

---

## DA JASPERS A JUNG. IL RIPENSAMENTO DELL'ESPERIENZA COME BASE DELLA TEORIA CLINICA

*Maria Ilena Marozza*

---

La storia del pensiero psicologico ci ha consegnato una divaricazione radicale, di metodo e d'oggetto, tra le due più profonde, intense e innovative teorie che hanno dominato la ricerca psicologica del XX secolo. Fenomenologia e psicoanalisi hanno sviluppato autonome visioni del comprendere psicologico appoggiate a prospettive epistemologiche e a concezioni antropologiche senz'altro incompatibili.

Semplificando, forse eccessivamente, potremmo dire che lo scoglio che separa il procedimento fenomenologico da quello analitico è l'atteggiamento verso la comprensione dell'esperienza psichica, in particolare ove essa si configuri come *incomprensibile*: laddove la fenomenologia, nella sua ricerca dell'essenziale, s'arresta, arrivando a evidenziare il *principio aprioristico* che fonda il fenomeno, la psicoanalisi pretende di spiegare ancora, cercando di superare la frattura dell'*alterità* attraverso l'introduzione del sistema metapsicologico. Il presupposto di questa differenza è che mentre dal primo punto di vista è indispensabile cercare il fondamento nell'*aderenza all'esperienza*, dal secondo è *l'esperienza a divenire derivabile* attraverso l'introduzione di un fondamento trovato, o ipotizzato, al di fuori di essa. È questo in fondo il senso della rivoluzione copernicana di Freud, che non si fida più di ciò che appare,

rovesciando di centottanta gradi la propria ottica comprensiva e introducendo in psicologia l'*ermeneutica del sospetto*.

Tuttavia, dando pure per scontate le inconciliabilità teoriche, è possibile rinvenire nella prassi clinica dei momenti in cui si avverte la necessità di ritornare a monte delle distinzioni metodologiche, soffermandosi su quelle implicazioni esperienziali antecedenti all'organizzazione di ogni pensiero clinico. Sono i momenti *densi* in cui l'esperire psichico si configura effettivamente come un antecedente di ogni elaborazione teorica, una testimonianza dell'asimmetria tra l'*ampiezza della complessità esperienziale* e la riduzione teorica.

Credo che tornare a porre attenzione a queste implicazioni sia un esito necessario nel panorama odierno delle discipline che s'interrogano sull'efficacia della psicoterapia, specialmente dopo la stagione corrosiva inaugurata dalla riflessione ermeneutica, che ha lasciato grandi dubbi e crisi fiduciarie nella capacità del pensiero analitico di aver accesso a una verità, grande o piccola che sia, da cui far dipendere la specificità dell'interpretazione.

Sostanzialmente penso che la "revisione radicale del concetto di esperienza" proposta da Blankenburg<sup>1</sup> sia oggi una necessità per tentare di andar oltre il *cul-de-sac* dell'interpretazione analitica, che rischia di sclerotizzarsi in una scolastica se disancorata dal suo più autentico e vitalizzante fondamento esperienziale.

È in questa ottica che tenterò di riprendere un punto in cui la divaricazione tra pensiero fenomenologico e pensiero psicomodinamico si è dimostrata in modo piuttosto singolare. Si tratta della critica avanzata da Jaspers nella sua *Psicopatologia generale* alla concezione junghiana del simbolo.

Anche se il pensiero junghiano ha sempre fornito

molti più agganci di quello freudiano a una contaminazione tra la prospettiva più propriamente psicodinamica e la comprensione fenomenologica – e le frequenti aperture tra gli studiosi delle due prospettive lo testimoniano – resta comunque alla base della metodologia dello psicologo zurighese un'interpretazione dell'*oggettività* che risulta inaccettabile nella visione jaspersiana.

L'intento di questo scritto è di riesaminare tale conflittualità alla luce della decantazione di molti concetti psicodinamici resa oggi possibile da una maggiore maturità conseguita proprio attraverso il passaggio ermeneutico.

1. *Che cosa  
Jaspers non  
perdona a  
Jung*

Vivere originariamente in simboli, significa vivere nella realtà, che io non conosco e che pure ho presente nel simbolo. Perciò il simbolo è infinito, suscettibile di infinite interpretazioni, inenunciabile, eppure mai la realtà stessa come oggetto che io possa conoscere e possedere.  
K. Jaspers<sup>2</sup>

Nella seconda parte della sua *Psicopatologia*, dedicata alle relazioni comprensibili nella vita psichica, Jaspers affronta il problema del simbolo relativamente alla questione del rapporto del singolo individuo con il *sapere fondamentale*. Il tema del simbolo, presentato in poche pagine di estrema densità, si configura come altamente specifico della concezione filosofica che Jaspers va sviluppando: l'uomo *in situazione* entra in rapporto con gli aspetti irriducibili della realtà attraverso la cifra simbolica che, nella sua pregnanza, consente al singolo individuo la conoscenza di ciò che del reale diviene attraverso essa visibile. Per esser tale il simbolo deve affondare nella vera realtà, mantenendo peraltro la propria natura di visione, o immagine, che non consente alcun suo disvelamento in termini intellettuali e meno che mai in termini contenutistici. Il simbolo dunque, per Jaspers, vive nella singola esistenza, vive del movimen-

to interpretativo che esso stesso attiva coinvolgendo l'intera soggettività nella ricerca di un significato potenzialmente infinito. "Per la piena comprensione dei simboli è necessaria la presenza della propria vita nel simbolo"<sup>3</sup>.

È su questo punto si fonda una prima critica, parzialmente implicita, di Jaspers a Jung, ove rileva come la comprensione psicologica dei simboli si muova in un'"ambiguità pericolosa"<sup>4</sup>. Nella tendenza, tipica dell'argomentazione junghiana, a studiare i simboli nei sogni, nei miti o nelle tradizioni religiose egli scorge il rischio di un approccio comparativo tendente a evidenziare l'invarianza dei simboli, valutandoli solo dall'esterno, senza prendere in considerazione che essi non sono espressione diretta dell'oggettività, ma che la loro vera realtà è unicamente radicata nell'esistenza individuale. In questo modo il simbolo rischia di essere utilizzato in modo suggestivo, per curare attraverso il suo potere estetico che induce un convincimento superstizioso (come non pensare alle pagine junghiane pervase dall'apodittica numinosità archetipica?), piuttosto che attraverso la ricerca di un suo valore esistenziale personale.

