

Amedeo Ruberto, Roberto Manciocchi
La forza teorica del complesso.
Modernità e specificazioni

1. *Posizioni*

Ho avuto recentemente in cura una paziente isterica
il cui trauma principale dipendeva dal fatto
che il padre l'aveva brutalmente bastonata.
Durante una passeggiata il mantello le cadde nella polvere [...].
Lo raccolsi e cercai di pulirlo spolverandolo col mio bastone.
Avevo appena iniziato a far questo
che la signora mi si precipitò contro
con furiosissimi gesti difensivi e me lo strappò di mano.
Non avrebbe potuto assistervi.
Le sarebbe stato assolutamente insopportabile.
Intuì il nesso e gliene chiesi le ragioni.
Rimase senza parola e poté solamente dire
che le era estremamente sgradito
vedere trattare il suo mantello in quel modo.¹

Sono passati circa settant'anni da quando Freud, tenendo fede alle sue premesse scientifico-naturalistiche, auspicava un avvenire nel quale la scienza avrebbe reso vane e desuete le ipotesi psicoanalitiche. Nel corso degli ultimi anni questa idea è diventata sempre più presente, al punto da farci a volte dubitare che le scienze di stampo neurobiologico abbiano "finalmente" soddisfatto la predizione freudiana. Onestamente ci domandiamo se i saperi che investono lo stesso campo di studi esplorato da Freud siano giunti a "verità" scientifiche sufficientemente consolidate, al punto che le teorie fondate sul biologico possano validamente sostituire quelle della "psicologia del pro-

fondo". Certo, tutti sappiamo come l'approccio psicoanalitico, fin dalla *Comunicazione preliminare*, non abbia avuto vita facile; molti ne hanno decretato la morte (non solo in ambito naturalistico ma anche in ambito "culturalista" al punto che molti psicoanalisti moderni, accompagnati con gioia dagli psicologi analisti, non ritengono che la loro disciplina possa appartenere all'ambito delle scienze).

Qui la prima posizione da esplicitare.

Se, a differenza di Freud, non siamo più così sicuri dell'appartenenza della psicoanalisi alla scienza, non ci sembra però possibile ignorare tutti quegli approcci che, nei confronti della psicoanalisi, nutrono una riserva diffidente, che arriva in alcuni casi al disconoscimento e all'esclusione dalla lista delle discipline "da prendere seriamente in considerazione". Una simmetrica posizione di distanza acritica o di rifiuto *a priori* porterebbe a un'imitazione di ciò che si disapprova e questo non è certo un atteggiamento da sottoscrivere. Un correlato di questa posizione può essere così esplicitato: riteniamo che sia impossibile per lo psicoterapeuta, oggi, come ai tempi di Freud o Jung, voltare le spalle alle scoperte della biologia e della neurologia, anche se questo non ha il significato di subordinare lo "psichico" alle scoperte delle scienze naturali (soprattutto quando queste ultime mostrano prevenzioni nei confronti dello "psichico" stesso). In sostanza, i fondamenti epistemologici sui quali la scienza attuale si regge appaiono, agli occhi del ricercatore che si trova a rileggere gli scritti di Freud e Jung dei primi anni del secolo scorso, tuttora fondatamente inadeguati a indagare tale campo (lo "psichico" appunto) se non in un modo che finisce per divenire "affettivamente" semplificante.

Oggi, dopo la polemica portata avanti in ambito naturalista, nei confronti della psicoanalisi e l'avanzata della tesi culturalista, sono comparsi sulla scena nuovi e, fino a pochi anni fa, insospettabili alleati delle ragioni psicoanalitiche che, riprendendo gli scritti dei fondatori della psicologia del profondo, vi ritrovano intuizioni feconde, dando un tono diverso alle obiezioni più "classiche" mosse alla psicoanalisi. Paradossalmente quarant'anni dopo la morte di Jung e sessanta dopo quella di Freud, alcuni aspetti delle teorie originarie ci appaiono più vicine al sapere contemporaneo rispetto a quelle dei loro successori. Su un punto in particolare il loro pensiero rimane

strettamente attuale e compatibile con i progressi della neurobiologia: per la difficoltà, sempre presente, a vario livello, negli scritti di entrambi, a concepire una mente umana separata da quella degli antenati animali. La ragione di questo fatto ci pare abbastanza semplice (non semplicistica!): alla morte di Freud o di Jung la conoscenza del cervello (da un punto di vista funzionale) era ai suoi inizi; le sofisticate tecniche di indagine che si sono sviluppate nell'ultimo ventennio erano presenti solo nella fantasia degli scrittori di fantascienza. Disconoscere oggi la presenza della tecnica, senza evidenziare, attraverso il confronto, il limite della tecnica stessa rispetto alla considerazione della "psiche", ci appare un errore da evitare, pena la scomparsa della peculiarità del campo di indagine della psicoanalisi stessa.

E qui precisiamo una seconda presa di posizione.

Un tentativo, nel senso su descritto, ci appare particolarmente fondante: quello portato avanti dall'indagine freudiana e junghiana sulla costituzione psichica. Tale indagine, si badi bene, non finisce di inquietare i ricercatori in quanto, con la caduta della tranquillizzante eterogeneità delle funzioni psicologiche sotto la guida del solito "vecchio governatore" (il soggetto autocosciente), si è aperta la prospettiva del dubbio inerente al governo delle funzioni stesse e soprattutto quella, ancora più inquietante, della pensabilità di tale dubbio, unitamente alla giustificazione della sua fondatezza. Di fronte a tale pensabilità gli atteggiamenti, portati avanti nel corso del secolo appena trascorso, sono stati molteplici ma comunque volti (anche negli estremi come quelli che hanno portato a negare il dubbio stesso) alla fondazione di una nuova immagine di soggetto, quindi, di necessità, volti alla fondazione di un ambito di valori su cui appoggiare l'"oggettività" dell'osservazione (anche negando la possibilità della stessa); tale pensabilità, in ogni caso, non può che coinvolgere tutti quelli che da diversi vertici (artistico, religioso, psicologico) tentano l'impresa.

Prendiamo atto che non si può uscir fuori da tale condizione, inevitabilmente "etica"; se ne può però riconoscere consapevolmente la presenza e denunciare come "falsa", da un punto di vista psicologico, la posizione di chi tale presenza vuole negare facendo finta che il problema non si ponga e l'etica non c'entri.

La psicologia analitica, nell'opera di Jung in particolare, non si è

mai sottratta a tale dolorosa consapevolezza, andando ad accettare il paradosso di una scienza psicologica vista come una delle tante opposizioni che attraversano lo psichico stesso (inteso fondamentalmente in senso antinomico).² A partire dalla descrizione del “*complesso a tonalità affettiva*”³ la teoria junghiana non permette più di fondarsi su dati immediati per l’indagine del fenomeno “psiche”, come avviene per la coscienza, ma porta a lavorare attraverso paradigmi indiziari (qui tutto il lavoro di Jung sulle associazioni verbali).⁴

Il problema dunque si sposta sulle differenze fra fenomeni consci e fenomeni inconsci: la questione posta dal *complesso* è complicata a tal punto da non poter essere definita né in modo oggettivo né in modo soggettivo (come i fenomeni di coscienza). L’oggettivismo non è certo appropriato per fenomeni che, per definizione, sono soggettivi; il soggettivismo allo stesso modo comporta il rischio della caduta in quella acritica “fede sulla coscienza” che proprio l’indagine su tali fenomeni voleva mettere in discussione⁵.

L’interrogativo attuale potrebbe formularsi in tali termini: cosa c’è tra il cervello e la coscienza la cui descrizione soddisfi i criteri dello “psichismo” (o della “vita” mentale) e i cui rapporti col sistema nervoso e l’organizzazione cerebrale preservino ciò che lo raccorda all’attività psichica conscia?

Su questo punto molti ricercatori, come già accennato, hanno ritenuto inammissibile la messa in opposizione di tali poli, affermando che la psicoanalisi deve afferire alle scienze dell’interpretazione, in quanto non offre sufficienti garanzie di validità per essere considerata un’interlocutrice accettabile.

A questo proposito va esplicitata ancora una presa di posizione.

