressa e preoccupata, accanto al letto del padre malato? Non è plausibile. Plausibile, invece, è che tale penosa (ma per nulla sconvolgente) circostanza sia stata resa traumatica *dall’irrompere* (facilitato dal dormiveglia) *d’immagini estranee e simboliche* nel contesto dell’ordinaria esperienza percettiva e rappresentativa della paziente.

E’ vero, dunque, che la malattia è insorta a causa di un “fatto traumatico”, di un “fatto” però *extrasensibile*, e non sensibile, consistente appunto *nell’improvvisa irruzione d’immagini nella sfera delle rappresentazioni*, con conseguente alterazione del pensare, del sentire e del volere che sarebbero rimasti altrimenti adeguati alla sfera sensibile.

Nel caso del cagnolino, le immagini non sono venute alla luce; in quello della visione al capezzale del padre malato, si sono viceversa palesate.

Ciò dimostra che gli *eventi materiali esterni* non possono spiegare l’insorgere di un disturbo mentale. C’è piuttosto da pensare che qualsiasi fatto possa tramutarsi in un trauma qualora nell’ordinario contesto percettivo e rappresentativo s’insinuino o precipitino un’immagine o un simbolo che lo alteri e virulenti.

Non esistono, insomma, *oggettivi fatti traumatici* (come crede il realismo ingenuo), bensì esistono *soggettive reazioni traumatiche* ai fatti.

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

## Inconscio personale e inconscio collettivo

Per comprendere il punto di vista di Jung, converrà tornare al momento in cui Freud scoprì che i “fatti traumatici” altro non erano, per lo più, che fantasie dei pazienti.

Caduto il fatto, restavano in piedi due realtà: quella della “reazione impropria di difesa” e quella del suo rapporto con una particolare immagine inconscia. Abbiamo visto che Freud venne a trovarsi a quel punto di fronte a un bivio. Ebbene, se Freud ne imboccò la strada naturalistica (materialistica), Jung, più tardi, ne imboccò invece l'altra.

Scriva 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).

Come si vede, anche Jung considera le immagini inconsce *causa* delle reazioni improprie; non le riduce però, come Freud, da immagini (simboli) a rappresentazioni (segni), bensì le mette in relazione con la vita più profonda dell'anima.

La reazione impropria - dice - deve “in pari tempo” essere attribuita “anche a un archetipo”. Che cosa significa? Che una rappresentazione, morfologicamente ed energeticamente adeguata alla realtà esterna, è stata “toccata” e per ciò stesso alterata da una immagine di diversa natura e potenza.

L'effetto di un “contatto” del genere potrebbe essere paragonato a quello di un corto circuito: l'immagine “toccando” la rappresentazione la investe del proprio potenziale energetico (della propria forza) e la deforma in ragione delle proprie esigenze espressive (della propria forma), dando così luogo a una reazione impropria.

*Dare a Cesare quel ch'è di Cesare e a Dio quel ch'è di Dio*: la salute dell'anima risponde a questo principio. Le rappresentazioni e le immagini dovrebbero espletare le loro funzioni a livelli (di coscienza) diversi. Quando tra loro si determina un'interferenza, una dis-locazione o uno scambio si vengono a instaurare gli stati patologici.

Jung abbandona dunque gli ingenui presupposti realistici che avevano irretito Freud. Con la scoperta, al di là di quella dell'*inconscio personale*, della realtà dell'*inconscio collettivo*, l'anima viene sottratta al ruolo di semplice specchio della realtà esterna e riconosciuta “creatrice” o “mitopoietica”.

Solo Steiner, però, è in grado di spiegare che le immagini sorgono quando i contenuti animici (di cui si dirà) si riflettono nel *vivo* “corpo eterico”, mentre le rappresentazioni sorgono quando gli stessi si riflettono nel *morto* “corpo fisico” (nella corteccia cerebrale).

Le rappresentazioni e le immagini manifestano dunque gli stessi contenuti, ma a livelli diversi. Ogni livello ha una propria morfologia e un proprio potenziale energetico.

(Scriva Steiner: “Impulso, desiderio, cupidigia sono designazioni per la sostanza del mondo animico. Questa sostanza può essere chiamata “astrale”. Guardando più alle *forze* del mondo animico, si potrà parlare di “entità” di brama. Non va però dimenticato che qui la distinzione fra “materia” e “forza” non può essere così rigida

come nel mondo fisico. Un impulso può altrettanto bene essere chiamato “forza” quanto “materia” [36].)

L’idea-forza del Padre, ad esempio, è *una* (l’“archetipo in sé” di Jung), ma può manifestarsi, a un primo livello, come rappresentazione del *padre naturale* (il “complesso paterno” di Jung) e, a un superiore livello, come “immagine archetipica” del *Padre spirituale*.

Si pensi ad esempio a un sogno in cui il sognatore si veda minacciato dal padre che brandisce un coltello. Il tema è chiaramente simbolico (Dio, Abramo e Isacco), ma a rappresentarlo, alla stessa stregua di un attore preso dalla strada, viene deputato il padre naturale. Eventuali “reazioni improprie” del sognatore nei confronti del genitore deriverebbero quindi dal fatto che il suo rapporto col padre naturale non è realistico (rappresentativo), bensì irrealistico, in quanto inconsciamente alterato da quello col Padre spirituale.

Durante l’infanzia sono attive anzitutto le immagini; solo più tardi, al maturare della coscienza oggettiva (intellettuale), esse si “ritirano” dallo stato di veglia per attestarsi, quali *forze del sentire*, nella sfera del sogno e, quali *forze del volere*, in quella del sonno (senza sogni). “Durante l’infanzia e l’adolescenza - scrive Karl König - mentre la mente sguscia fuori dall’esistenza animica, un’altra parte del nostro essere si ritrae invece nel regno dell’inconscio” (37).

Dall’infanzia alla prima maturità (nel corso della cosiddetta “età evolutiva”) si assiste a un graduale e incessante discendere della coscienza dal grado immaginativo a quello rappresentativo: si assiste, cioè, a una graduale *caduta degli Dei*. La realtà esteriore e manifesta del mondo, l’unica che sia dato apprendere mediante la percezione dei sensi, sorge allorché l’uomo, grazie all’intelletto (vincolato ai sensi), diviene capace di farsi delle rappresentazioni oggettive (rievocando tale momento, sempre König scrive: “Quanto più si faceva brillante il lume della mente, tanto più sbiadivano i colori dell’anima”) (38).

L’ordinaria coscienza rappresentativa (“oggettuale”, direbbe Freud) nasce dunque nello stesso momento in cui l’uomo fuoriesce, come un pulcino dal guscio, dalla placenta immaginativa che lo ha avvolto e nutrito.

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

“Al nostro tempo, - avverte 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” (39).

L’iniziazione si colloca dunque *al di sopra* della coscienza intellettuale, mentre la nevrosi e a maggior ragione la psicosi se ne collocano *al di sotto*.