Apertamente Jaspers critica le pesanti descrizioni, ricche di amplificazioni e prive di intuizione, in cui Jung tenta collegamenti tra i contenuti onirici e le tradizioni storico-religiose<sup>5</sup>, cercando probabilmente di radicare l'efficacia simbolica in una dimensione totalmente oggettiva e capace di influire sul singolo dall'esterno.

E nella stessa linea, alcune pagine più avanti<sup>6</sup>, Jaspers insiste a distinguere l'interpretazione da parte degli psicoterapeuti di simboli emergenti nei sogni, nelle fantasie o nella psicosi dal più autentico significato esistenziale dei simboli nel più lucido stato di veglia: anche qui l'elemento fondamentale che egli vuol porre in rilievo è l'inammissibilità di un au-

tentico valore simbolico al di fuori della concreta esistenza, unico ambito in cui può essere riconosciuta la reale operatività simbolica.

Peraltro Jaspers è disposto a riconoscere a Jung molti punti d'affinità con la propria visione. In particolare egli cita l'autore zurighese per rafforzare la propria ipotesi per cui, quando si assumono elementi emergenti dalla vita inconscia come simboli, la loro interpretazione tende a divenire infinita, non potendosi mai esaurire le ramificazioni del loro significato<sup>7</sup>.

In secondo luogo, Jaspers cita Jung a testimoniare la capacità dei simboli di influenzare la vita cosciente dando origine al movimento interpretativo. In questo senso egli mette in evidenza come la concezione junghiana degli archetipi possa racchiudere più significati, rappresentando propriamente la struttura *a priori* operante nella produzione di idee, immagini o intuizioni. Dall'archetipo può *anche* scaturire un vero simbolo, quando da esso si generi l'attivazione della coscienza verso la ricerca di un senso.

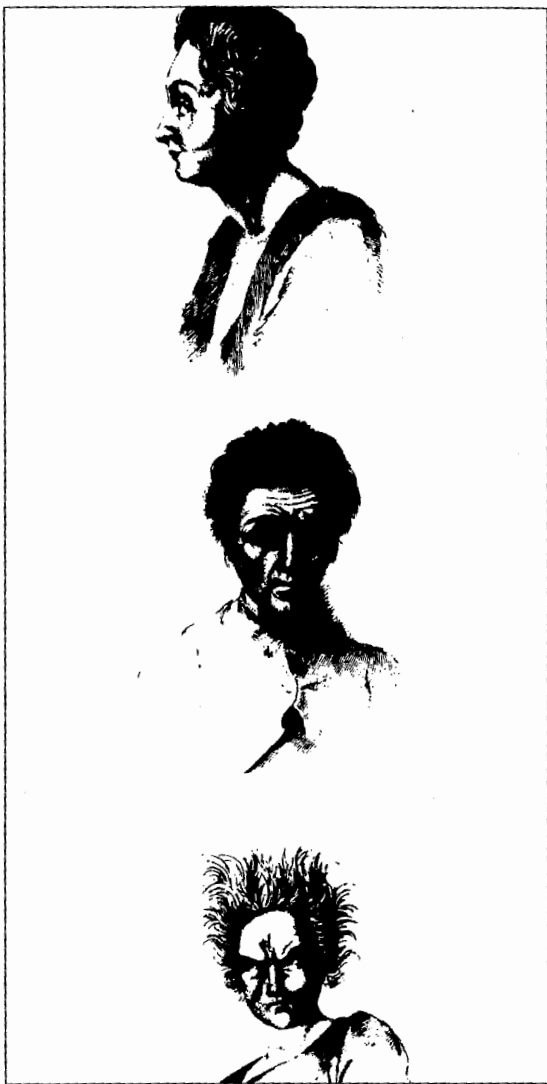
Un terzo punto in cui il confronto con Jung porta un sostegno al pensiero jaspersiano si dirama dalla legge, che Jaspers chiama *fondamentale*, per cui "nel simbolo ho di fronte qualche cosa nella quale sono io stesso"<sup>8</sup>. A questo proposito si pone la delicata questione del rapporto tra *parte* e *totalità*: nel simbolo la coscienza interpretativa trova l'occasione di confrontarsi con ciò che, pur rappresentando una parte di sé, non è direttamente coglibile come tale, apparendo prospetticamente come l'alterità. Su questa dinamica si fonda il paradosso del *diventare se stessi*, che lascia aperto un interrogativo, su cui peraltro si è consumata, nella prassi clinica, la distanza tra l'atteggiamento fenomenologico e quello psicoanalitico: si tratta di assumere, nel rapporto con il simbolo, un atteggiamento di *chiarificazione*, consi-

derandolo come fatto in sé veritativo, o si tratta di considerarlo come *apparenza* che va analizzata, scomposta, demistificata? A questo proposito, Jaspers cita la concezione junghiana che vede nella *scissione* un elemento costante dell'organizzazione psichica, che scopre la propria interezza nel recupero di parti di sé percepite nella relazione con gli altri. In particolare, la relazione tra *Persona* e *Ombra* si presta molto bene a rappresentare questa dinamica.

Ma il problema, da Jaspers qui soltanto posto come punto di un' "ambiguità sconcertante"<sup>9</sup> nelle discussioni psicologiche, affonda di fatto in una radicale eterogeneità interpretativa tra la concezione fenomenologica, in cui il simbolo diviene *apertura prospettica verso la totalità*, e la concezione propriamente psicoanalitica, governata dalla logica del sospetto che smonta come risultato di un'operazione difensiva l'*apparenza* del simbolo-sintomo.

Non è difficile riconoscere come l'approfondimento di questo contrasto conduca direttamente nel cuore dell'incompatibilità tra le due prospettive: sono in gioco il modo di considerare la natura del fenomeno psichico, il ruolo dell'interpretazione, la struttura e la funzione dell'inconscio. È noto peraltro che Jung si mise in una posizione intermedia in questa disputa, con la sua proposta di un'*interpretazione bicefala*, per un verso demistificante, per altro verso amplificativa. Ed è forse proprio questo il motivo per cui Jaspers, giudicandolo ambiguo, lo assume curiosamente in queste pagine sia come proprio interlocutore, sia come bersaglio della sua critica all'oggettivismo interpretativo.