Una qualsiasi ipotesi relativa allo psichico che accetti l’importanza della concezione junghiana del *complesso* e si proponga come punto di partenza per un’indagine sulla natura e sulla genesi dei complessi stessi, deve oscillare tra un aspetto *prevalentemente psichico*, che consiste, per così dire, nell’aspetto espressivo e rappresentabile del *complesso* (per intenderci, capace di divenire cosciente), e un aspetto *prevalentemente affettivo o biologico* (che per definizione rimane, di per sé, inconscio).⁶ Nel termine *complesso* Jung non può fare altro che mettere in posizione antinomica tali “opposti”: uno potenzialmente cosciente e verificabile con l’esame delle associazioni;

l'altro caratterizzato invece da un «grado di inconscietà originario»⁷ che diverrà progressivamente il centro del suo interesse.

Ciò che maggiormente ci preme qui evidenziare è che spostandosi dall'una all'altra delle presupposizioni teoriche si vengono a delineare, nell'ambito della psicologia analitica, scenari completamente diversi e per certi aspetti opposti: più *culturalista ed esogeno* se ci muoviamo dalla psichicità del complesso; più *naturalista ed endogeno* se ci muoviamo dalla sua consistenza biologica. La componente psichica e quella biologica, nell'idea di Jung, non sono però scindibili parlando di *complesso*, esse piuttosto si dispongono in parallelo o coincidono, accadono assieme, ma con continuità e legame sufficienti a dar luogo a una struttura relativamente stabile e "indagabile" attraverso modelli (ipotetici e provvisori).

Questa caratteristica, a nostro giudizio fondante, del termine *complesso autonomo a tonalità affettiva* proposto da Jung, genera innanzitutto un bivio rispetto alla teorizzazione freudiana: la psicoanalisi (nell'opera di Freud) sostiene validamente e coerentemente una concezione "materialista" dello psichismo; pur rifiutando radicalmente l'assimilazione diretta tra il cervello e l'attività psichica o, per dirlo in modo ancor più netto, tra il sapere sul cervello e il sapere sullo psichismo; la psicoanalisi mira a un riconoscimento dello psichico al di fuori dello spiritualismo (del resto come definire le derivate "psicologistiche" di vario indirizzo che pretendono di non aver niente a che fare col soma?). Tutto questo in quanto lo psichico di Freud è necessariamente "rappresentazionale".⁸

La posizione portata avanti da Jung è invece frutto di uno spostamento di livello epistemologico: una data espressione psichica deve fenomenologicamente "appartenere" *almeno a un complesso* perché possa essere (ancorché più o meno inconscia) fondata sull'esperienza e possa significare qualcosa. Come vedremo meglio in seguito, ciò è possibile coglierlo però solo grazie all'intervento dell'Io, per ora, ripromettendoci di tornare più avanti su tale tematica, riteniamo che queste caratteristiche non potrebbero essere esplicitate senza far riferimento al complesso "in un certo modo": *il complesso non propone mai una specificità rappresentativa ma piuttosto una specificità affettiva: la categorizzazione di significato avviene su base affettiva, non su base rappresentativa.*

A conferma di quanto siamo venuti dicendo proponiamo un valido riferimento tratto dalle parole di Jung⁹ (messo sotto pressione dall'uditorio!) con lo scopo di mettere in luce alcuni dei molteplici scenari che si aprono in considerazione di tale differenza.

Prendiamo questa discussione, che potrebbe essere utilmente avviata anche oggi, fra diversi seminaristi e Jung:

Eric B. Strauss: [...] non capisco cosa intenda il professor Jung quando dice che l'esperienza associativa raggiunge l'inconscio del paziente. Certo negli esempi che ci sono stati presentati questa sera, tale metodo è stato usato per raggiungere la mente conscia o forse quel che Freud chiama preconcio.

C.G.Jung: Vi sarei molto grato se faceste più attenzione a quel che dico. Ho già spiegato che i contenuti inconsci sono molto relativi. Quando non sono cosciente di una certa cosa, lo sono soltanto in modo relativo; sotto alcuni aspetti posso esserne consapevole. I contenuti dell'inconscio personale sono totalmente consci per alcuni aspetti, mentre possono essere inconsci sotto un particolare aspetto o in un momento particolare. Come si può stabilire se una certa cosa è conscia o inconscia? Basta chiederlo al paziente. Non abbiamo nessun altro criterio per appurare se un contenuto è conscio o inconscio. Basta chiedere: "Sa di aver avuto una certa esitazione?" Ed ecco le risposte: "No, non ho avuto esitazioni; per quel che ne so io ho avuto lo stesso tempo di reazione". "Si è reso conto che qualcosa l'ha turbato?" "No" [...] Questa inconsapevolezza dei fatti è un fenomeno molto comune. Quando mi si chiede se conosco un certo individuo, posso rispondere di no, perché non lo ricordo e non so se lo conosco; ma se qualcuno mi dice che l'ho incontrato due anni fa, che si tratta del signor Tal dei Tali che ha fatto la tal cosa, io rispondo: "Certo che lo conosco". Lo conosco e allo stesso tempo non lo conosco. Tutti i contenuti dell'inconscio personale sono relativamente inconsci, persino il complesso di castrazione e il complesso di incesto [...]. Molto spesso si scopre che contenuti apparentemente inconsci sono tali soltanto per il medico, ma non, forse per l'infermiera o i parenti.

Eric Graham Howe: [...] Il dott. Strauss ha usato la parola "inconscio", ma, da quel che ha detto il professor Jung, mi è parso di capire che non esiste nulla del genere, che vi è solo una incoscienza relativa che dipende da un grado relativo di coscienza. Secondo i freudiani, esiste un luogo, una cosa,

un'entità chiamati inconscio. Secondo il professor Jung , se ho capito bene, invece no. Egli si muove entro un campo fluido di rapporti, mentre Freud è in un campo statico di entità non collegate fra di loro. Per essere chiari, Freud è tridimensionale, mentre Jung, in tutta la sua psicologia, è quadridimensionale.

C.G. Jung: Sarebbe auspicabile che il dott. Graham Howe non fosse così indiscreto. Certo ha ragione, ma non dovrebbe dire queste cose: [...]. Come ho già spiegato, ho cercato di cominciare dalle proposizioni più semplici: [...]. Sono d'accordo con lei quando dice che è molto difficile trattare la psicologia come qualcosa di vivo, senza dissolverla in entità statiche. Naturalmente non si può fare a meno di ricorrere al concetto di quarta dimensione quando si inserisce il fattore tempo in un sistema tridimensionale. Quando si parla di dinamiche e processi, il fattore tempo è indispensabile, dopo di che si scatena un'infinità di pregiudizi perché si è fatto uso della parola "quadridimensionale". È una parola tabù che non dovrebbe venir pronunciata. Ha una sua storia, e dobbiamo essere estremamente circospetti di fronte a tali parole. Più ci si inoltra nella comprensione della psiche, più occorre essere cauti con la terminologia, perché è stata plasmata dalla storia e dai pregiudizi.

Qui il pubblico incalza Jung invitandolo a essere più "aggressivo".

E.G. Howe: Quanto è grande la sfera del Sé quadridimensionale? Non ho potuto fare a meno di dare io stesso la risposta, dicendo che è grande quanto l'universo.

C.G. Jung: In realtà si tratta di un quesito filosofico e per rispondervi bisogna fare ricorso alla teoria della conoscenza. Il mondo è l'immagine che noi diamo di esso. Solo le persone infantili credono che il mondo sia quel che noi pensiamo che sia. L'immagine del mondo è una proiezione del mondo attraverso il Sé, così come quest'ultimo è un'introiezione del mondo. *Ma soltanto la mente del tutto particolare del filosofo si spingerà oltre la comune rappresentazione del mondo come complessi di elementi statici, isolati. Se si cercasse di trascendere questa immagine, si provocherebbe un terremoto nella mente dell'uomo comune, l'intero cosmo sarebbe sconvolto, le convinzioni e le speranze più sacre sarebbero scosse alle radici, e non vedo perché si dovrebbe desiderare*

di provocare tali sommovimenti. Non giova ai pazienti, e nemmeno ai medici; forse gioverebbe ai filosofi [corsivo nostro].