Lasciamo però da parte l’iniziazione e cerchiamo di mettere in luce un altro fatto. Abbiamo detto che Jung ha scoperto, al di là di quella dell’*inconscio personale*, la realtà dell’*inconscio collettivo*. Non esistono, però, *due livelli d’incoscienza*, uno personale e uno collettivo, bensì esistono *due livelli di coscienza*, uno rappresentativo

e uno immaginativo. E' una stessa realtà, insomma, a darsi in forma rappresentativa (personale-sensibile) a chi l'affronti munito della sola coscienza intellettuale e in forma immaginativa (archetipica-sovrasensibile) a chi, oltre a quella intellettuale, ha sviluppato la coscienza immaginativa.

Quella che si crede (ingenuamente) una gerarchia degli "oggetti" della conoscenza è in realtà *una gerarchia dei gradi della conoscenza* (e dell'autocoscienza).

Se è salutare dunque arrivare, nel corso della prima metà della vita, *a percepire e pensare* il sensibile, "dimenticando", per così dire, il sovrasensibile, sarebbe salutare arrivare, nel corso della seconda, *a pensare e percepire* il sovrasensibile, senza "dimenticare" il sensibile.

Nelle nevrosi, il sovrasensibile, poiché insufficientemente "dimenticato", interferisce col sensibile, mentre nelle psicosi, poiché eccessivamente presente, fa "dimenticare" il sensibile.

## Archetipi in sé e immagini archetipiche

Messa in luce l'attività creatrice dell'anima, Jung modifica la teoria freudiana della *Libido* e dei suoi "investimenti".

Dal momento che si era attenuto alla dimensione personale o rappresentativa, Freud si era venuto a trovare nella necessità di spiegare come mai delle inerti rappresentazioni fossero in grado di agire quali agenti patogeni. Cosciente del fatto che le rappresentazioni, in quanto riflessi della realtà esterna, non possiedono alcuna energia, pensò allora di farle vivificare dall'"esterno", ricorrendo all'idea dell'*investimento libidico* (connessa a quella della sessualità infantile).

*Due*, a suo dire, erano le forze in grado di vivificarle o virulentarle: la *Libido*, espressione dell'*Eros*, e la *Destrudo*, espressione del *Thanatos*.

Secondo Jung, invece, la *Libido* è *una*, ed è *la vita o la forza stessa dei simboli o delle immagini*.

Quella della *Grande-Madre*, ad esempio, è un'immagine vivente, e per ciò stesso un vettore energetico dotato di autonomia e di uno specifico potenziale. Prova di tale autonomia sarebbe data dal fatto che tali immagini si presentano (nei sogni) in regolare successione e in modo gerarchicamente ordinato.

Scriva Carl Alfred Meier: "Jung non fece soltanto l'osservazione summenzionata (cioè che 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" (40).

Steiner, in proposito, dice: "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" a determinare ad esempio 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" (41).

Nella teoria junghiana, resta tuttavia irrisolto il problema del *contenuto* o dell'*essenza* delle "figure" di cui parla Meier. C'è infatti da chiedersi: se le rappresentazioni nascono, come spiega Steiner, dall'incontro tra la percezione (sensibile) e il concetto (42), da quale incontro nascono le "immagini archetipiche" di Jung?

Le immagini non possono poggiare su se stesse, giacché sono manifestazione di contenuti o di essenze che le trascendono. Cosciente di questo, Jung diede a tali contenuti il nome di "archetipi in sé". Ma anche qui c'è da chiedersi: qual è la natura



di queste entità e a quale mondo appartengono? 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.

Si potrebbe paragonare l'anima a un essere che, disponendo di due "tentacoli", ne protenda uno verso il proprio *confine sensibile* (verso il confine dei sensi) per afferrare gli stimoli provenienti dal mondo esterno e renderli coscienti in forma di rappresentazioni, e l'altro nella direzione opposta per afferrare gli stimoli provenienti dalla sua interiorità più profonda e mutarli, in modo per lo più incosciente, in immagini.

Jung, ricorda 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" (43).

Questo vuol dire che il mondo degli "archetipi in sé" in tanto può "prendere" forma, "diventare" psichico ed "entrare" nell'area della coscienza in quanto è, *di per sé*, "esterno" all'anima o "non-psichico".

Esiste dunque, oltre a quello sensibile, un altro confine dell'anima? Certo che esiste (ma Jung non lo dice): è il suo *confine spirituale*.

Come quello sensibile si dà quale mondo "esterno", e come quello animico si dà quale mondo "interno", così quello dei "contenuti animici", degli "archetipi in sé", degli "enti" o delle "essenze" (sul quale ci si può affacciare soltanto da quello "interno" dell'anima), si dà quale mondo "esterno dell'interno".

(Sarà compito di una coscienza ancora più evoluta di quella immaginativa scoprire che tale mondo "esterno dell'interno" altro non è che il mondo "interno dell'esterno": ovvero, l'essenza sovransensibile del mondo sensibile).

Tale realtà, a un tempo immanente e trascendente, trans-soggettiva e trans-oggettiva, è la realtà *spirituale*.

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

L'immagine junghiana dell'*anima-guida* ("psicopompa"), non avrebbe d'altronde senso se, al di là dell'anima, non vi fosse un altro e più elevato regno da raggiungere.

Jung, al riguardo, è stato però reticente e contraddittorio; si ha la netta impressione che abbia avuto (lucifericamente) *paura dello spirito*, così come Freud, a suo tempo, aveva avuto (arimanicamente) *paura dell'anima*.

(Della reticenza e contraddittorietà di Jung circa la natura dell'"archetipo in sé" ha fatto in seguito tesoro James Hillman. Scrive infatti: "Con la parola "archetipo" non posso che riferirmi all'archetipo fenomenico, ciò che si manifesta in immagini. L'archetipo noumenico in sé non può per definizione essere descritto, sicché su di esso non si può postulare assolutamente nulla. Anzi, qualunque cosa si dica sull'archetipo in sé è una congettura già in partenza governata da qualche immagine archetipica. Il che significa che l'immagine archetipica precede e determina l'ipotesi metafisica di archetipo noumenico. Decidiamoci dunque ad applicare al noumeno

kantiano il rasoio di Occam. Sfrondando la nozione junghiana di archetipo da questo superfluo ingombro teoretico, restituiamo pieno valore all'immagine archetipica" [44]. Di ben altro tenore è quanto scrive invece Pavel Florenskij: "Per tutta la vita ho pensato, in sostanza, a una sola cosa: al rapporto tra fenomeno e noumeno, al rinvenimento del noumeno nei fenomeni, alla sua manifestazione, alla sua incarnazione. Sto parlando del simbolo" [45].)

Dal punto di vista gnoseologico, Freud non si discosta dal realismo ingenuo, mentre Jung non si discosta, per un verso, da Kant (il Sé come "noumeno" e gli archetipi come "categorie" o "forme a-priori") e, per l'altro, da Schopenhauer o da Eduard von Hartmann (la *Libido* quale "energia" o "forza vitale" in sé inconoscibile): non si discosta, cioè, dai due principali rappresentanti di quel realismo detto, da Steiner, "metafisico" (se ne vedrà poi il perché).