E infatti è proprio su questo punto che alla fine si incentra l'attacco jaspersiano, concentrandosi sulla tematica più dura del sistema junghiano, la concezione dell'inconscio collettivo. L'argomentazione parte dal porre in contrapposizione una visione storica



sull'origine del simbolo, attenta particolarmente alle *differenze* e alle singole forme di manifestazione, da una visione che tende invece a fondare l'efficacia simbolica nell'attivazione di una componente universale, valorizzando pertanto un'analisi comparativa fondata sulla ricerca di *analogie* che si presume sottendano delle invarianti forme universali. Evidentemente Jaspers, avvicinandosi a Schelling, appoggia la prima concezione, mentre attribuisce il secondo modo di vedere alla teoria junghiana dell'inconscio collettivo.

Gli argomenti portati contro questa concezione sono di diverso ordine. In primo luogo Jaspers critica proprio ciò che ha condotto Jung a formulare questa ipotesi, cioè le analogie riscontrate tra contenuti onirici, contenuti della psicosi e tradizioni mitologiche: tali analogie sono assolutamente esteriori e generiche, del tutto insufficienti a dimostrare la necessità di porre a loro fondamento degli universali e, peggio ancora, inessenziali per cogliere il contenuto di verità del simbolo.

In secondo luogo, l'inconscio collettivo si pone comunque come un sapere oggettivo di incerta natura. Questa critica, sviluppata più compiutamente in un'altra sezione della *Psicopatologia*<sup>10</sup>, viene articolata attraverso la difficoltà di stabilire se l'inconscio collettivo vada considerato un fenomeno storico o biologico. Con coerenza, Jaspers rileva che la sua apparente natura storica, testimoniata dalla storicità dei suoi contenuti, è difficilmente compatibile con la pretesa che esso sia trasmesso biologicamente, vista l'impossibilità di trasmettere ereditariamente i caratteri acquisiti. Nello stesso tempo, se volessimo considerarlo come un fondamento biologico di possibilità umane che si sviluppano poi storicamente (come lo Jung più riflessivo tenderebbe a dire) dovremmo ritrovare la componente universale prescindendo dai



suoi contenuti storici e riferendoci soltanto ai suoi aspetti formali, perdendo così il valore più specificamente umano del simbolo. La conclusione di Jaspers ribadisce la propria scelta metodologica, la differenza tra *spiegazione naturalistica* e *comprensione ermeneutica*, affermando che sono due cose distinte "continuare ad operare mediante l'eredità e continuare ad operare attraverso la storia"<sup>11</sup>. L'ereditarietà ha a che vedere con la trasmissione inconscia e causalmente necessaria. La storicità impone invece il riferimento alla *tradizione* che pretende, nel suo divenire operativa, di volta in volta la sua appropriazione e la sua attualizzazione da parte di una singola coscienza.

Il terzo punto critico si apre invece verso le conseguenze pratiche di una visione oggettiva e salvifica dell'inconscio collettivo, che indurrebbe a partecipare alla *sostanza della verità* per adeguamento, producendo una sorta di adesione incondizionata a una verità che preesiste all'individuo, riducendo la sua libertà e annichilendo il valore dell'individuale ricerca di senso. Gli strali di Jaspers sono qui rivolti contro ogni genere di sapere oggettivo che tenda a svilire l'impegno di ogni singola esistenza storica nella ricerca della verità.

2.  
Riflettendo  
sul-  
l'ambiguità  
di Jung

Ciò che nella teoria è irrimediabilmente inconciliabile coesiste senza contraddirsi nella paradossale anima umana.  
C. G. Jung<sup>12</sup>

Inutile a dirsi che uno Jung depurato dai punti d'ambiguità riscontrati da Jaspers potrebbe tranquillamente essere accolto nella famiglia fenomenologica. Come anni fa scriveva Galimberti: "Jung compromise il vero fenomenologo che era in lui perché, pur staccandosi dalla *particolare* impostazione naturalistica che Freud aveva dato alla psicologia,

non ha tuttavia rinunciato ad essere uno scienziato naturalista<sup>13</sup>. Verissimo, ma, prendendo gli Autori per quello che sono, è forse possibile cercare di vedere se questa posizione anomala di Jung, che indubbiamente, come ogni psicoanalista, ha tentato di rimanere aderente a una *concezione naturalistica* dell'uomo<sup>14</sup>, non comprenda degli elementi di originalità che ci possono aiutare oggi ad avanzare verso nuovi punti di integrazione tra psicoanalisi e fenomenologia.

In questo senso, credo che la critica di Jaspers individui senz'altro alcuni punti di possibile cedimento in senso ideologico di una prassi interpretativa fondata su una presunta comprensione veritativa di tipo contenutistico<sup>15</sup>, ma che, nel far questo, trascuri gli aspetti più originali di questa singolare posizione junghiana.

Di fatto, nonostante la decisa apertura alla comprensione fenomenologica attraverso la definizione della psiche come *attività di continuo trascendimento* di ogni proprio contenuto e definizione, Jung rimane aderente al pensiero psicoanalitico per lo meno su alcuni punti fondamentali: nel riconoscere cioè una radicale alterità, irriducibilità ed esistenza specifica della dimensione inconscia nei confronti della coscienza; nell'affermazione del determinismo inconscio e del suo *potere vincolante* nei confronti delle interpretazioni coscienziali; nel suo porre comunque sempre un'antiorità ontogenetica ed esperienziale della manifestazione inconscia rispetto alla pura *possibilità* di una integrazione coscienziale.

In questo senso, la concezione dell'inconscio collettivo, anche depurata da ogni aspetto contenutistico, vuole essere effettivamente qualcosa di più e di profondamente diverso rispetto all'*a priori* esistenziale, poiché non si configura soltanto come una categoria influenzante la coscienza, ma come *l'alterità*

*irriducibile, impersonale e autonoma*, che oggettivamente muove, motiva e vincola la soggettività. Se per Jung l'interpretazione ha un carattere infinito, l'impronta da cui questa s'origina ha invece il carattere della *necessità* che s'impone dall'inconscio testimoniando l'appartenenza dell'uomo alla realtà naturale.