E ancora:

C.G. Jung: Devo ribadire che i miei metodi (associazione verbale) non portano alla luce teorie, ma fatti, e io vi racconto quali fatti scopro con questi metodi. Non posso scoprire un complesso di castrazione o un incesto rimossi o qualcosa del genere[...]. Quel che troviamo col metodo associativo sono fatti ben precisi che non conoscevamo prima e che persino la persona sottoposta all'esperimento non conosceva in quella particolare luce[...] ribadisco che *non possiamo indagare empiricamente l'inconscio e poi scoprire, per esempio, la teoria freudiana del complesso di castrazione*. Il complesso di castrazione è un'idea mitologica, ma non emerge in questa forma. Quel che in realtà troviamo sono certi fatti disposti in modo specifico, che denominiamo secondo paralleli mitologici o storici. Non possiamo scoprire un motivo mitologico, ma solo un motivo personale, che non appare mai sotto forma di una teoria, ma come la realtà vivente di una vita umana. Freudiana, Adleriana o di altro tip [corsivo nostro].

Nello stesso seminario:¹⁰

C.G. Jung: [...] Freud cerca i complessi, io no: questa è la differenza. Io cerco di scoprire che *cosa fa* l'inconscio con i complessi, perché questo mi interessa assai di più del fatto che la gente abbia dei complessi. Tutti abbiamo dei complessi; è un fatto banale e del tutto privo di interesse. Persino il complesso d'incesto, che potete trovare ovunque, se lo cercate, è terribilmente banale e quindi privo d'interesse. Interessante è sapere quel che la gente fa con i propri complessi: *questa è la questione pratica importante*. Applicando il metodo della libera associazione, Freud ricorre a un principio logico completamente diverso, un principio che in logica è denominato *reductio in primam figuram*, riduzione alla prima figura [corsivo nostro].

Freud considera statici i processi psichici, mentre io parlo in termini di dinamica e di rapporti. Per me tutto è relativo. Non vi è nulla che sia intrinsecamente inconscio; semplicemente un certo contenuto non è presente alla coscienza in una certa luce.

Queste parole risuonarono in profondità nell'uditorio, tanto che un pensatore come Bion si mobilita nel chiedere ulteriori delucidazioni a Jung sulle sue idee in merito ai rapporti psiche-cervello¹¹, e Jung, ormai pienamente dentro un'ottica paradossale risponde:

C.G. Jung: Lei ha nuovamente toccato il problema controverso del parallelismo psicofisico, per il quale non ho alcuna soluzione, perché è al di là delle capacità cognitive umane. Come ho tentato di spiegare ieri, i due fattori – quello psichico e quello organico – presentano una singolare contemporaneità. Accadono allo stesso tempo e sono, penso, *due aspetti diversi esclusivamente per la nostra mente* [Jung non si sogna di dire “psiche”, si badi bene] ma non nella realtà. Li vediamo separati per la nostra totale incapacità di pensarli contemporaneamente [corsivo nostro].

Nella concezione junghiana dunque, ogni affiorare dello psichico è necessariamente parzializzante: è necessario che un'originaria e inconfondibile omogeneità si spezzi in qualche punto, come se ogni definizione o fenomenizzazione dello psichico abbia a esprimersi solo e soltanto in una relativizzazione (e qui va ricordato come Jung abbia fondato sui concetti di *unilateralità*, necessaria, e *compensazione* buona parte degli sviluppi del suo pensiero, ma riprenderemo più avanti questo discorso).

Per Jung, come per noi, si pone insomma il problema del passaggio dalla realtà “materiale” alla realtà “fenomenica” e degli elementi che fungono da mediatori rispetto a tale passaggio. Dal vertice junghiano dei complessi ci viene l'idea che l'Io sia in contatto “mediato” con la realtà; questo in quanto le “informazioni” che giungono a livello dell'Io vengono elaborate primariamente a livello complessuale. I prodotti dell'attività complessuale appaiono all'Io come *simboli* da tradurre in un passaggio dove inevitabilmente *si perde qualcosa* in termini di *pienezza* emotiva. In questo passaggio *dal simbolo al segno* si vive infatti un necessario disincanto, quello della perdita progressiva del *bios* del complesso (inconfondibile per definizione) per accedere al mondo della conoscenza, al mondo dell'Io; accesso questo necessariamente accompagnato dal dubbio, dalla probabilità del divenire, dalla libertà assillata dall'errore ma anche, come correlato, della possibilità evolutiva e della possibilità trasformativa. Po-

tremmo anche dire che il “da cui” del segno è il simbolo e il “verso cui” il simbolo tende è il segno.

Qui veniamo a un'ulteriore presa di posizione.

A nostro parere, in tutti i suoi scritti sul *complesso* e anche in quelli dove tale termine compare occasionalmente, Jung si mantiene *consapevolmente*, nelle sue descrizioni, su un ben determinato livello epistemologico: quello *dell'astrazione teorica e del concetto – descrittore*. Passi come quello citato sono proposti da Jung in quanto esempi per delucidare l'introduzione di un termine, quello di *complesso* appunto, in modo da “saggiarlo” nelle sue potenzialità esplicative, arrivando poi alla costruzione di “modelli” della psiche e proponendo, infine, una vera e propria *teoria* inerente il loro uso in senso psicoterapeutico¹². Egli però, rispettando l'aspetto descrittivo degli “eventi corporei”, ed evitando di utilizzare costrutti teorici metapsicologici come quello freudiano di pulsione¹³ limita la sua operazione a un'operazione che potremo definire, con Trevi, come «*considerazione psicologica*»¹⁴, raggiungendo un livello di astrazione teorico inferiore a quello proposto da Freud stesso. Non dimentichiamo infatti che il concetto junghiano di *complesso* nasce proprio come tentativo di mediazione fra le teorie di Freud e le indagini di Bleuler. Il rifiuto di considerare le “malattie mentali” come “malattie del cervello” comportò l'impegno di Jung stesso nell'utilizzo di quei metodi delle scienze naturali messi allora a disposizione per lo studio di determinati processi psicofisiologici. Anche la modalità d'approccio junghiana al problema appare di natura paradossale, quasi una sfida lanciata con gli stessi metodi dell'“avversario”. È qui, secondo noi, che nascono conseguenze importanti relative a tali considerazioni, in quanto, dal punto di vista del *complesso*, una tale sfida non può dirsi “ormai superata”: ci sono osservazioni fenomenologiche che si possono fare e altre che non si possono fare ma questo equivale a dire, consapevolmente, che il discorso sul *complesso* è un discorso tutt'altro che concluso (nell'ambito dell'uso dei modelli scientifici). Da questo punto di vista l'opera di Jung si pone innanzitutto come scienza empirica, in vista di un'accettazione, la più radicale possibile, del fenomeno, e ogni sua parziale e momentanea conclusione è da ritenere innanzitutto come un'astrazione generalizzante dell'osservazione.

2. Differenze

Capita spesso, nelle discussioni fra colleghi, di arrivare a parlare delle varie "scenette" esemplificative descritte da Jung come quella *in incipit*, tanto che, parlando di *complessi*, sembra ci si possa capire meglio attraverso gli esempi e le metafore da lui proposte. Questa situazione lascia scontenti però nel momento in cui ci si accorge, approfondendo il discorso, come nonostante ci si stia riferendo alle stesse descrizioni si finisca per arrivare a usi diversi del termine, e questo in diversi ambiti: non solo in quello della ricerca ma soprattutto in quello della pratica della psicoterapia.

Eppure, per rispondere a quesiti così pressanti come quelli proposti, nei passi su citati, Jung doveva aver bene in mente delle specificazioni del discorso, delle "differenze" insomma. Dire che per esserci delle differenze ci debbono essere dei concetti non è banale. Certo sappiamo bene come non sia proponibile in ambito scientifico (e non solo in psicologia) un linguaggio privo di associazioni affettive e sensoriali; Bion e Fornari in ambito psiconalitico, Hillman in ambito junghiano, Gadamer in ambito filosofico, ecc., ce lo stanno dicendo da tempo, dopo che Jung lo aveva intuito già nel 1911. Il problema delle molteplici interpretazioni junghiane della scenetta descritta sembra giocare però su una ormai troppo accettata consuetudine: il testo di Jung è stato definito, *in toto* dai suoi successori, come una sorta di fascinosa e caldo *testo letterario* che, ancora in modo molto consueto, si accompagna all'aggettivo *oscuro*, così da evocare rimandi intensamente attrattivi ma altrettanto "*diffusi*", dove le differenze non sono ritenute essenziali ma piuttosto ostacolanti; qui il compito della trasmissione del testo è stato devoluto interamente alle immagini e ai loro correlati. Le sfumature di tono, la capacità di coinvolgere, il richiamo empatico, hanno assunto così l'irresistibile ruolo di uniche possibili "guide" che hanno rischiato però di condurre sempre di più verso il distacco da quella dimensione empirica, corporea, caduca e decisamente *banale* che attraversa, a nostro parere, gli scritti junghiani, più o meno soffusamente, nascosta tra le pieghe delle immagini stesse.