In virtù di una sua innata sensibilità, Jung è riuscito dunque a distinguere il simbolo (l'immagine) dal segno (dalla rappresentazione) e a prendere perciò le distanze dal naturalismo freudiano. Vuoi, però, perché tale sensibilità era "spuria" (in quanto accompagnata da una qualche propensione per la medianità) (46), vuoi perché gli sono del tutto mancati gli apporti della coscienza ispirata e di quella intuitiva, non è riuscito a trarre, dalla sua scoperta delle realtà dell'"inconscio collettivo", delle "immagini archetipiche" e degli "archetipi in sé", tutto ciò che sarebbe stato possibile, se non "doveroso", ricavarne: ovvero, la coscienza, nell'ordine, delle realtà del "mondo spirituale", delle "immaginazioni", dei "concetti" o delle "idee".

Jung, insomma, *non è stato all'altezza delle sue scoperte*. Gli "archetipi in sé", dopo averli scoperti, li ha subito infatti "ricoperti" con il velo di una fantomatica realtà "psicoidea".

Non solo, ma come Freud aveva ritenuto, ai tempi della dottrina del fatto traumatico, di poter vedere nelle immagini dei ricordi personali (ontogenetici), così Jung ha ritenuto di poter collocare le immagini archetipiche nella sfera di una non meno illusoria memoria "collettiva" (filogenetica).

Questi tentativi di spiegare le immagini mediante la memoria (ontogenetica o filogenetica) altro non sono, in realtà, che dei tentativi di spiegare qualcosa d'ignoto mediante qualcosa di ancora più ignoto (scrive Edoardo Boncinelli: "Purtroppo dal punto di vista scientifico c'è ben poco da dire sulla natura e le proprietà di questa facoltà [*la memoria*]: alcune distinzioni, una mole di aneddoti, un paio di meccanismi abbastanza ben studiati e niente più") (47).

Fatto sta che un conto è il *ricordo in sé* (l'"engramma" o la "traccia mnestica"), che appartiene al *passato*, altro la sua *rappresentazione*, che appartiene al *presente*.

Spiega Steiner: "Il processo della rappresentazione, 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" (48).

Se questa è la natura della *rappresentazione del ricordo* (dell'immagine mnemonica), qual è allora la natura del *ricordo in sé*? 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? E' cioè l'archetipo ad avere la natura del ricordo in sé o è il ricordo in sé ad avere quella dell'archetipo?

Come si vede, è impossibile spiegare la natura degli archetipi con la memoria.

Steiner spiega ancora che il ricordo "consiste in una percezione interiore" (49), che con il ricordo "si tocca un'importante zona di confine fra la psicologia e la fisiologia" (50), e osserva: "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 applicata 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*" (corsivo nostro) (51).

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" (52).

Dire, come fa Steiner, che con il ricordo "si tocca un'importante zona di confine fra la psicologia e la fisiologia" è cosa però ben 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* (eterico), che media tra il corpo psichico (astrale) e quello fisico, altro parlare dell'archetipo, definendolo, in modo generico, "un concetto psicosomatico che collega il corpo e la psiche", intendendo per "corpo" *il corpo fisico*.

L'archetipo è stato anche detto, da Jung, un "autoritratto dell'istinto" (53). Il che lascia nuovamente perplessi. Valendo l'autoritratto (in quanto immagine) quale sinonimo di "immagine archetipica", non si capisce più, infatti, se questa debba essere intesa quale espressione dell'istinto o quale espressione dell'"archetipo in sé". Si noti che Jung dice 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 l'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 che 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 ci si ritrova allora di fronte al problema che si credeva di aver risolto, giacché resta insoluto quello del rapporto tra gli "archetipi in sé" e gli istinti.

E' pur vero, d'altro canto, che se tutto dovesse ridursi in ultima analisi all'istinto (al *bios* o al "chimismo") l'originalità dell'edificio innalzato prenderebbe a vacillare e le

grossolanità naturalistiche della psicoanalisi freudiana rischierebbero una tardiva quanto imbarazzante riabilitazione.

Non ci si rende conto che una siffatta paura dello spirito (una siffatta “misologia”, direbbe Hegel) infirma la stessa ragion d’essere della psicologia junghiana. Questa, dopo aver sciolto l’uomo dai vincoli naturalistici freudiani, si rivela essere infatti una timida “psicopompa” che abbandona in mezzo al guado quanti le si affidano.

Non sorprende, perciò, che qualcuno le abbia volto le spalle, per tornare magari a trafficare con “la cosa freudiana” (Lacan), dal momento che questa, “uscendo” dall’anima in modo riduttivo o regressivo (vale a dire, difensivo), fornisce un contenuto oggettivo e materiale alle immagini, infondendo nel ricercatore, per quanto ingenua e grossolana, una qualche (benché illusoria) sicurezza.

Dice lo Zen: “Per l’uomo comune, 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 il punto di vista dell’“uomo comune” coincide con quello freudiano, così quello del “discepolo” coincide con quello junghiano. Si tratta di un punto di vista intermedio che avrebbe valore se costituisse una fase provvisoria del cammino che conduce dalla ingenua *forma mentis* dell’“uomo comune” a quella illuminata del “maestro” (dal realismo delle cose al realismo dei concetti o delle idee). La psicologia junghiana è stata però sedotta e “incantata” dal mondo immaginativo o simbolico evocato, e vi è rimasta perciò “fissata”.

Sarebbe necessario capire che l’oggettività si dà “fuori” della psiche (del mondo “interno”), sia come oggettività *materiale* (come mondo “esterno”), sia come oggettività *spirituale* (come mondo “esterno dell’interno”). Chiunque sia incapace di “uscire” dalla psiche (dal “labirinto”) *in tutti e due i sensi* si condanna per ciò stesso a uno stato di sterile e perenne soggettivismo.

Sul piano storico ed evolutivo, la nascita della scienza della natura (galileiana) ha segnato il momento in cui la coscienza umana ha trasceso la soggettività nella direzione del mondo sensibile; qualche secolo dopo, la nascita della scienza dell’anima avrebbe dovuto permettere alla coscienza di trascendere la soggettività nella direzione del mondo spirituale.

Jung non lo ha capito, non avendo 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” (54).

E’ comunque tutta l’odierna psicologia, e non solo Jung, a non averlo capito e a trovarsi perciò ben lontana dal compito che dovrebbe assolvere. Nei casi ormai sempre più rari in cui riesce a conservare memoria di sé, l’anima rimane pertanto prigioniera (arimanicamente) del corpo o (lucifericamente) di se 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” (55).

È questo 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.

Chi volesse sottrarsi alla presa di questa morsa agnostica dovrebbe riflettere sui rapporti vigenti nell’ordinaria cognizione sensibile tra l’*oggetto*, la *rappresentazione* e il *concetto*.