Non che sia facile stabilire cosa sia il naturalismo, né quale sia la sua precisa accezione in campo junghiano. Sicuramente per Jung questo termine non aveva un'accezione negativa, tutt'altro. Senz'altro egli criticava il riduzionismo e il meccanicismo, mentre il naturalismo era per lui collegato a una visione dell'uomo come parte del mondo naturale, *da esso emergente* tramite la sua capacità di comprenderlo, *ma da esso dipendente* in quanto assoggettato al suo influsso. L'esistenza umana si articola così tra la registrazione passiva degli "imparziali fatti di natura" che segnano la psiche, e l'attivazione psichica che da questi deriva, con l'obbligo a pensare e a ricercare per essi un significato. Di conseguenza la *trascendenza psichica* si configura come l'essere della psiche *necessariamente più complessa* di qualunque sua manifestazione, poiché in grado di sporgere su di essa comprendendola, manipolandola e sviluppando teorie psicologiche.

In realtà l'intera visione psicodinamica junghiana, più che sull'antinomia conscio-inconscio, è fondata sull'affermazione della complessità ed eterogeneità compositiva della struttura psichica, organizzata da parti a funzionamento autonomo e asimmetrico, che non si integrano mai in sintesi unificanti.

E il naturalismo è, in questo senso, profondamente giustificato dall'assumere l'uomo come realtà *funzionalmente composita*, ma dal rifiutare nel contempo ogni separazione tra psiche e corpo, tra dimensione naturale e culturale, affermando una posizione radicalmente monistica, con il convincimento

che sia *in fondo* necessario ammettere una, seppure *incomprensibile*, radicale *uguaglianza* tra la psiche e la materia<sup>16</sup>.

Così l'attribuzione a ogni minima parte psichica di un'autonoma capacità funzionale è in grado di superare sia il dualismo psicofisico, sia il semplice bipolarismo tra coscienza e inconscio, deducendo la dinamica psichica dalla complessità strutturale dell'organizzazione psicosomatica. L'introduzione infatti della *teoria del complesso a tonalità affettiva* come la più piccola *unità psicosomatica* pensabile<sup>17</sup>, potenzialmente capace di coscienza, consente di pensare al funzionamento psichico non più tramite le grandi antitesi di psiche e corpo, o di coscienza e inconscio: la costitutiva pluralità psichica prende piuttosto forma attraverso l'ammissione della contemporanea presenza, nell'esperienza umana, di modalità percettive e rappresentative, affettive e sensoriali multiple e differenziate a seconda dell'attività e della molteplicità dei nuclei complessuali attivati.

Potremmo dire che rispetto al problema mente-corpo la posizione junghiana è molto vicina all'attuale *monismo anomalo* di Donald Davidson<sup>18</sup> che, mentre afferma che *gli eventi mentali sono eventi fisici*, comprende come bisogno puramente *metodologico* l'articolazione della loro descrizione in un dualismo linguistico, che prevede vocabolari diversi per parlare in discipline diverse di fenomeni sostanzialmente unitari<sup>19</sup>.

Jung pensa inoltre che ci possano essere dei momenti di collisione anche violenta e confusiva delle diverse modalità di rappresentazione psichica, e che questi momenti possano sfociare proprio nell'esperienza simbolica. La concezione del simbolo come trasformatore d'energia, rifiutata dai fenomenologi come residuo di un pensiero meccanicistico<sup>20</sup>, è invece fortemente congrua col monismo junghiano,

che non vuole mai separare la psiche dalla sua realtà corporea, né espungere dalla realtà psichica l'incomprensibile fondo duro e influente dell'esperienza psichica. L'originalità del pensiero sul simbolo, infatti, sta proprio nel fare di esso il luogo di collisione di dimensioni inconciliabili che, generando un "violentissimo dissidio"<sup>21</sup> nella coscienza, mai componibile in sintesi, costituiscono quell'irriducibile tensionalità per cui l'uomo continua a pensare, a sognare, a immaginare.



3. *Quattro  
punti da cui  
ripartire*

L'inconscio collettivo non è affatto un sistema personale incapsulato, è oggettività ampia come il mondo, aperta al mondo.

Io vi sono l'oggetto di tutti i soggetti, nel più pieno rovesciamento della mia coscienza abituale, dove io sono sempre soggetto che 'ha' oggetti; là mi trovo talmente e direttamente collegato con il mondo intero che dimentico (anche troppo facilmente) chi io sia in realtà.

C. G. Jung<sup>22</sup>

Credo che resti comunque vero che, proprio in virtù della sua concezione della realtà umana come complessità irriducibile di livelli multipli, Jung, più di altri psicoanalisti, ci offra oggi la possibilità di ripensare alcuni fondamenti teorici che non hanno retto alla crisi della concezione metapsicologica, principale esito cui il pensiero psicoanalitico è giunto sia dal suo versante scienziato, sia dal versante più sensibile alla lettura ermeneutica. Dando per scontato che dopo questo ripensamento nessuno può più parlare di un'unica verità oggettiva, o di contenuti universali, o di rapporto chiaro e univoco tra concezioni teoriche, operatività clinica ed efficacia terapeutica, diviene evidente la necessità di ripensare quei fondamenti metapsicologici, tramite cui la psicoanalisi ha conferito oggettività alle proprie interpretazioni, in termini non più esteriori, ma decisamente *interni alla stessa esperienza psicologica*. Credo che da questo punto si apra di nuovo il confronto tra fenomenologia e psicoanalisi, ripartendo dall'analisi di quell'originalità dell'esperienza psichica antecedente anche alla distinzione metodologica tra ricerca delle essenze e interpretazione analitica. Per dirla con le parole di Blankenburg, si tratterebbe di tornare verso *l'evidenza naturale*, verso l'attenzione a quella *prima impressione* che radicalmente esprime il fondo esperienziale, che "non concerne ancora un atteggiamento categoriale già organizzato o definito, ma quella capacità più originaria di esperienza che dà primariamente alle categorie il loro significato"<sup>23</sup>.