Ora, se è vero che questo modo di amplificare il testo junghiano ha generato delle importanti riflessioni critiche sull'uso del metodo

scientifico in psicologia, sulla pratica psicoterapeutica, ecc., è anche vero che alcune prudenti conclusioni di Jung si sono risolte in luoghi comuni, usati come “carte Jolly” buone per non affrontare una certa confusività dei discorsi, mettendo in ombra il tentativo, fatto dallo stesso Jung, di esplicitare a sé e ad altri “differenze” altrimenti non formulabili, producendo concetti (non solo immagini metaforiche) aventi qualifica di ipotesi.¹⁵

Sappiamo bene come Jung si sia indubbiamente peritato di evidenziare una posizione altrettanto estrema: la generazione “sradicata” di differenze¹⁶ ma, partendo da tale presupposto, un’asistematicità radicale (a volte coerentemente utilizzata e portata ai suoi estremi, come nel caso di Hillmann¹⁷ e della *psicologia archetipica*) è stata presa stabilmente come modello di riferimento dai successori di Jung.

Entrando più nel particolare diciamo che *una tendenza diffusa è stata quella di estremizzare gli aspetti “simbolico-evocativi” del testo junghiano, piuttosto che quelli “segnico-concettuali”*, generando delle conseguenze, non indifferenti, che si articolano su più livelli. Noi, conformi alla vocazione di questo scritto (rimanendo sulla stessa lunghezza d’onda dello Jung *pragmatico* (nel senso più complesso del termine) che abbiamo incontrato nei passi citati poc’anzi) ci centeremo maggiormente sul livello psicoterapeutico lasciando ad altri il compito di approfondire il discorso su piani diversi.

Come esempio del discorso che siamo venuti facendo fin qua, proponiamo di prendere in considerazione alcuni scenari che si aprono nel momento in cui si riflette su uno dei modi più consueti di “pensare” al *complesso*: la metafora delle “*piccole personalità*”. A questo proposito facciamoci sostenere ancora una volta dalle parole dello stesso Jung:

Un complesso è un agglomerato di associazioni – talvolta di carattere traumatico, talvolta semplicemente di carattere penoso e di alta intensità energetica. È piuttosto difficile trattare con tutto ciò che ha un’elevata intensità energetica. Se, per esempio, una certa cosa è molto importante per me, comincio a esitare quando cerco di realizzarla, e probabilmente avrete osservato che, quando mi ponete dei quesiti difficili, non sono in grado di rispondere immediatamente perché l’argomento è importante, e ho un lungo tempo di reazione. Comincio a balbettare e la memoria non mi fornisce il materiale ne-

cessario. Tali alterazioni dipendono da un complesso, persino nel caso in cui quel che ho da dire non si ricolleggi a un mio complesso personale. Si tratta semplicemente di una questione importante, e qualsiasi cosa abbia una intensa tonalità affettiva è difficile da trattare, perché questi contenuti sono misteriosamente associati a reazioni fisiologiche, quali il battito cardiaco, il tono dei vasi sanguigni, le funzioni dell'intestino, la respirazione e l'innervazione della pelle. Ogniqualvolta la tensione sale, è come se quel particolare complesso avesse un proprio corpo, come se in un certo senso, fosse localizzato nel mio corpo, il che lo rende ingombrante, fastidioso perché non è facile cacciar via qualcosa che è radicato nel mio corpo e mi rende teso, nervoso. Ci si potrà invece scrollare facilmente di dosso qualcosa che ha poco tono e scarso valore emotivo, perché non ha radici. Non aderisce, non resta attaccato. Così, signori e signore, siamo arrivati a un punto molto importante: con la sua particolare tensione o carica energetica un complesso tende a formare una piccola personalità propria. Ha una sorta di corpo, in una certa misura una propria fisiologia. Può sconvolgere lo stomaco, alterare la respirazione, disturbare il cuore: in breve si comporta come una personalità parziale [...]. Di conseguenza non possiamo fare a meno di ammettere che queste tendenze attive dei complessi sembrano dotate di volontà propria. Quando si parla di volontà ovviamente entra in gioco l'Io. Dove è finito allora l'Io che fa parte della volontà dei complessi? Conosciamo il nostro complesso dell'Io, del quale erroneamente presumiamo che abbia il pieno controllo del nostro corpo. Supponiamo comunque che esso sia un centro che esercita un totale controllo sul corpo, che esista un punto focale, da noi chiamato Io, e che l'Io abbia una volontà e possa fare qualcosa con le sue componenti. Anche l'Io è un agglomerato di contenuti di alta intensità energetica, cosicché, in linea di massima, non vi è alcuna differenza fra il complesso dell'Io e altri complessi [...]. Tutto ciò si spiega col fatto che la cosiddetta unità della coscienza è un'illusione. In realtà è un sogno, un desiderio. Ci piace pensare di essere un'unità indivisibile, ma non lo siamo, proprio per niente. Non siamo veramente i padroni in casa nostra. Ci piace credere nella nostra forza di volontà e nella nostra energia e in quel che siamo in grado di fare; ma quando si arriva alla resa dei conti, ci accorgiamo che abbiamo una libertà di azione limitata, perché siamo intralciati da quei diavoletti che chiamiamo complessi.¹⁸

Sebbene passi come questo siano stati proposti da Jung in vari scritti il termine *complesso* ha finito per essere visto solo alla luce

dell'immagine qui proposta. Questo atteggiamento ha finito per generare una serie di idee, abbastanza confuse; per esempio quella di due nuclei dello stesso *complesso*, o quella del *complesso* come una sorta di “*vestito alla moda*” di un dato archetipo o ancora come il risultato della fusione di un nucleo archetipico con l'esperienza (confondendo il *complesso* con l'*immagine archetipica* e dimenticando anche quanto spesso Jung mettesse in guardia nei confronti della personificazione dei *complessi* arrivando a parlare di *alterazione dello stato mentale*. Si è in sostanza avviata una procedura talmente semplicistica e stereotipata, volta all'“ascolto dell'interiorità”, da far perdere ogni possibilità di ricerca del *significato* di una data immagine (non del *senso*, si badi bene).

Possiamo immaginare che quest'amplificazione metaforica proposta da Jung era probabilmente volta alla messa in evidenza di determinate caratteristiche del *complesso* (in particolare quella dell'*autonomia*); ora, quello che vogliamo sottolineare è che un parallelo processo di specificazione, contrariamente a quanto si può ritenere, non è affatto estraneo al testo junghiano. Lo stesso Jung infatti, si era preoccupato, per esempio, di differenziare le funzioni mentali, attraverso le quali il *complesso* si esprime: egli non le definisce *complessuali*, come accadrebbe rimanendo all'amplificazione metaforica, ma, più generalmente *psichiche*.