Perché un oggetto possa essere percepito occorre che gli venga rivolta *attenzione*. Questa, quale espressione della volontà del soggetto (quale *atto dell’Io*), è un presupposto della percezione o, più precisamente, dell’immagine percettiva. Altro presupposto dell’immagine percettiva è il *giudizio*. E che cos’è un giudizio? È un rapporto tra concetti. “Il cavallo” e “il bianco” sono ad esempio due concetti, “il cavallo è bianco” è un giudizio: un giudizio che costituisce il presupposto di quell’immagine precosciente che, proiettata nel mondo esterno, si dà come immagine percettiva e, riflessa dalla corteccia, si dà (dopo 500 millesimi di secondo) come rappresentazione.

Come si vede, l’immagine precosciente *precede* tanto l’immagine percettiva quanto la rappresentazione.

“Le immagini interne - scrive 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” (56).

Bernhard si avvede dunque del fatto che l’immagine interna precede l’immagine percettiva, ma non avvedendosi del ruolo svolto dal contenuto della percezione (dal percetto) e dal concetto nel processo di formazione delle 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.

Nella vita quotidiana, tale processo si svolge inconsciamente e solo i suoi risultati (l’immagine percettiva e la rappresentazione) giungono alla coscienza. Ne consegue che questi saranno tanto più adeguati alla realtà quanto meno l’anima, quale *organo di mediazione* fra gli stimoli (fisici) e i concetti (spirituali), interferirà nel processo (con le sue simpatie o antipatie). Perché si diano percezioni e giudizi oggettivi, e non pertanto *illusioni*, *allucinazioni* o *deliri*, è necessario che l’anima (la psiche) si disponga, “dimenticando” sé stessa, ad assolvere umilmente e castamente il proprio ruolo di mediatrice.

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

Tutto questo conferma la validità della triarticolazione di corpo (immagine percettiva tridimensionale o “scultorea”), anima (rappresentazione bidimensionale o “pittorica”) e spirito (concetto unidimensionale o “nota musicale”).

Decisivo è realizzare che *un concetto, in sé, non è rappresentabile*. Ci si può rappresentare *un* leone, ma non *il* leone. Con il concetto (che è forma, ma non *ha* forma) si esce dal mondo dell’anima e si entra in quello dello spirito.

Abbiamo visto che Jung ha insistito (come ricordato dalla Jacobi) sulla necessità di distinguere “l’archetipo non percepibile e solo potenzialmente presente” da quello “percepibile, attualizzato, “rappresentato””, giacché “solo quando, espresso dal materiale psichico individuale, l’archetipo ha preso forma, esso diventa “psichico” ed entra nell’area della coscienza”.

Una cosa, infatti, è il “concetto in sé” (spirituale), altra il concetto che “espresso dal materiale psichico individuale”, prende “forma”, “diventa “psichico” ed entra nell’area della coscienza” nelle vesti (soggettive) d’immagine percettiva e di rappresentazione.

Riconoscere nell’archetipo *la realtà luminosa del concetto* (un’entità spirituale) è cosa diversa dal vedervi - come dice la Jacobi - una realtà di origine “oscura” e di natura “impenetrabile”, così come considerare il mondo al quale appartiene un mondo spirituale “inaccessibile” *soltanto alla coscienza ordinaria* (rappresentativa), è cosa diversa dal considerarlo un “inconscio collettivo”: ossia, “un misterioso regno d’ombre” cui “non avremo mai accesso diretto”.

“Lo spirito - afferma 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” (57).

Il mistero dell’“archetipo in sé” cela dunque quello del *concetto puro*: ossia il mistero di un’entità spirituale conoscibile e sperimentabile da chiunque abbia la buona volontà e la sagacia di sviluppare gradi superiori di coscienza (58).

(Nel nostro *Amor, che ne la mente mi ragiona* [lo studio de *La filosofia della libertà* pubblicato dall’“Osservatorio”] abbiamo detto: Jung non si è accorto che quella degli “archetipi in sé” è la realtà dei concetti. Perché non se n’è accorto? Perché l’ha sperimentata come una realtà forte che può ammalare e guarire, e che, come tale, non può avere a che fare con quella astratta (nominalistica) dei concetti di cui abbiamo ordinaria coscienza. S’immagini un tizio che incontrando dei cavalli non li riconosca come tali, perché questi, a differenza di quelli che ha visto esclusivamente nelle foto, scalciano, galoppo e nitriscono. Ebbene, Jung ha incontrato nella psiche i concetti, ma non avendoli riconosciuti come tali li ha chiamati “archetipi in sé” e li ha relegati in un’immaginaria sfera “psicoidea”).

Ma torniamo a noi. Nello stato di normalità, gli stimoli provenienti dall’ambiente si traducono in rappresentazioni. Queste risultano adeguate solo al mondo inorganico. In questa sfera, vi è infatti concordanza tra *l’inerzia delle rappresentazioni e l’inerzia*

*dei fenomeni*. Le scienze della natura inorganica (in specie la meccanica) possono perciò risolvere i fenomeni in leggi ed esprimerle matematicamente.

Nel mondo organico, ciò ch'è misurabile e quantificabile non costituisce però l'essenziale. Quanto vive si rivela all'anima umana mediante l'immaginazione. Le rappresentazioni, in quanto vincolate alla percezione sensibile, ci rendono dunque coscienti del contenuto esteriore del mondo, mentre le immagini ci rendono coscienti del suo contenuto interiore.

Solo in questo modo è possibile restituire *il mondo all'uomo e l'uomo al mondo*. La psicoanalisi freudiana restituisce l'uomo al mondo, ma lo priva dell'anima e dello spirito, mentre la psicologia analitica junghiana reclude l'uomo nell'anima (nella psiche), privandolo così e del mondo e dello spirito. Il soggetto junghiano si trova di conseguenza imprigionato in un fantasmagorico (e in definitiva estetizzante) universo popolato di figure che rispondono ad esempio al nome di *Ombra, Puer, Senex, Anima e Animus*.

Confessa Jung: "Sono ben lungi dal sapere 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" (59).

L'uomo di Steiner è dunque *uno spirito che ha anima e corpo*, l'uomo di Jung è *un'anima che non ha corpo né spirito* e l'uomo di Freud è *un corpo che non ha anima né spirito*. Il primo può quindi trovare se stesso nel mondo e il mondo in se stesso, mentre il secondo non può che perdere il mondo e il terzo se stesso. All'uomo di Jung ben si attagliano queste parole di Steiner: "L'autoconoscenza che crediamo di conquistare rimuginando su noi stessi non sarà mai una vera autoconoscenza" (60).