Seguendo questa strada può essere probabilmente recuperata l'esigenza radicalmente *empirica* alla base della migliore tradizione psicoanalitica. E forse, riflettendo su alcuni aspetti che fanno sembrare Jung ambiguo sia a Jaspers che a Freud, è possibile vedere se alcuni suoi singolari punti di vista non ci avvicinino a quel *ripensamento dell'esperienza* di cui abbiamo bisogno. Esistono infatti nel pensiero junghiano una serie di formulazioni che possono essere intese proprio come richiamo al porre attenzione a quelle dimensioni pre-interpretative, ma decisamente influenti nell'organizzazione interpretativa dell'esperienza.

Vorrei a questo fine discutere quattro punti, selezionati, in modo sicuramente personale, direttamente dal testo junghiano, per tentare di delineare dei percorsi di ricerca integrativi delle osservazioni precedenti.

A. In primo luogo, in Jung, e in modo analogo in Jaspers, c'è una profonda consapevolezza del *particolare problema epistemologico* della psicologia, fondato sulla sostanziale identità tra soggetto e oggetto della conoscenza psicologica; con un'immagine incisiva, la pretesa all'oggettività è da Jung stigmatizzata come un acrobata che cerchi di saltare oltre la propria testa<sup>24</sup>. L'assunzione di questo problema conduce ambedue gli Autori al porre come necessità primaria l'esplorazione dei modi di un *conoscere psicologico decisamente fondato sulla riverberazione soggettiva della psiche altrui*. Mentre, dal versante fenomenologico, questa problematica conduce direttamente verso il grande tema della *comprensione empatica*, la riflessione junghiana segue invece un altro canale, sviluppando specialmente le tematiche legate alle capacità conoscitive connesse alla *trasmissione dell'affetto*, aspetto centrale su cui Jung basa l'intera

sostanza della relazione terapeutica. Questa è, credo, una linea di sviluppo veramente originale che può essere proseguita indagando la capacità dell'affetto di indurre pensieri, ricordi, fantasie o sensazioni come aspetti in cui si concretizzano gli eventi della relazione terapeutica<sup>25</sup>.

Anche se ormai molti, in psicoanalisi e anche nella nuova scienza cognitiva, considerano l'empatia un fondamentale strumento di lavoro e di conoscenza, essa non è affatto un concetto psicoanalitico. Introdotta dalla filosofia estetica, ha raggiunto il suo massimo valore filosofico nella trattazione di stampo fenomenologico che di essa fece nel 1917 Edith Stein, allieva di Husserl, come via d'accesso all'intersoggettività tramite l'*immedesimazione*<sup>26</sup>. In psicoanalisi troviamo una netta presa di distanza da posizioni fondate sull'immedesimazione già in uno storico articolo di Hartmann del 1927<sup>27</sup>, teso a superare la distinzione di Dilthey tra *comprendere* e *spiegare*. Il punto centrale di questo articolo è l'affermazione che l'*autoesperienza*, anche quando venga messa in atto dall'analista, non può essere assunta come strumento psicoanalitico, poiché può sempre risultare vera o falsa in funzione dell'*autoinganno difensivo*. Il metodo psicoanalitico è invece un *metodo obiettivo* che interpreta i dati osservativi tramite la *griglia metapsicologica* che li traspone *in un altro sistema di trascrizione*. Da qui nasce molta della diffidenza che gli ambienti analitici hanno manifestato verso l'empatia, anche dopo la sua introduzione da parte di Kohut. Essa sembra una modalità che si muove troppo *nell'ambito coscienziale*. Ancora di più: tipicamente l'empatia consente una conoscenza che direi *omeopatica*, cioè limitata al campo dell'affinità (cognitiva, affettiva, culturale, valutativa o che altro). Ciò che resta fuori della similarità non è invece comprensibile, cadendo nella vasta area del concetto, per certi versi un po'



ambiguo, di *difetto empatico*. Questo è un limite grosso per la comprensione clinica, che porterebbe all'impossibilità di confronto con le dimensioni più anodine dell'inconscio, o dell'alterità in genere, riconfrontandoci con la grande tematica dell'*incomprendibilità* jaspersiana. Come abbiamo già detto, è proprio questa la differenza che separa il metodo fenomenologico dal metodo psicoanalitico, che aspirerebbe a superare la frattura dell'alterità tramite l'ipotesi metapsicologica, aprendo *l'altra scena* della *trascrizione inconscia*, svelabile solo attraverso il lavoro interpretativo fondato sulle libere associazioni.

Jung appartiene decisamente a quei pensatori che sposano un'idea forte dell'inconscio, considerandolo come il *radicalmente altro*, dotato di un'autonomia funzionale, di un'antiorità ontologica, di una potenza energetica sicuramente molto superiore a quella coscienziale, e di una capacità espressiva autonoma. Se leggiamo le sue descrizioni dell'esperienza simbolica, vediamo chiaramente che essa è caratterizzata come momento di *rottura della continuità coscienziale*, in cui l'elemento inconscio si autimpone in modo *incomprensibile* per l'Io che tale esperienza subisce. Se vogliamo cercare, nella teoria junghiana, l'elemento che costituisce il tramite d'accesso all'inconscio, o il tramite della comunicazione intersoggettiva profonda, lo dobbiamo rintracciare nella sua concezione dell'*affetto*, in quanto ramo centrale del nucleo complessuale (come egli scrisse criticando il metodo freudiano, la via d'accesso all'inconscio non sono le libere associazioni, ma è il complesso). L'idea del *contagio affettivo*, che tipicamente caratterizza per Jung la trasmissione inconscia, rimanda a un modo comunicativo che *non passa né per l'Io né per la volontà*, ma che si esprime obbligando l'Io a pensare sull'onda di un determinato canale aperto dalla comunanza affettiva.

Credo che oggi sia difficile far a meno del concetto di empatia, ma che esso non possa essere totalmente risolutivo per la comprensione clinica, nel senso che dobbiamo ammettere sotto di esso un fondamento più profondo, radicalmente inconscio, forse legato a una primitività psicosomatica, antecedente o comunque sottostante all'Io, che ci dia ragione, ad esempio, dei fenomeni "comunicativi" che saltano completamente la consapevolezza egoica. In campo freudiano ci si interroga, ad esempio, sulla *sintonizzazione affettiva* come antecedente arappresentazionale dell'empatia, o si ipotizzano due forme di empatia, di cui la più profonda sarebbe legata al *fondo psichico*, particolarmente evidente nei sorprendenti fenomeni della comunicazione psicotica<sup>28</sup>. In questo contesto, la teoria junghiana dell'affettività può costituire l'anello mancante nel collegamento esperienziale tra l'automatismo primitivo della trasmissione affettiva e l'altamente strutturata comprensione empatica.