La ragione dell'importanza che io attribuisco alla “*paralessia isterica*” è data dal fatto che essa dimostra, in nuce, il distacco di *funzioni psichiche*, così caratteristico nell'isterismo, dal complesso dell'Io, cioè la forte tendenza degli elementi psichici all'autonomia [corsivo nostro].¹⁹

A Jung interessa cioè sottolineare il fatto che date funzioni mentali come l'attenzione o la memoria possano, in un certo senso “distaccarsi” dal *complesso dell'Io*, orientandosi diversamente, secondo la coerente organizzazione del complesso secondario. Insomma, già nel 1904, Jung non pensa – come la metafora delle “piccole personalità” potrebbe far ritenere – che ogni *complesso* sia in possesso di proprie specifiche funzioni ma che, molto diversamente, una volta “attivato” usufruisca di funzioni di carattere generale, “psichiche” appunto. Quindi tra le altre cose che oggi vale la pena distinguere,

abbiamo uno scarto e un'eterogeneità tra la "struttura" complessuale e la "funzione" psichica, tale per cui il *complesso* a tonalità affettiva si viene a determinare e circoscrivere nella particolarità e nella concretezza dei suoi contenuti, mentre la funzione psichica si individua nella generalità astratta del suo comportamento. Se le funzioni hanno una portata generale, psichica, devono ritenersi sostanzialmente stabili e invarianti nelle loro modalità operative, in pratica uguali per tutti i *complessi* (senza differenza fra *complesso dell'Io* e *complessi secondari*). Qui possiamo anche aggiungere, "di passaggio" almeno due cose:

a) una data funzione psichica ha comunque bisogno di un nucleo affettivo a cui legarsi per agire; ciò apre un discorso molto ampio che è legato all'infinita *capacità combinatoria dell'inconscio e dei complessi*. Dal rilievo di questa capacità trae fondamento e motivo d'essere una proposta di sviluppo della personalità tipicamente junghiana che, per i limiti di questo scritto, dobbiamo accontentarci di definire, molto genericamente, *creativa*.²⁰

b) allo stato attuale, siamo in grado di circoscrivere maggiormente tali idee, espresse in forma di immagini, formulandole in termini concettuali, supportati non solo dalle precise citazioni della letteratura che danno ne una definizione accurata, ma anche, con tutta la prudenza del caso, dalle numerose indagini neurologiche portate avanti da diversi ricercatori.²¹

Lasciamo per un momento questi aspetti confinati qui, per tentare, alla luce di quanto detto, l'approfondimento di una domanda che probabilmente ci portiamo dietro dall'inizio dello scritto, vale a dire: cosa sta succedendo alla paziente di Jung descritta nella scenetta raccontata più su?

Coerentemente con quanto detto tracciamo finalmente delle conclusioni: ciò a cui assiste la coscienza dell'Io della paziente è la messa in scena di una ripetizione drammatizzata; verosimilmente la ripetizione di una protesta tanto impaurita quanto violenta, forse soltanto immaginata, o persino soltanto *inconsciamente* immaginata e quindi neanche espressa. Considerando l'esempio dal punto di vista dell'Io, abbiamo dunque la riattualizzazione drammatica di un ricordo *ma non un ricordare*.²² la funzione mnestica si è messa probabilmente a disposizione di un complesso secondario.

Questo evento ha comportato un'autonoma (dal punto di vista dell'Io) organizzazione dei ricordi; autonoma organizzazione dei ricordi che è avvenuta appunto in un modo non certo prevedibile (questo ha lasciato stupefatti i protagonisti della scenetta stessa). A partire da tale autonomia può però venir fuori un disegno o una strategia integrativa e di sviluppo della personalità che non potrà limitarsi a istituire un controtempo, una sosta riflessiva per rinviare causalisticamente al passato, ma dovrà impegnarsi nella comprensione e nella riorganizzazione costruttiva e orientata al futuro di quelle nuove combinazioni che la "forza creativa automatica dell'inconscio" ha prodotto.

Ricapitoliamo: specificando il concetto junghiano di *complesso*, siamo arrivati a dire che una data funzione psichica opera sempre nello stesso modo ma ha bisogno di un nucleo affettivo a cui legarsi; l'attenzione, per esempio, in quanto funzione psichica, può essere dunque reclutata da un dato *complesso* che la dirige, in via affettiva, verso la selezione (e di conseguenza il necessario e parziale "nascondimento") di ciò che dall'esterno si fa incontro a quella mente. La selezione avviene così in modo coerente con le radici affettive del *complesso* stesso. Si genera cioè quello già definito altrove come *mondo complessuale*,²³ povero o ricco a seconda della quantità di oggetti al quale quel *complesso* è in grado di "reagire": oggetti che non fanno parte di quel mondo in effetti emozionalmente e cognitivamente (è bene sottolinearlo) *non esistono*; ciò che denominiamo *complesso* insomma può essere considerato come un qualcosa che funziona come un "tutto" che è un di più delle "parti" in causa.

Rimanendo in questa ipotesi possiamo specificare ulteriormente il discorso andando a notare come la "realtà complessuale" costruisca le sue rappresentazioni, senza bisogno di concetti: le immagini vengono a costituirsi sotto l'egida dell'incontro casuale fra affetto ed esperienza (le espressioni *complessuali* possono poi apparire all'Io che le può prendere in considerazione come *simboliche*). Se ne può dedurre che gli elementi prendano *senso* in relazione alle relazioni che intervengono fra le parti stesse: il fatto stesso che determinati elementi si aggregino produce di per sé *senso*. Esplicitiamolo compiutamente: *ogni rappresentazione facente parte del mondo complessuale contiene un senso sopravvenuto attraverso l'individuazione di*

oggetti pertinenti a quel mondo, essa è dunque “gravida” di senso e di “pienezza” emozionale (ricordiamo la componente biologica del complesso) ma manca di *significato*; il *senso* di una data immagine si dà con essa ed è qualcosa che può portare all’azione in modo automatico (come nel caso della paziente di Jung che, possiamo dire, parafrasando Freud, si trova a *ripetere invece di ricordare*) senza possibilità per l’Io di accedere al *significato* dell’azione stessa (nel momento in cui Jung interroga la sua paziente in merito al comportamento ella non può che produrre presunte razionalizzazioni che appaiono poco convincenti anche a se stessa ma, allo stesso tempo, “debbono apparire convincenti”). Il *significato* è dato dal lavoro di traduzione dell’Io relativo alla spinta all’attualizzazione contestuale del nucleo emotivo del *complesso* e delle immagini di cui esso si fa portatore, che, ripetiamolo, possono essere potenzialmente infinite.

Psicoterapeuticamente parlando l’atteggiamento osservativo e autosservativo dell’Io è dunque fondamentale in vista di un recupero, per lo stesso *complesso dell’Io*, delle funzioni psichiche (memoria, attenzione, ecc.). Qui però i percorsi terapeutici si dividono.

Un percorso possibile si dirige verso l’amplificazione delle *immagini complessuali* nel tentativo di lasciare canali espressivi per quel fattore, di per sé irrapresentabile in via diretta, del quale si diceva più su. Tale atteggiamento è sostenuto (a vari livelli di consapevolezza) da un’opzione che accetta un linguaggio colloquiale, legato inevitabilmente a un “senso comune”²⁴ già istituito, rifiutando (a volte intenzionalmente) la specificazione e l’astrazione in quanto apportatrici di depotenziamento di quella pienezza emozionale che l’immagine porta con sé. Nel caso della scenetta descritta da Jung l’attenzione terapeutica avrebbe così finito per posarsi sugli elementi in gioco: il mantello, il bastone, la figura dello stesso Jung, ecc., nel tentativo volto al mettere in connessione le immagini stesse con paralleli mitici, religiosi, narrativi, ecc., tentando di seguire appunto il *senso* delle immagini stesse invece di renderle *diurne*.

Un altro percorso, sempre parziale (sottolineamolo), che però tiene conto di quanto detto più su, è la specificazione dell’immagine, la sua *differenziazione*.²⁵ Il “contenuto” del complesso, da questo punto di vista, è considerato come instabile, cangiante, le immagini come tutt’altro che primarie; è il fluire delle immagini o meglio il

fluire delle immagini in un certo tipo di “letto di fiume” (affettivo) a essere il nucleo determinante sul quale indagare. *L'immagine, in tal senso, è uno dei modi (potenzialmente infiniti) attraverso i quali si esprime il complesso.*

Ma, ci domandiamo a questo punto: *il depotenziamento emozionale, che segue a un'operazione del genere, è un vantaggio o uno svantaggio, terapeuticamente parlando?* A nostro parere la possibilità di considerare l'immagine in senso paradossale, come “l'unico dei possibili in quel contesto” ma anche uno degli infiniti mediatori che hanno però una stessa struttura sottostante, consente di evidenziare la dinamica affettiva e i tratti formali, radicati nel soma, che consentono quella stessa espressione dell'affettività. L'immagine entra così nel discorso con una modalità estensiva rispetto alla concretizzazione: la paura di volare o di una lucertola sono contenuti diversi che possono però appartenere a una stessa struttura, indagabile a diversi livelli, identificando le parti in gioco anche da un punto di vista organico (non certo in senso riduttivo) questo in quanto oggi sappiamo di più sul modo di funzionare del SNC, e della sua anatomia. Ricordiamoci infatti come le descrizioni che Jung propone riguardo il *complesso*, basate sugli indizi a disposizione, siano sempre accompagnate da osservazioni di stampo empirico-fenomenologico.²⁶ A tal proposito va considerata una gerarchia di possibilità di indagine che la struttura stessa del complesso lascia trasparire dal punto di vista della sua funzionalità. Tale gerarchia può essere definita, come dicevamo più su, nel senso del nucleo “affettivo” del *complesso*, attraverso due estremi: che ineriscono i due poli su descritti:

a) quello immediatamente legato alla realtà somatica, al livello corporeo, un livello “non pensabile”. Si potrebbe parlare, immaginando un *continuum* affettivo-emotivo, anche di “polo umorale”;

b) quello della rappresentazione, capace in generale di divenire “psichico”, legato a vari gradi, (nell'immaginario *continuum* suddetto), a un elemento plastico, modificabile, entro certi termini anche gestibile come quello che potremo definire come “polo sentimentale” (nel senso proposto da Jung).