S'immagini 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 così: il paziente è stato in rapporto con una madre naturale interiormente e inconsciamente condizionata dall'immagine archetipica della *Strega*: ossia da un'immagine veicolante un contenuto *morale* negativo. Nella sua infanzia, il paziente si è trovato dunque alle prese con una forza morale (spirituale) negativa *mediata* psichicamente e fisicamente dalla madre. Sostenere che il paziente sia rimasto vittima della madre naturale equivarrebbe perciò a sostenere che una persona colpita da un proiettile sia rimasta vittima di una pistola o di un fucile. Il paziente è rimasto invece vittima del contenuto morale in cui si è precocemente imbattuto e che ancora lo affligge, nei suoi effetti, da adulto.

Uno stimolo morale negativo non può suscitare (soprattutto da bambini) che 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 chi ne patisce gli effetti (magari nella forma di un disturbo psicosomatico).

Ogni reazione, però, presuppone tanto uno stimolo quanto un terreno che ne consentano l'insorgere. Sollecitati da uno stesso stimolo, terreni diversi produrranno reazioni diverse.

Il terreno (la cosiddetta “predisposizione”), è rappresentato dalla *costituzione* (sul piano fisico), dal *temperamento* (sul piano eterico) e dal *carattere* (sul piano astrale). Jung si è occupato, com’è noto, dei “tipi psicologici” (61). Ci sarebbe molto da dire sulla sua (sopravalutata) teoria, ma non potendo qui discuterla in modo esauriente ci limiteremo a formulare tre soli interrogativi:

1) è plausibile che tra le quattro cosiddette “funzioni” (il pensiero, il sentimento, la sensazione e l’intuizione) di cui tutti, a suo dire, dovremmo naturalmente disporre, non figuri la volontà?

2) non sarà che tali quattro ipotetiche funzioni risultano da una confusa (e inconscia) 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)?

3) il pensiero e l’intuizione sono due funzioni diverse, o non piuttosto *due diverse manifestazioni di una stessa funzione*?

Cogliere, nel suo complesso e dinamico insieme, un quadro tipologico, significa in realtà cogliere tanto un aspetto del destino (del *karma*) individuale quanto sciogliere l’enigma, a esso congiunto, della cosiddetta “scelta della malattia”.

Vedere nei contenuti spirituali o morali l’effettiva realtà degli “archetipi in sé” è frutto di 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, e come Jung ha visto l’inconscio collettivo perché ha osservato il fenomeno dal punto di vista simbolico, così Steiner ha visto il mondo in cui risiedono gli “archetipi in sé” (il “Regno delle Madri” di Goethe), perché ha osservato il fenomeno da un ulteriore e più elevato punto di vista (detto, “ispirato”).

Non si fa così che penetrare sempre più profondamente in una stessa realtà (nella realtà della *coscienza cosmica*), svelandone via via i diversi livelli grazie all’uso dei corrispondenti mezzi conoscitivi (livelli di pensiero).

Tali livelli rappresentano i diversi limiti *qualitativi* (gerarchici) che la coscienza pone a se stessa, altro non essendo, l’inconscio, 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 presunto “inconscio collettivo”) verranno a coincidere. Solo in questo modo è possibile realizzare un’effettiva “*coincidentia oppositorum*”: *coincidentia* che nella dottrina junghiana può solo permanere, a causa delle insufficienze rilevate, allo stato di sognante e indistinta aspirazione.



## La Libido

Chi scopre la natura spirituale dell'“archetipo in sé”, solleva anche il velo che ha finora ricoperto la natura della *Libido*.

Scrivono il freudiano Charles Brenner: “Nessuno 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” (62).

Wilhelm Reich, pur avendo intrapreso una via diversa da quella freudiana ortodossa, nutre la stessa convinzione: “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” (63).

Anche Jung esclude ogni possibilità di accedere in modo diretto e consapevole alla *Libido* (quale “energia psichica” o “neutra energia vitale”).

Ci troviamo 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, poiché si crede che in tale sfera sia possibile coglierne soltanto i “derivati” o gli effetti, né viene assegnata al mondo del pensiero, poiché s'immagina che abbia una natura affine a quella sensibile (che sia, come s'insegna oggi, una “grandezza fisica”), e quindi *altra* da quella del pensare che ne pone il concetto (Freud l'immagina per l'appunto “chimica”, Reich “orgonica” e Jung “vitale”). Proprio perché tale idea non poggia sul terreno dell'esperienza (dell'osservazione e del pensiero), il realismo che la propugna viene detto, da Steiner, “metafisico”.

E' comunque “strano” che Freud, Reich e Jung non abbiano preso in considerazione, oltre a quella sessuale e a quella psichica (affettiva), la manifestazione *pensante* della *Libido*.

E' vero che il pensare ordinario (rappresentativo) non sarebbe apparso loro che un ulteriore “derivato” della *Libido*: avrebbe però presentato, rispetto agli altri, il vantaggio di potersi osservare e pensare senza dover uscire, per questo, da sé. Una cosa, infatti, è il pensare che osserva e pensa le pulsioni sessuali o i moti affettivi, *altra* il pensare che pensa e osserva se stesso. Un pensare che imparasse a osservare e percepire se stesso *non sarebbe più ordinario*, e quindi *non più astratto*. In quanto sintesi *incipiente* di pensare, sentire e volere comincerebbe infatti a darsi non solo come *forma*, ma anche come *forza*: ossia, come *vita* o *volontà dell'Io* (si ricordino, in proposito, quei magnetisti che parlavano di “un pensiero differente dal pensiero normale”, di un pensiero “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 (a partire dall’Io) dia conto di sé, a un primo livello (dormiente) quale volere, a un secondo (sognante) quale sentire, e a un terzo (vigile) quale pensare, quest’ultimo si rivelerebbe essere il suo “bandolo”: ovvero, il punto di presa che, grazie al superamento della *identità riflessa* che lo caratterizza (la stessa che caratterizza l’immagine restituita da uno specchio), permette alla coscienza (alla forma) d’incontrare la forza senza dover rinunciare, per questo, a se stessa, o al *pensiero* d’incontrare la *volontà* (la cosiddetta *Libido*) *all’interno di sé* senza dover rinunciare, per questo, a se stesso.

Ciò che conta, ovviamente, è il *puro movimento del pensare*, e non il pensiero di questo o di quello. Prima che afferri un determinato “pensiero” (un concetto) o che si coaguli in un “pensato” (in una rappresentazione), il pensare è infatti puro movimento o pura forza fluente.

Chiunque riesca, grazie a corrette tecniche di concentrazione interiore, a sperimentare il volere *nel* pensare (il pensare continuo o vivente) avrà chiaro che la rappresentazione dell’*energia in sé* (propria del realismo metafisico) deriva dalla proiezione sul mondo della sconosciuta e vivente *forza del pensare*, così come quella della *cosa in sé* (propria dell’idealismo critico) deriva dalla proiezione sul mondo della sconosciuta realtà del *concetto* o dell’*idea*.

Affermando che la *Libido* “ci governa e ci domina” e che ne siamo “oggetto”, Reich dimostra, suo malgrado, a quale alienante risultato si perviene quando si considera il mondo prescindendo dal pensare e dai pensieri con i quali lo si pensa.