B. Il secondo punto che vorrei sottolineare riguarda il modo singolare in cui Jung intende la *dimensione empirica* in psicologia.

È ampiamente noto che Jung ribadisce continuamente di considerarsi un empirico e di situare i fatti di cui si occupa entro l'ambito di una rigorosa sperimentabilità. A queste affermazioni, peraltro, egli abbina l'idea di una fondamentale trascendenza della psiche rispetto a ogni sua manifestazione, a ogni discorso che su di essa venga fatto. Credo che assumere seriamente queste considerazioni junghiane sia un punto che qualifica altamente la particolare relazione che egli stabilisce tra formulazioni teoriche ed esperienza clinica. Infatti dal discorso junghiano emerge una sorta di identificazione *non simmetrica* del piano empirico con il piano psicologico. Da un

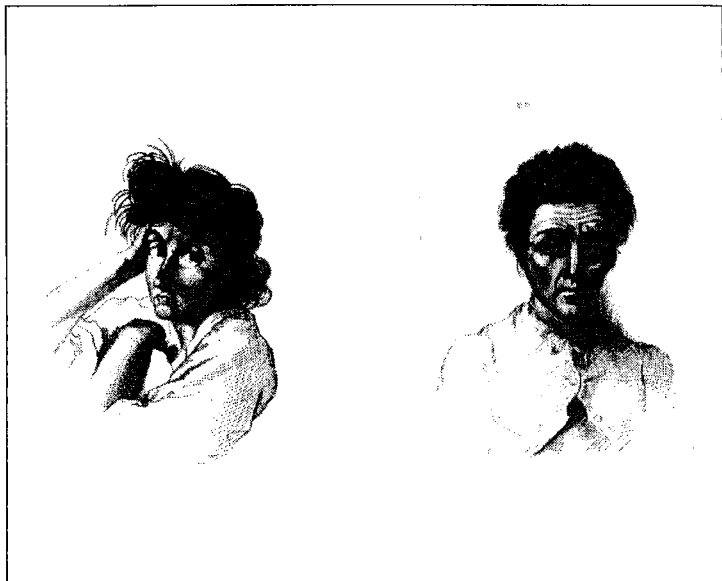
lato egli sostiene che *tutto ciò che sperimento è psichico*<sup>29</sup>, ma non è vero l'inverso: lo psichico, cioè, non è *tout court* identificabile con l'esperienza, a testimoniare sia l'impossibilità di *esaurire* il discorso psicologico attraverso l'approccio empirico, sia la necessità di fondare ogni specifico discorso psicologico *nel radicale empirico* da cui esso promana. Di conseguenza, ogni nostra affermazione psicologica viene a essere fondata su quanto della psiche si manifesta nell'esperienza. Ma proprio perché la psiche è trascendente rispetto a ogni sua parziale manifestazione, non può esaurirsi in essa. Con ciò, da un lato si dà un *fondamento empirico e realistico* al discorso psicologico, ma dall'altro *lo si sottrae decisamente a ogni pretesa di assolutezza*, circoscrivendo la possibilità di ogni valutazione all'ambito specifico della manifestazione fenomenica. In questo senso vi sarebbe sempre comunque un'antiorità e, vorrei dire, una sorta di *supremazia non evitabile dell'esperienza psichica* (che possiamo chiamare, con Jung, i *fatti*, o anche la *verità empirica*) sulla sua interpretazione, sempre a essa successiva e aperta al conflitto interpretativo.

C. A questo discorso è intrinsecamente legato il terzo punto che vorrei sottolineare, *il rifiuto cioè di Jung di intendere in senso soggettivistico il piano interpretativo*. Egli infatti, mentre è uno strenuo sostenitore della potenziale infinitezza dell'interpretazione, non crede alla libertà di scelta individuale tra varie interpretazioni possibili, o meglio non crede che le interpretazioni siano totalmente areferenziali rispetto all'evento reale che le muove. Sappiamo bene che per Jung *"reale è ciò che agisce"*<sup>30</sup>, e questa azione si configura nella direzionalità assunta dal pensiero interpretativo sulla base dell'esperienza di realtà. Ed è all'interno di questa concezione che va posto il pro-

blema dell'inconscio collettivo, che, depurato dai suoi contenuti rappresentazionali, è *oggettività ampia come il mondo*. L'esigenza di questa dimensione risiede nel voler sottolineare la dipendenza di ogni singolo individuo da un'oggettività antecedente a ogni differenziazione in senso soggettuale. L'inconscio collettivo ha una ragione d'essere sia in quanto antecedente allo sviluppo psichico (e quindi non ha niente a che vedere con la derivabilità del rimosso), sia in quanto antecedente di ogni differenziazione interpretativa tra soggetto e oggetto, differenziazione che richiede la costituzione e l'attività di una polarità egoica. Esso costituisce dunque la *realtà del fondo esperienziale*, mai coglibile o rappresentabile direttamente, se non in quanto influenza sull'attività psichica. Si tratta dunque di un'oggettività *non significativa*, poiché il significato appartiene al lavoro interpretativo: di un'oggettività che costituisce quel punto originario in cui il soggetto, indistinto dal mondo, diviene, *nel più pieno rovesciamento della sua coscienza abituale, l'oggetto di tutti i soggetti*. In questo senso, tale dimensione rappresenta il *fondamento più neutro e impersonale*, ma assolutamente reale, da cui il soggetto è agito, recependo da esso solo l'impronta che attiva il movimento interpretativo.

Da questo punto di vista dovremo riconoscere a Jung una posizione, seppure *sui generis*, decisamente realistica, che valuta in modo anche drammatico la dipendenza umana dall'oggettività del reale, mentre vede il processo evolutivo dell'uomo come un continuo tentativo di dare a essa un senso.