In mezzo si può immaginare un territorio tutto da indagare che inerisce l'aspetto “emozionale”.

Seguendo tale linea immaginaria, secondo quell'operazione logi-

ca definita da Peirce *precissione* possiamo dire che: il sentimento non può darsi senza delle condizioni a priori che sono, innanzitutto, radicate nel corpo (per ciò che riguarda l'aspetto "umorale") e, in seconda battuta, legate allo sviluppo di un'emozionalità "pensabile"; l'emozione ci può essere senza sentimento ma non senza quelle condizioni a priori di stampo organico appena accennate; l'umore può esserci anche in assenza delle due ma esso è un qualcosa sul quale non si può "pensare" affatto che si esprime solo in quelli che possiamo definire *acting indifferenziati, privi di rappresentabilità*. Il nesso fra l'aspetto analizzabile che è dato, a vari gradi, dal sentimento e dall'emozione e l'aspetto non analizzabile dato dall'umore rimane per noi una questione aperta ma specularmente inquadrabile in una relazione di tipo circolare-ricorsivo.²⁷

Psicopatologicamente parlando, tanto maggiore sarà lo sganciamento emozionale complessuale, tanto più si produrranno *acting senza pensiero ma con rappresentazione*: qui l'Io si trova "spettatore e protagonista" di una messa in scena dello "psichico" (che può essere formulata solo attraverso una convenzione linguistica) della quale *si rende conto e, allo stesso tempo non si rende conto*, di essere parte. Andando sempre più verso il versante psicopatologico, possiamo dire che tanto più l'Io è totalmente identificato con un complesso tanto più l'emozione diviene *impensabile*, va cioè scemando la sua conoscibilità (un fatto, non un fenomeno). Il discorso cambia invece nel caso di complessi maggiormente connessi alla coscienza; qui le competenze acquisite dall'Io sono in grado di generare una tensione in un certo qual modo depotenziata e una "traduzione necessaria" dove è proprio la sottrazione di "qualcosa di primario" che produce nello stesso tempo (per un Io sufficientemente forte capace di identificare l'automatismo, il nucleo affettivo, la coerenza semantica, l'autonomia, il senso di estraneità che il complesso suscita) la possibilità di un movimento di carattere maturativo innescando quel processo di circolarità ricorsiva che Jung descrive a proposito del "movimento della psiche": *un lavoro per così dire "imposto" dall'emergere della psiche stessa*, che consente di creare rappresentazioni, plasticità, relazioni, collegamenti (anche se un tale percorso non può mai completamente, nel senso che la componente emozionale non si può mai ritenere analizzabile *in toto*: l'Io coscienza è sottoposto sempre

al *bios*, vale a dire al controllo corporeo che esercita in modo coercitivo la dimensione emotiva/umorale) per poi ritornare da dove è partito: la psiche appunto, nella sua paradossale inconoscibilità.

3. Conclusioni

Ora, per proseguire il nostro discorso ci faremo soccorrere da un passo di Bion che, come Jung, si è posto il problema del linguaggio da utilizzare in psicologia:

A mio avviso bisogna distinguere tra modello e astrazione e riservare l'impiego del termine "modello" per indicare una costruzione nella quale le immagini concrete vengono combinate fra loro; il legame tra le varie immagini dà spesso l'impressione di un racconto tra i cui elementi sussiste un rapporto causale. In altri termini il modello è costituito di elementi tratti dal passato di una persona, mentre l'astrazione è, per così dire, tutta impregnata di presupposti (*preconceptions*) relativi al suo futuro. L'astrazione somiglia al modello in quanto ha origine da una esperienza emotiva e si applica a una nuova esperienza emotiva; ne differisce invece in ragione della sua maggiore flessibilità e applicabilità ottenute grazie alla scomparsa di qualsiasi particolare immagine concreta: *gli elementi di un'astrazione non sono combinati come in un racconto, ma sono tenuti insieme da un metodo che vuole evidenziare i rapporti anziché gli oggetti in rapporto.*²⁸

Mancano teorie dopo Jung? Forse sì, in effetti si è spesso parlato di ripetizione "dottrinale" degli enunciati junghiani; attraverso questo scritto abbiamo tentato di specificare anche quest'affermazione chiedendoci: ripetizione di cosa? di modelli? di teorie? di immagini metaforiche?

La psicologia analitica ha risolto forse troppo spesso le aporie teoriche e cliniche attraverso la consuetudine di considerare essenziali l'approfondimento della clinica (nei termini del potenziamento di un ascolto analitico che consenta di centrarsi sull'individualità) e la sola "trasmissione di esperienza". Certo questa consuetudine ha risolto parecchie difficoltà ma ha probabilmente occultato una serie di debolezze legate alla critica degli strumenti a disposizione che, ri-

cordiamolo, nella concezione di Jung sono dati essenzialmente dalla stessa personalità dello psicoterapeuta.

Lo stesso Jung (sebbene in modo meno continuo, rispetto alla diffidenza rispetto alla generazione incontrollata di concetti), ci ha messo in guardia nei confronti della facile soluzione che porta a blandire l'uso dei modelli e delle astrazioni in psicologia:²⁹ l'assenza della teoria porta certamente verso l'esperienza, ma è anche vero che, in nome di un presunto empirismo, determinati concetti non specificati, possono essere usati secondo premesse tutt'altro che empiriche; qui, a nostro parere, vale la pena di chiedersi, prima di tutto, se anche Jung non ci abbia proposto teorie; forse vale la pena riconoscere come tali quelle che lo sono senza scambiarle per metafore o al meglio, per modelli. Da questo vertice Jung non ci appare essere solo uno dei massimi guardiani dell'accortezza epistemologica ma anche un generatore di concetti teorici che vanno riconosciuti come tali, non scambiati per qualcosa che non sono. La dialettica junghiana fra metodo ed esperienza ci appare essere insomma anche una dialettica fra tecnica e psiche e, se si vuole, fra segno e simbolo. Un linguaggio che tende a disporsi intorno a un simbolo è *necessariamente* metaforico; il linguaggio che si dispone intorno a un segno può essere metaforico e in questa possibilità c'è l'apertura di uno spazio non indifferente. I rischi dell'esclusione di un'operazione del genere sono molteplici e Jung li conosceva molto bene:

1° Il primo pericolo diviene quello di essere così vicini all'oggetto (immagine) da non potersene distaccare. L'impiego di termini concreti oscura il fatto che proprio i termini concreti sono variabili il cui significato dipende dalle relazioni fra i termini stessi e dalla relazione con il contesto in cui sono posti (l'attenzione può essere diretta così alle relazioni non più solo agli elementi in gioco). La conseguenza di un tale atteggiamento in ambito psicoterapeutico è la generazione di ipostatizzazioni teoriche che chiudono al pensare metaforico invece di generare aperture: le metafore utilizzate finiscono per essere quelle gestibili dal linguaggio, già dato, del terapeuta. Qui si può ricordare quanto Jung abbia insistito sulla qualità paradossale delle immagini, andando a considerarle come potenzialmente pericolose ma allo stesso tempo salvifiche (rimanendo nell'ipotesi del complesso,

potremmo anche sostenere che il grado di automatismo e quello di disadattamento di un determinato insieme di comportamenti siano direttamente proporzionali);

2° Un altro punto importante, che si inserisce in una visione della soggettività come massimo punto di forza ma anche di debolezza dell'impresa conoscitiva, tiene conto del fatto che solo gli elementi dell'astrazione sono tenuti insieme da una relazione evidenziabile e flessibile non da una certezza non evidenziabile: l'astrazione consente di indagare sul metodo, di metterlo in crisi. È la stessa opera di Jung che ci ricorda costantemente come nessun metodo possa essere teorizzato senza essere praticato. Una considerazione unilaterale delle immagini rischia di far perdere di vista l'essenza del particolare metodo di tenere insieme quelle specifiche immagini (il metodo attraverso il quale le immagini vengono collegate è un metodo che non può prescindere da una causalità che viene dall'Io, dalla soggettività appunto; questa non può essere altro che un'impresa narrativa, che relaziona le immagini in senso causale).