Nella stessa misura in cui la ignora, la coscienza tende ad attribuire la propria forza immanente a quanto è *altro* da sé, e, in specie, alla realtà dei fenomeni che indaga. In questo modo, l’oggetto si “inflaziona” a tutto detrimento del soggetto che l’osserva e lo pensa.

Scriva Scaligero: “L’uomo 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” (64).

## Il Sé (*Selbst*) e l'io

L'io conosce la realtà sensibile perché è in grado di oggettivarla, e quindi di distinguersene. Non riesce invece a conoscere la realtà spirituale (cioè a dire, se stesso) perché non è in grado di oggettivare altrettanto lucidamente l'anima e il corpo, e quindi di distinguersene.

Non è azzardato affermare che la più essenziale delle predisposizioni alle malattie mentali cosiddette “psicogene” (ma anche, in verità, a quella “malattia” noetica ed etica rappresentata dalla normalità “egoica”) è costituita dalla indebita identificazione dell'io spirituale con l'anima o con il corpo.

Dalla 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 che formano, alla stessa stregua di organi o di apparati, il “corpo” dell'anima (osserva Viktor Frankl: “Nell'immagine junghiana dell'uomo manca l'istanza la quale, di fronte alle “creazioni dell'inconscio”, prenda le sue decisioni” (65): cioè manca, diciamo noi, l'io).

A detta di Jung, il “complesso dell'io” godrebbe, al pari di un *primus inter pares*, del privilegio di poter “integrare” gli altri complessi: non è chiaro, tuttavia, donde gli derivi tale privilegio. Solo un io che presentasse una qualche *continuità* con il Sé potrebbe godere di un privilegio del genere. Ma come tra il soggetto trascendente (il Creatore) e quello immanente (la creatura) non si dà, per i monoteisti, continuità, così tra il Sé e il complesso dell'io non si dà, per Jung, continuità di forza né di forma (per Steiner, invece, tra l'io spirituale e l'io abituale, l'ego, si dà continuità di forza, ma non di forma).

Scrivono Jung: “Poiché la totalità [il Sé - *nda*], che consta di contenuti sia coscienti che inconsci, è un postulato, il suo concetto è “trascendente”” (66); e aggiunge: “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” (67).

Non si accorge, dunque, che tale *dualismo* vanifica ogni possibilità di realizzare la “*coincidentia oppositorum*” quale meta del “processo d'individuazione”.

Per meglio chiarire la questione, osserviamo 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 conto dell'azione patogena svolta dalle immagini inconscie (suffragando così i risultati delle ricerche di Freud). Da questi studi, ricavò la teoria dei complessi intesi quali “gruppi di rappresentazioni a tonalità affettiva” attivi, sì, nell'inconscio personale, ma orbitanti, a un più profondo livello, intorno a un nucleo archetipico. Ad esempio, le varie “rappresentazioni a tonalità affettiva” della madre (formanti il “complesso materno”) ruotano intorno all'unico “archetipo in sé” della *Madre (Grande Madre)*.

Come per formare un tessuto occorrono più cellule di uno stesso tipo, così per strutturare un complesso occorrono più rappresentazioni di una stessa “tonalità”: tonalità che viene loro conferita dall'archetipo intorno al quale gravitano.

Gli archetipi, una volta posti (per dirla in termini hegeliani) come “esseri determinati” (“essenze”) dal Sé, che in quanto “essere” tutti li contiene e unifica, instaurano tra loro un rapporto di opposizione (quali esseri “in sé”) e di complementarietà (quali esseri “per l’altro”).

Una *coniunctio oppositorum* presuppone infatti una *oppositio coniunctorum*, e questa presuppone, a sua volta, una *coniunctio* originaria: quella appunto nel Sé.

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

Tale processo di differenziazione si svolge anche all’interno di uno stesso archetipo. All’interno di quello della *Madre*, ad esempio, si costituisce una polarità secondaria tra la *Madre* “positiva” (la *Iside* luminosa o celeste) e quella “negativa” (la *Ecate* tenebrosa o infera), così come, all’interno di quello del *Padre*, se ne costituisce una analoga tra il *Padre* “positivo” (lo *Zeus* luminoso o celeste) e quello “negativo” (l’*Hades* tenebroso o infero).

Ebbene, come l’archetipo (in sé) della *Madre* supera e risolve la polarità secondaria che origina dal suo seno, così, a un superiore livello, il Sé supera e risolve le polarità primarie che s’instaurano tra gli archetipi (in sé).

Inutile dire che si può arrivare a vedere nel Sé l’*Io* (spirituale) e negli archetipi (in sé) i *concetti*, le *idee* o le *entità spirituali* solo se si è capaci di osservare e conoscere, grazie alla scienza dello spirito, il *modus operandi* dell’intelletto, della ragione e dell’evoluzione della coscienza umana.

E’ la nescienza di queste realtà a favorire, come detto, l’insorgere dei disturbi mentali psicogeni (sintomatici ed esistenziali).

Quando l’*Io* si riflette nell’anima per prendere coscienza di sé, si trova di fronte a un’immagine condizionata, morfologicamente ed energeticamente, dalla natura o dalla qualità del complesso che gli fa (inconsciamente) da specchio.

Scriva Hegel: “L’astrarre dell’intelletto è il violento afferrarsi a *una* determinazione, uno sforzo per oscurare e allontanare la coscienza dall’altra determinazione che colà si trova” (68). Un paziente cosiddetto “materno”, ad esempio, è un *Io* che sa di sé solo quel tanto che se ne può sapere quando è il complesso materno (“*una* determinazione”) a *dare forma (coscienza) alla forza dell’Io*. Nessuna sorpresa, dunque, se in un caso del genere si scopre poi attivo nell’inconscio, in veste di *Ombra*, il complesso paterno (l’altra “determinazione che colà si trova”).

Essendo i complessi strutturati polarmente, è impossibile all’*Io* identificarsi con uno dei due poli senza sentirsi per ciò stesso incalzato e minacciato, nell’oscura forma di un *non-io*, da quello complementare.

L’acqua è costituita di idrogeno e ossigeno. Ma che cosa accadrebbe se non fosse capace di riconoscersi come tale? Si identificherebbe sicuramente con uno dei suoi componenti. Una volta identificatasi magari con l’idrogeno, dovrebbe poi però affrontare gli assalti dell’ossigeno che, al fine di rivendicare i suoi giusti diritti, si

costituirebbe come *Ombra* (come una realtà “psicodinamica” che non ha nulla a che fare, checché ne pensi Käte Weizsäcker, con il “doppio” di cui parla Steiner). Tale sarebbe lo stato nevrotico. Quello psicotico (prescindendo, ovviamente, da eventuali cause fisiche) s’instaurerebbe invece allorché l’acqua, stremata dalla lotta ingaggiata con la propria *Ombra*, finisce col cedere, dicendo: “Va bene, sono l’idrogeno e sono l’ossigeno”.