D. E qui, con il rilievo del quarto punto significativo, si chiude il cerchio di questo discorso che, iniziato dalla consapevolezza del problema epistemologico in psicologia, è proseguito con la particolarità



dell'accezione di empiria psicologica, rifiutando poi la dimensione soggettivistica dell'interpretazione. In tutti questi ambiti la posizione junghiana è di proporre sempre la rilevanza di un piano oggettivo da cui proviene al soggetto sia lo stimolo sia il vincolo interpretativo. E il rappresentante fenomenico di tale oggettività è di nuovo, nella teoresi junghiana, l'*affetto*, come concetto principale da cui dipende l'intera organizzazione psicodinamica. Quando parliamo infatti di componente esperienziale profonda, pre-rappresentazionale, o di recezione passiva di un'impronta realistica, o di automatismo comunicativo tramite contagio affettivo ruotiamo sempre intorno all'elemento più profondo e difficilmente circoscrivibile di ogni teoria psicologica, quello dell'affettività.

Per Jung, che eredita da Bleuler una concezione dell'affettività assolutamente inseparabile dalla componente somatica, l'affetto, in quanto ramo centrale e invariante della struttura complessuale, è l'essenza dell'*unità psicosomatica di base*, poiché, a differenza che in Freud, è concepito come inestricabilmente congiunto alle componenti ideative e percettive<sup>31</sup>. In quanto espressione del coinvolgimento esperienziale del soggetto, esso è il principale veicolo dell'oggettività, dipendendo dall'affetto e dalla sua profondità anche la qualità rappresentazionale e sensoriale.

“È tramite l'‘affetto’ che il soggetto è coinvolto, attratto, giungendo così a sentire l'intero peso della realtà. La differenza corrisponde pressappoco a quella esistente fra la descrizione che un libro ci dà di una grave malattia e la malattia vera di cui soffriamo. Psicologicamente non possediamo nulla che non abbiamo sperimentato nella realtà”<sup>32</sup>.

#### 4. In conclusione

Con una frase divenuta famosa, Medard Boss diceva che è più facile inventare un ferro di legno che non creare una fenomenologia naturalistica<sup>33</sup>. Se accettiamo questo punto di vista, dobbiamo accettare anche l'incompatibilità della metodologia fenomenologica e psicoanalitica, o almeno dei loro *pensieri formati*. La speculazione junghiana ci apparirà in questa prospettiva nient'altro che un improbabile ferro di legno, ancora bisognoso di scegliere la propria materia depurandosi della parte avversa.

Ma se accettiamo di porci dal punto di vista in cui ripetutamente Jung dichiara di essersi attestato, quello cioè dell'*empiria*, possiamo lavorare in quello spazio di formazione dei pensieri che, seguendo di nuovo il pensiero di Blankenburg, è ancora indifferente rispetto a una potenziale evoluzione verso una “scienza dei fatti” o verso una “scienza delle essenze”<sup>34</sup>. Soffermarsi in questo spazio preinterpretativo

significa porgere attenzione a quegli aspetti assolutamente oggettivi, poiché non dipendenti in alcun modo dalla soggettività, che costringono all'attivazione psichica. Nell'ottica psicoanalitica, questa operazione può anche essere definita *metapsicologica*, in quanto riflette su quei presupposti fondamentali che rendono possibile l'interpretazione. Si tratta però di una *metapsicologia assolutamente informale*, non scoperta né trovata né verificabile, poiché *del tutto interna* all'esperienza stessa. Si tratta cioè di quei fondamenti da cui non possiamo prescindere perché, come scriveva Jung a proposito dei complessi, *sono loro che non prescindono da noi*; essi non possono esser presi in esame dall'esterno, poiché sono ciò da cui prende l'avvio ogni motivazione a pensare, percepire, rappresentare l'esperienza stessa.

Nel valorizzare questo momento originario, riusciamo anche a recuperare il fondamento radicalmente empirico che ha costituito il principio euristico della cura psicoanalitica: come non ci può essere terapia della psiche senza autentica esperienza psichica, così pure non ci può essere interpretazione efficace che non si nutra della realtà dell'esperienza clinica. Torniamo così a concordare con la critica di Jaspers, affermando che non potrebbe avere validità alcuna un'interpretazione pensata *fuori* dell'esperienza clinica, che s'alimentasse cioè di significati presi in prestito *altrove*.

Il pensiero analitico vivo scaturisce dalla necessità di *trasformare ogni volta in pensiero* l'implicazione affettiva esperita nella realtà clinica, considerando inutile, o banalmente suggestivo, *l'uso in senso applicativo o solamente tecnico* di un sapere acquisito fuori da ogni specifica esperienza. È in questo senso che la ricerca della verità di ogni singola esistenza può continuare a essere il principio ispiratore della prassi psicoanalitica, scavando un solco profondo

con ogni altra forma di terapia che si ispiri a principi tecnici.

La prospettiva junghiana, affermando decisamente l'antiorità e la maggiore ampiezza dell'esperienza clinica su ogni ipotetica interpretazione, suggerisce un modo per preservare e rispettare *la realtà dell'inconscio* come antecedente della speculazione teorica e mantenere sempre attentamente l'aderenza dell'interpretazione al piano empirico che l'attiva. In questo modo, pur salvando l'ipoteticità interpretativa, non si viene a perdere il riferimento a quell'oggettività che ci rimanda sempre all'essere dell'uomo comunque parte della natura, proponendo una visione della psicologia come comprensione aperta sull'integralità della realtà empirica umana.

<sup>1</sup> W. BLANKENBURG, *La perdita dell'evidenza naturale* (1971), trad. it. Raffaello Cortina Editore, Milano, 1998, p. 15.

<sup>2</sup> K. JASPERS, *Psicopatologia generale* (1959), trad. it. Il Pensiero Scientifico, Roma, 1964, p. 359.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 360.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 361.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 362.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 367.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 364.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 365.

<sup>9</sup> *Ivi*.

<sup>10</sup> *Ibidem*, pp. 758-759.

<sup>11</sup> *Ivi*.

<sup>12</sup> C.G. JUNG, *Prefazione a Kranefeldt, "La psicoanalisi"* (1930), trad. it. in *Opere*, vol. 4, Boringhieri, Torino, 1973, p. 349.