3° Ancora un rischio, di natura più generale: lo psicoterapeuta può finire per abbandonarsi agli eventi senza sapere cosa sta facendo e con cosa ha a che fare, perdendo così di vista ogni obiettivo; insomma si può finire per adottare una posizione ingenuamente "non consapevole"³⁰ dove il rifiuto della tecnica diviene un dato *a priori*, non criticato, del processo terapeutico. In senso più generale ciò può portare alla proliferazione di modelli terapeutici che finiscono per diventare, non sempre consapevolmente, "teorie" nascostamente presenti dietro un presunto empirismo, "agite" attraverso metafore, cristallizzate, espressioni di una data soggettività (privata della spinta, non degli strumenti per intessere un dialogo con la teoria già presente). Saremo ossessivi andando a notare che l'attenzione per la formalizzazione e la standardizzazione comportano, al contrario, necessariamente l'obbligo di rispondere a eventuali posizioni contraddittorie. La mancanza di formalizzazione si produce di solito in progressive elucubrazioni alle quali sembra mancare proprio quel doloroso appesantimento che si rende manifesto solo in compagnia della costante presenza del *dubbio*.

Ora, lo schema proposto più su, in merito al discorso sul *complesso*, si può applicare anche al modo di ragionare che stiamo portando avanti (e qui qualcuno penserà che abbiamo il complesso dei *complessi*); per dirla con Jung: *qualcosa di meno può generare qualcosa di più*. Questo è un processo che prende necessariamente le mosse dall'*arcaismo*, dalla *partecipazione*, dalla paradossalità irriducibile: la differenziazione si evidenzia per sottrazione, per perdita, ed è la stessa sottrazione che da luogo sia a una amplificazione che a una nuova e necessaria integrazione all'unità originaria (che risulterà poi, ancora, paradossalmente, uguale e diversa), resta il fatto che noi vediamo lo psichico procedere da sé come *inizio* e tornare a sé come *fine*, ma aumentato delle proprie differenze.

E quando la complessità raggiunge la complessità dell'uomo empirico, la sua psicologia sfocia inevitabilmente nello stesso processo psichico. Non è più in grado di distinguersi da esso, ma diventa il processo medesimo. L'effetto è il seguente: il processo raggiunge la coscienza e così facendo la psicologia realizza l'impulso a procedere verso la coscienza. La psicologia è il "farsi coscienza" del processo psichico, ma in senso più profondo non è una spiegazione di tale processo, perché ogni spiegazione del fatto psichico non può essere altro che lo stesso processo vitale della psiche.³¹

Come dire, solo in seguito a specificazioni e differenziazioni può emergere una nuova configurazione paradossale che congiunge antinomicamente le due concezioni iniziali in una terza più complessa: la possibilità di considerare la psiche nel suo aspetto fenomenologico (ed empiricamente complessuale) quindi unilateralmente e compensatoriamente manifesto (cioè in modo parziale e relativo) non ha eliminato la paradossalità inizialmente supposta ma vi ha aggiunto ulteriori specificazioni e differenze (e questo non è un qualcosa da poco)!

Una citazione di Mario Trevi chiuderà il nostro discorso:

Quanto ora si è detto non esclude tuttavia che tra i due moduli (quello della "psicologia" e quello della "considerazione psicologica") si possa rintracciare, all'interno della stessa ricerca junghiana, una sorta di "circolarità", talché il modulo costruttivo della "psicologia", giungendo al limite di se stesso e perciò ponendosi in crisi, dia luogo al nascere del modulo costruttivo della

“considerazione psicologica” e viceversa, il modulo costruttivo della “considerazione psicologica”, ponendo in crisi, per la sua stessa natura, la propria fecondità, dia luogo, sia pure inavvertitamente, al modulo costruttivo della “psicologia”. La proiezione (in senso analogico-geometrico) di questa circolarità dà luogo a sua volta a un *chiasma*, una reciproca inversione di direzioni. La morfologia di questo chiasma, all’interno della ricerca junghiana, è ancora tutta da esplorare.³²

Note

- 1 C.G. Jung, *Psicologia della dementia praecox* (1907), tr. it. in *Opere*, vol. III, Boringhieri, Torino 1971, p. 110.
- 2 Sono ampiamente noti i passi di Jung in tal senso, per esempio: «Ciò che è individuale non significa nulla nella prospettiva di ciò che è generale, e ciò che è generale non significa nulla nella prospettiva di ciò che è individuale» C.G. Jung, *Principi di psicoterapia pratica* (1935), tr. it. in *Opere*, vol. XVI, Boringhieri, Torino 1981, p. 9. Cfr. in part. C.G. Jung, *Determinanti psicologiche del comportamento umano* (1937), tr. it. in *Opere*, vol. VIII, Boringhieri, Torino 1981, pp. 134 sg.
- 3 Il termine *complesso* era stato utilizzato anche prima di Jung (Bleuler, Kraepelin, Wundt) ma la dizione *autonomo a tonalità affettiva* e soprattutto l'uso che Jung ne fa, rappresentano un punto di originalità dello studioso zurighese.
- 4 C.G. Jung, *Ricerche sperimentali sulle associazioni di individui normali* (1904-05), tr. it. in *Opere*, vol. II, Boringhieri, Torino 1989.
- 5 «Insomma per dirla in breve, perché ci sia psicologia è necessario postulare che ci siano un soggetto e un oggetto che godano entrambi di una comune qualità psichica, ma tale qualità non può non formularsi che paradossalmente come un darsi contemporaneo e inscindibile della psiche come appunto, "soggetto e oggetto di ogni conoscenza". Una qualsiasi prospettiva che pretenda di fare a meno di questa paradossalità può indagare su ciò che vuole, *ma non è psicologica*, anche se talvolta ne adotta surrettiziamente la terminologia». A. Ruberto, *Note sulla paradossalità dello psichico negli scritti di C.G. Jung*, "Atque", 2, 1990, p. 128.
- 6 E qui è opportuno ricordare ancora una volta come Jung tracci una fondamentale distinzione fra *affetto* e *sentimento*, cfr. C.G. Jung, *Tipi Psicologici* (1921), tr. it. in *Opere*, vol. VI, Boringhieri, Torino 1992.
- 7 Descrivibile anch'esso solo in termini antinomici: «Si potrebbe definire appropriatamente l'immagine originaria come *intuizione che l'istinto ha di se stesso* o come *autoraffigurazione dell'istinto*, ad analogia della coscienza la quale a sua volta non è altro che un'intuizione interiore dell'oggettivo processo vitale» C.G. Jung, *Istinto e Inconscio* (1919), tr. it. in *Opere*, vol. VIII, Boringhieri, Torino 1981, p. 154. E ancora: «L'indagine sulla costituzione fornisce allo psicologo un criterio estremamente valido in quanto egli può, nell'analisi di nessi psichici, *eliminare oppure mettere in conto il fattore organico*. Questo è uno dei punti più importanti in cui la psicologia pura urta contro la X della disposizione organica. Ma non è l'unico punto. C'è un altro fattore ancora che in un primo tempo non entra in considerazione per l'indagine costituzionale: è il fatto che il processo psichico non comincia con la coscienza individuale come un qualcosa di assolutamente nuovo, anzi è piuttosto