In questo caso (fuor di metafora), i due termini, anziché riunirsi in un principio superiore che li trascenda (nell’Io), si contenderebbero il soggetto (l’ego) che li sperimenta come opposti. A questo, per accontentare entrambi, non rimarrebbe allora che scindersi o dissociarsi.

Come si vede, quando non sono gli opposti, *salendo di livello*, a vedere risolta in modo sano la loro scissione, è il soggetto, *scendendo di livello*, a dissolvere in modo patologico la propria unità.

L’uomo giunge alla conoscenza scientifica (oggettiva) del mondo sensibile solo quando, superato lo stato sognante 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 possibile una 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 allora con l’anima, e quindi col pensare, sentire e volere. Anziché affermare: “*Sum, ergo cogito*”, afferma infatti: “*Cogito, ergo sum*”.

## *Acting out e acting into*

Prima di concludere, vogliamo accennare a un importante risvolto “pratico” di quanto finora detto.

I complessi (“gruppi di rappresentazioni a tonalità affettiva”) conducono nell’anima una loro vita (“le rappresentazioni sono come dei parassiti, come degli esseri viventi interiori dell’essere animico, che esplicano un’esistenza propria nella vita dell’anima”). Si manifestano come delle immagini cariche di brama (degli impulsi) che premono perché l’uomo dia loro, come si usa dire, “corpo”.

Si pensi a un artista: creando, non fa che dare appunto corpo alle immagini che vivono nella sua anima. Il suo agire *sensibile-sovrasensibile* si colloca tra altri due: tra quello superiore, *sovrasensibile*, di chi dà liberamente a tali immagini un contenuto spirituale o morale, e quello inferiore, *sensibile*, di chi dà coattivamente alle stesse un contenuto materiale o comportamentale.

Nella vita ordinaria, e a maggior ragione in quella nevrotica, le immagini che vivono nell’anima cercano un appagamento sensibile, inducendo il soggetto al cosiddetto “*acting-out*” (a compiere un atto irrazionale o impulsivo).

Nel caso del “complesso di Edipo”, ad esempio, il “Super-io” contrasta (“censura”) l’immagine incestuosa proprio al fine di evitare l’*acting-out*. Il Super-io è però un’istanza inconscia tanto quanto l’immagine alla quale si contrappone. Per questo Freud, una volta superata la rimozione dell’immagine dovuta al Super-io, affida al conscio (all’ego) il compito di reprimerla.

Concependo unicamente la possibilità dell’*acting-out* (quale conseguenza del suo materialismo), la psicoterapia freudiana non può far altro che sostituire la *rimozione inconsciente* con la *repressione cosciente* (guarire, diceva Freud, significa trasformare una sofferenza acuta in quella insoddisfazione cronica che appare propria del genere umano).

Viene persa, in questo modo, un’altra possibilità: quella di ricondurre le immagini alla loro essenza spirituale o morale, facendole uscire dall’anima (dal mondo “interno”) non nella direzione del mondo materiale (“esterno”), bensì in quella del mondo spirituale-morale (“esterno dell’interno”), in virtù di un processo che potrebbe essere detto, in quanto opposto a quello dell’*acting-out*, dell’“*acting-into*”.

(Per realizzare un obiettivo del genere devono essere utilizzate delle adeguate “contro-immagini”. Dice Steiner: soltanto delle “rappresentazioni simboliche o immaginative, permeate di passione” possono “debellare la forza patogena di altre rappresentazioni. Grazie alla forza e alla persuasione del terapeuta vanno fornite al paziente delle opportune contro-rappresentazioni. Col semplice ragionamento non c’è alcuna speranza di riuscire a dimostrare ai pazienti il carattere illogico del loro stato. Si deve invece far leva su viventi rappresentazioni [...] In particolare, si rende necessario uno studio esauriente per avere sempre pronte le opportune contro-rappresentazioni. Non è neanche importante che queste siano “normali”: è bene anzi che queste oscillino o tendano verso l’opposta direzione” [69].)

E’ risaputo che le immagini prodotte dai pazienti nei sogni o nelle fantasie per lo più appaiono, alla coscienza comune, sconcertanti, se non “peccaminose” o “perverse”.

Ciò è dovuto al fatto che la coscienza comune le riferisce al mondo sensibile o alla vita quotidiana.

L'immagine-impulso del "parricidio", ad esempio, dal punto di vista rappresentativo o sensibile appare immorale, mentre dal punto di vista simbolico o immaginativo si rivela morale, poiché sollecita il soggetto a superare il "conscio collettivo" per realizzare la propria individualità. Allo stesso modo, l'immagine-impulso di "buttarsi dalla finestra", tradotta (materialmente) in un *acting-out*, s'incarna in un atto suicida, mentre, tradotta (spiritualmente) in un *acting-into*, si risolve in un atto morale, giacché "butta giù" l'ego, rafforzando l'umiltà e indebolendo la superbia, il narcisismo o la vanità.

Fatto si è che le immagini, come tali, non sono morali né immorali; che si traducano in atti positivi o negativi, creativi o distruttivi, dipende dal tipo o dal livello di coscienza che le interpreta e realizza.

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

Va subito detto, al riguardo, che il tema, il motivo o il "mitologema" (Bernhard) del sogno costituisce un fatto "immaginativo" ancora più importante e significativo di quello dei simboli per mezzo dei quali si svolge.

Afferma 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" (70); e aggiunge: "Si conosce solo con la coscienza immaginativa che cosa si svolge dietro la drammaticità del sogno" (71); esso può essere giustamente interpretato "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" (72). Il sogno, dice inoltre, ove lo si intenda correttamente, "già conduce la coscienza ordinaria nel mondo spirituale" (73); esso rappresenta "ciò che gli Dei dicono agli uomini" e, in quanto "manifestazione degli Dei" (74) o giudizio su "ciò che l'uomo è veramente", può "servire assolutamente d'indirizzo alla vita umana" (75), costituendo un'esperienza dalla quale "l'uomo moderno può imparare moltissimo" (76).

Avverte però, in altra sede: quanto "appartiene alla sfera della vita di sogno non deve essere considerato come un'esperienza che possa veramente condurre alla conoscenza dei mondi soprasensibili, nel senso della scienza dello spirito" (77).

Che l'esigenza di una trasformazione morale (riguardante anzitutto il terapeuta) non venga generalmente avvertita dipende dal fatto che la mentalità meccanicistica dalla quale nacque l'iniziale dottrina del fatto traumatico è tuttora viva e operante. Non ci si è mai rassegnati alla sua sconfitta, e il primo a non farlo è stato proprio Freud.

Scriva 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” (78) (in *Mosè e il monoteismo* del 1934, precedente di cinque anni la morte di Freud).

Nel modo in cui gli odierni 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 sta che la scomparsa della dottrina del fatto traumatico ha lasciato nel cuore dei meccanicisti un vuoto incolmabile; è palese infatti il rimpianto per una dottrina che aveva dato, al suo apparire, 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).