<sup>13</sup> U. GALIMBERTI, *Psichiatria e fenomenologia*. Feltrinelli, Milano, 1979, p. 159.

<sup>14</sup> Si tratta però di un naturalismo che si riconnette alla tradizione rinascimentale e umanistica, quindi anteriore al razionalismo cartesiano e alla scissione del metodo. Ricordiamo che gli alchimisti e Paracelso sono tra gli autori che hanno maggiormente ispirato Jung.

<sup>15</sup> Questi aspetti sono stati già ampiamente criticati, dal punto di vista metodologico, da



Lévi-Strauss e corretti da Jung con la sua specificazione che l'archetipo, nella sua universalità, va concepito come una forma strutturante. Ciò non toglie che Jaspers colga con acume quanto di fatto si è verificato spesso nella pratica junghiana e post-junghiana, cioè lo scadere in un uso pesante e suggestivo delle immagini simboliche.

<sup>16</sup> Nonostante le apparenze spiritualistiche, Jung fu sempre radicalmente monista. Basta leggere una delle prime lettere a Freud del 1908. A Freud che lo rimproverava di non sposare fino in fondo l'ipotesi sull'origine psichica della *dementia praecox*, egli rispondeva: "Bisognerebbe essere spiritualisti per credere qui a un'etiologia esclusivamente psicogena [...]. Come Lei ha visto, quando ci si mette a discutere il problema etiologico ci si avviluppa nelle difficoltà più disperanti, difficoltà che mi sembrano derivare da un punto solo: la nostra concezione assolutamente difettosa della funzione cerebrale. Ad ogni momento spunta fuori come un folletto un'anima - *substantia* - che "suona il piano" sul cervello. La concezione monistica - anima = funzione psichica osservata interiormente - dovrebbe aiutare in larga misura a evitare questo scoglio". W. Mc GUIRE (a cura di) *Lettere tra Freud e Jung*, trad. it. Boringhieri, Torino, 1974, p. 149.

<sup>17</sup> Faccio riferimento alle interpretazioni che di questa teoria hanno dato specialmente Amedeo Ruberto e Luigi Aversa. Cfr. A. RUBERTO, *Teoria generale dei complessi: fondamenti e sviluppi*, in L. AVERSA (a cura di) *Fondamenti di psicologia analitica*, Laterza, Roma-Bari, 1995, pp. 133-164; L. AVERSA, *La teoria generale dei complessi e il problema della malattia*, in L. AVERSA (a cura di), *Psicologia analitica. La teoria della clinica*, Bollati Boringhieri, Torino, 1999, pp. 86-100.

<sup>18</sup> D. DAVIDSON, *Eventi mentali e azioni umane*, in E. CARLI (a cura di), *Cervelli che parlano*, Bruno Mondadori, Milano, 1997, pp. 43-61.

<sup>19</sup> "[...] ci viene il dubbio che alla fine tutta questa separazione di psiche e corpo non sia che un processo intellettuale intrapreso allo scopo di acquisire conoscenza, una distinzione, indispensabile per la conoscenza, di un medesimo fatto in due visuali, a cui noi ingiustamente abbiamo attribuito un'esistenza indipendente". C. G. JUNG, *Spirito e vita* (1926), trad. it. in *Opere*, vol. 8, Boringhieri, Torino, 1976, p. 351.

<sup>20</sup> U. GALIMBERTI, *Psichiatria e fenomenologia*. cit., pp. 164-165.

<sup>21</sup> C.G. JUNG, *Tipi psicologici* (1921), trad. it. in *Opere*, vol. 6, Boringhieri, Torino, 1983, p. 488.

- <sup>22</sup> C.G. JUNG, *Gli archetipi dell'inconscio collettivo* (1934-54), trad. it. in *Opere*, vol. 9, t. 1°, Boringhieri, Torino, 1980, p. 20.
- <sup>23</sup> W. BLANKENBURG, op. cit., p. 17.
- <sup>24</sup> C.G. JUNG, *Psicologia analitica e educazione* (1928), trad. it. in *Opere*, vol. 17, Boringhieri, Torino, 1991, p. 88.
- <sup>25</sup> Rimando per la discussione di questo punto al mio saggio *L'altro ritrovato. L'empatia come fondamento empirico dell'interpretazione*, in M. LA FORGIA, M.I. MAROZZA, *L'altro e la sua mente*, Giovanni Fioriti Editore, Roma, 2000.
- <sup>26</sup> E. STEIN, *L'empatia* (1917), trad. it. Franco Angeli, Roma, 1985.
- <sup>27</sup> H. HARTMANN, *Understanding and explanation* (1927), in ID., *Essays in Ego Psychology*. International Univers. Press, New York, 1964, pp. 369-403.
- <sup>28</sup> Cfr.: D. STERN, *Il mondo interpersonale del bambino* (1985), trad. it. Bollati Boringhieri, Torino, 1987; J. LICHTENBERG, *Psicoanalisi e sistemi motivazionali* (1989), Raffaello Cortina Editore, Milano, 1995; A. CORREALE, *Memoria e sensorialità nel disturbo borderline*, "Psiche", 1995, III, 2-3, pp.137-148; A. CORREALE, *Empatia e fondo psichico*, "Studi junghiani", 1999, 5, 1, pp. 27-45.
- <sup>29</sup> C.G. JUNG, *Spirito e vita* (1926), cit., p. 352.
- <sup>30</sup> C.G. JUNG, *Realtà e sur-realtà*, (1932), trad. it. in *Opere*, vol. 8, Boringhieri, Torino, 1976, p. 411.
- <sup>31</sup> Cfr. M.I. MAROZZA, *L'altro ritrovato. L'empatia come fondamento empirico dell'interpretazione*, cit., pp. 65-82.
- <sup>32</sup> C.G. JUNG, *Aion: ricerche sul simbolismo del Sé* (1951), trad. it. in *Opere*, vol. 9, t. 2°, Boringhieri, Torino, 1982, p. 32.
- <sup>33</sup> M. BOSS, *Psicoanalisi esistenziale* (1951), labio, Roma, 1973, p.
- <sup>34</sup> W. BLANKENBURG, *La vita dell'evidenza naturale*, cit.