- sto una ripetizione di funzioni avviate da tempi immemorabili ed ereditate nella struttura cerebrale. Esistono processi psichici prima, accanto e dopo la coscienza. La coscienza è un intervallo in un processo psichico continuo, probabilmente un vertice che richiede un particolare sforzo fisiologico e che perciò torna a scomparire per periodi giornalieri» C.G. Jung, *Il significato della costituzione e dell'eredità in psicologia* (1929), tr. it. in *Opere*, vol. VIII, Boringhieri, Torino 1981, p. 128 (corsivo nostro).
- 8 Per ulteriori approfondimenti, cfr. M.I. Marozza, *L'altro ritrovato*, in M. La Forgia, M.I. Marozza, *L'altro e la sua mente*, Fioriti, Roma 2000.
- 9 Questi passi ci sono sembrati particolarmente significativi proprio perchè "discorsivi", per la loro caratteristica di seminario; scorrendo le *Opere* di Jung si potranno rintracciare riferimenti costanti, più o meno formalizzati di tali pensieri. Cfr. C. G. Jung, *Fondamenti della psicologia analitica* (1935), tr. it. in *Opere*, vol. XV, Boringhieri, Torino 1991, pp. 71 sg.
- 10 Ivi, p. 96.
- 11 Ivi, p. 78.
- 12 Che Jung definisce appunto "Teoria generale dei complessi".
- 13 Classico *concetto limite* fra lo psichico e il somatico per il Freud della seconda topica.
- 14 M. Trevi, *Per uno junguismo critico*, Bompiani, Milano 1985.
- 15 *Ibidem*.
- 16 Sono frequenti le "avvertenze" di Jung sulle problematiche generate da un'eccessiva fiducia nel *Logos*. Qui Jung ha scritto pagine insuperate, mettendo in evidenza come la differenziazione, l'inequivocabilità presunta delle espressioni possa divenire di ostacolo al processo stesso: più si è sviluppata una data differenziazione, maggiori saranno le difficoltà per quell'Io di rivedere le "condizioni *a priori*" dello sviluppo stesso, secondo quel movimento circolare che caratterizza il processo individuativo. L'astrazione, il "nominare", in questa visione, diviene un'arrogante operazione della coscienza che si illude di essersi impadronita dell'essenza della *cosa* nominata.
- 17 Com'è noto, la possibilità di "personificazione" dei concetti, consapevolmente messa in atto nelle operazioni linguistiche, è uno dei presupposti del concetto centrale dell'autore: il "fare anima". Cfr. J. Hillmann, *Re-visione della psicologia* (1975), tr. it. Adelphi, Milano 1983.
- 18 C.G. Jung, *Fondamenti della psicologia analitica*, cit., pp. 84-85.
- 19 C. G. Jung, *Paralessia isterica* (1904), tr. it. in *Opere*, vol. II, Boringhieri, Torino, 1992.
- 20 È solo precisate queste differenze che possiamo ricordare come il processo di autonomizzazione del complesso andrà ad assumere, nella visione dello Jung maturo, una duplice valenza, come una sorta di punto in un cerchio essa può avere due possibili esiti: il primo per così dire "positivo" (dal punto di vista dell'Io), differenziante, legato alla possibilità di sviluppo e di dispiegamento della personalità; il secondo "negativo": disgregativo, regressivo, involutivo.

Che questo processo (che di per sé è da intendersi come un fatto “naturale”), assunta una direzione o l'altra dipenderà, nella proposta junghiana, dalla sussistenza di un complesso dell'Io sufficientemente forte e capace di tollerare, accettare, elaborare e integrare ciò che attorno a sé, nella psiche di cui è parte, accade “automaticamente” (qui l'aspetto culturale). La psicologia di Jung si differenzia infatti, ancora oggi in modo netto, nei confronti di ogni altra psicologia, per il fatto di non parteggiare necessariamente e dogmaticamente per l'Io (soprattutto laddove con “Io” si intenda un'istanza puramente adattativa); per il fatto di non escludere o “patologizzare” il fenomeno psichico perché oscuro o non comprensibile ma di privilegiarne la sua integrazione, anche se sofferta; per avere come finalità l'armonia piuttosto che la specializzazione o la “generica partecipazione” e, ancora, il rischio della mediazione trasformativa piuttosto che il compromesso occasionale gerarchicamente risolto. Questa possibilità non dipende però unicamente da una scelta da parte della coscienza ma è talvolta fortemente determinata a livello inconscio; è infatti a quest'ultimo livello che le percezioni vengono organizzate – in modo inconscio per l'Io – e organizzata un'azione di risposta a suo modo coerente attraverso un'autonoma combinazione di ricordi e fatti presenti; una reazione così prepotente da non lasciare spazio per la possibilità di sottrarvisi: là dove la forza dei complessi impone una risposta creativa non vi sono possibili mediazioni: o si produce qualcosa di adeguato o ci si ammala. Spesso, secondo noi, si arriva a un compromesso: un pò si riesce a fare qualcosa di buono e un pò ci si ammala.

²¹ Per esempio, A. Damasio, *Emozione e coscienza*, Adelphi, Milano 2000. Siamo in grado cioè di proporre delle specificazioni (supportate da rilievi neurologici di rilevanza non indifferente) che ineriscono l'agire del modello del complesso come: *l'organizzazione sistematica, la coerenza affettiva, l'automaticità d'azione*. Tali caratteristiche generano infatti una situazione nella quale l'Io sperimenta il complesso *concettualmente e sentimentalmente* come *autonomo* (sia la *nozione* di autonomia del complesso che il *sentimento* sperimentato sono da intendersi, ovviamente, come *relativi al punto di vista dell'Io*). L'azione automatica del complesso si impone in modo così rigido da risultare incapace di modularsi rispetto alle circostanze a esso esterne e alle loro variazioni, fissata nelle proprie determinazioni affettive e cognitive, tanto ostinatamente legata alla concretezza del proprio agire da non riuscire a fare astrazione del proprio comportamento e, infine, animata da una sorta di coazione all'immediatezza, incapace di posticipare la propria reazione alle sollecitazioni esterne.

²² E qui, ancora una volta, si può precisare ma solo uscendo dall'immagine metaforica: da un lato il “ricordo” come una rappresentazione concernente fatti vissuti, dall'altro il “ricordare” come capacità di rievocare intenzionalmente o meno tali fatti e ricostruire nessi significativi tra lo stato presente e quelli passati.

- ²³ A. Ruberto, *TGC. Il complesso come la più piccola unità bio-psico-sociale concepibile*, in L. Aversa (a cura di), *Psicologia analitica. La teoria della clinica*, Bollati Boringhieri, Torino 1999, pp. 72 sg.
- ²⁴ Cfr. W.R. Bion, *Pensieri* (1992), Armando, Roma 1996, pp. 45 sg.
- ²⁵ Questa opzione segue una tesi maggiormente impostata in senso fenomenologico dove tutto ciò che appare (e non è detto che tutto debba apparire) può essere considerato come “la forma” (unica) che una data essenza assume di volta in volta.
- ²⁶ Per la verità Jung insiste sul termine “empirico” ma non esistono studi che hanno preso in considerazione l’uso del termine in senso proprio o generico.
- ²⁷ Sul modello del “ciclo referenziale” della Bucci. Cfr. W. Bucci, *Psicoanalisi e scienza cognitiva* (1997), Fioriti, Roma 2000.
- ²⁸ W. Bion, *Apprendere dall’esperienza*, tr. it. Armando, Roma 1971, p. 118.
- ²⁹ Sappiamo bene come, nel pensiero di Jung, la generazione di differenze (tramite l’astrazione e la differenziazione messe in antitesi rispetto al *concretismo*) sia un aspetto essenziale dello sviluppo psicologico: solo attraverso la scoperta di differenze è possibile accedere alla direzionalità, al significato, alla storia, ecc., in vista di quel movimento individuativo che caratterizza, nella sua visione, l’essere umano. Cfr. le voci: “*Astrazione*”, “*Differenziazione*” e “*Concretismo*” in C. G. Jung, *Tipi Psicologici* (1921), tr. it. in *Opere*, vol. VI, Boringhieri, Torino 1981.
- ³⁰ Basta pensare a quante letture della posizione dell’analista *senza memoria e senza desiderio* di Bion siano seguite a tale semplificazione.
- ³¹ C.G. Jung, *Riflessioni teoriche sull’essenza della psiche* (1946/1954), tr. it. in *Opere*, vol. VIII, Boringhieri, Torino 1981.
- ³² M. Trevi, *Per uno jungbismo critico*, Bompiani, Milano 1985, pp. 94 sg.