Quanto sia ancora diffusa (nel “conscio collettivo”) una tale *forma mentis* lo dimostra anche il fatto che la maggior parte dei *film* di argomento psicoanalitico (ad esempio, *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: cioè a dire, dell'evento traumatico o del “fattaccio” che ne sarebbe responsabile (Janet, già nel 1923, aveva scritto: “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”) (79).

Così facendo si finisce, volenti o nolenti, col togliere al soggetto (all'Io) la responsabilità (morale) della propria malattia e della propria guarigione, alimentando di fatto l'idea che la terapia consista nella scoperta dell'agente patogeno (esterno) e che la guarigione ne consegua in modo quasi automatico (in virtù della “catarsi” o della “abreazione”).

Ci sembra pertanto opportuno chiudere il presente lavoro con queste parole 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” (80).

P.S.

Rudolf Steiner (28 agosto 1906): “Oggidì è diffusa una malattia che un secolo fa era quasi sconosciuta, e non già perché non la si riconoscesse, ma davvero non era diffusa; si tratta della nervosità (nervosismo). Questa peculiare forma morbosa è conseguenza della concezione materialistica del diciannovesimo secolo; essa non avrebbe mai potuto prodursi, se non fosse stata preceduta da quest’abito materialistico di pensiero. L’occultista sa che, se il materialismo si protraesse ancora per decenni, esso eserciterebbe un’azione devastatrice sulla salute dei popoli. Se nulla venisse opposto a quest’abito materialistico del pensiero, in avvenire gli uomini in genere non soltanto sarebbero nervosi, ma i fanciulli già nascerebbero tremuli, e il mondo oltre che agire sulla loro sensibilità desterebbe in essi una continua sofferenza. Soprattutto si diffonderebbero con rapidità prodigiosa malattie mentali e nei futuri decenni si manifesterebbe la pazzia epidemica. E’ proprio questo il pericolo cui l’umanità andrebbe incontro: epidemie di malattie mentali. Questa prospettiva che si presentava per il futuro del mondo fu la vera ragione per cui le guide occulte, i maestri della saggezza, si videro costrette a far fluire nell’umanità parte della sapienza spirituale. Soltanto una siffatta concezione spirituale del mondo potrà dare alle future generazioni una buona disposizione di salute. La scienza dello spirito scaturisce dunque da intime e profonde necessità del genere umano” (81).

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, pneumatosofia* - 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) *cit.* in 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) R.Steiner: *Teosofia* - Antroposofica, Milano 1957, p. 71;
- 37) 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”;
- 38) *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”;
- 39) R.Steiner: *Iniziazione e misteri* - Rocco, Napoli 1953, p. 74;
- 40) 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;
- 41) R.Steiner: *Antroposofia, psicosophia, pneumatosofia*, pp. 92-93;
- 42) *cfr.* R.Steiner: *La filosofia della libertà* - Antroposofica, Milano 1966;
- 43) J.Jacobi: *op.cit.*, pp. 40-41;
- 44) J.Hillman: *Ananke e Atena* in *La vana fuga dagli Dei* - Adelphi, Milano 1991, pp. 165-166;
- 45) P.Florenskij: *Ai miei figli* - Mondadori, Milano 2003, p. 201;
- 46) R.Noll: *Jung: il profeta ariano* - Mondadori, Milano 1999, p. 60;
- 47) E.Boncinelli: *Il cervello, la mente e l'anima* - Mondadori, Milano 2000, p. 201;
- 48) R.Steiner: *L'Antroposofia e le scienze* - Antroposofica, Milano 1995, pp. 130-131;
- 49) *ibid.*, p. 131;
- 50) *ibid.*, pp. 75-76;
- 51) *ibid.*, p. 132;
- 52) A.Samuels, B.Shorter, F.Plaut: *op.cit.*, p. 19;
- 53) C.G.Jung: *Istinto e inconscio* in *Inconscio, occultismo e magia* - Newton Compton, Roma 1971, p. 227;
- 54) C.G.Jung: introduzione a D.T.Suzuki: *Introduzione al Buddismo Zen* - Ubaldini, Roma 1970, p. 21;

- 55) J.Jacobi: *op. cit.*, p. 39;
- 56) E.Bernhard: *Mitobiografia* - Adelphi, Milano 1969, p. XXIII;
- 57) R.Steiner: *Il mistero del doppio* - Antroposofica, Milano 1996, pp. 68 e 69;
- 58) *cfr.* R.Steiner: *I gradi della conoscenza superiore* in *Sulla via dell'iniziazione* - Antroposofica, Milano 1977 e *L'iniziazione* - Antroposofica, Milano 1971;
- 59) C.G.Jung: *Freud e Jung: contrasti* in *Il problema dell'inconscio nella psicologia moderna*, p. 56;
- 60) R.Steiner: *Impulsi evolutivi interiori dell'umanità. Goethe e la crisi del secolo diciannovesimo* - Antroposofica, Milano 1976, p. 62;
- 61) *cfr.* C.G.Jung: *Tipi psicologici* in *Opere* - Boringhieri, Torino 1969, vol. VI;
- 62) C.Brenner: *Breve corso di psicoanalisi* - Martinelli, Firenze 1967, p. 28;
- 63) W.Reich: *La funzione dell'orgasmo* - Sugar, Milano 1969, pp. 44-45;
- 64) M.Scaligero: *Tecniche della concentrazione interiore* - Mediterranee, Roma 1975, p. 9;
- 65) V.Frankl: *La sofferenza di una vita senza senso* - elle di ci, Colle Don Bosco (Asti) 1978, p. 42;
- 66) C.G.Jung: *Tipi psicologici*, p. 477;
- 67) C.G.Jung: *L'io e l'inconscio* - Boringhieri, Torino 1948, p. 155;
- 68) G.W.F.Hegel: *op. cit.*, p. 108;
- 69) passi di una conferenza, intitolata: *La malattia mentale dal punto di vista della scienza dello spirito*, tenuta da R.Steiner a Berlino nel novembre del 1907 (trad. Mario Viezzoli);
- 70) R.Steiner: *L'Antroposofia e le scienze*, p. 134;
- 71) R.Steiner: *Conoscenza iniziatica* - Istituto Tipografico Editoriale, Milano 1938, vol. I, p. 186;
- 72) *ibid.*, p. 191;
- 73) *ibid.*, p. 188;
- 74) *ibid.*, p. 189;
- 75) *ibid.*, p. 191;
- 76) *ibid.*, p. 182;
- 77) R.Steiner: *La scienza occulta nelle sue linee generali* - Antroposofica, Milano 1969, p. 349;
- 78) D.Meghnagi: *Il padre e la legge* - Marsilio, Venezia 1992, pp. 61-62;
- 79) P.Janet: *op. cit.*, p. 222;
- 80) C.G.Jung: *Gli archetipi dell'inconscio collettivo* in *La dimensione psichica* - Boringhieri, Torino 1972, pp. 160-161;
- 81) R.Steiner: *Alle porte della scienza dello spirito* - Antroposofica, Milano 2015, pp. 72-73.