

*Miti che curano. Il ruolo del simbolismo religioso
nella psicologia analitica di Carl Gustav Jung*
Shady dell'Amico*

Gli dèi sono diventati malattie
(C.G. Jung)

Ricevuto il 9 dicembre 2019
Accolto 23 febbraio 2020

Riassunto

Nel seguente articolo sono analizzati filosoficamente i termini con i quali la psicologia analitica di Carl Gustav Jung si propone come erede della tradizione religiosa occidentale. Nel primo paragrafo sono messi in luce i rapporti fra la tradizione ebraico-cristiana e la psicologia analitica. È poi esaminato in che modo l'abbandono della tradizione abbia, a parere dello psichiatra svizzero, predisposto le masse alla diffusione della psicopatologia. Nel terzo paragrafo è valutato il concetto di "evoluzione archetipica" e la conseguente necessità di una ri-formulazione dello scenario mitico tradizionale. In base a quanto detto sono infine sviluppate alcune conclusioni sull'importanza psicologica del mito.

Parole chiave: *psicologia, mito, cristianesimo, archetipo, simbolo, religione*

Abstract, *Myths that heal. The role of religious symbolism in Carl Gustav Jung's analytical psychology*

This article analyses the terms of the religious problem in the Analytical Psychology. The first paragraph talks about the relationships between the Jewish-Christian tradition with Analytical Psychology. In the second paragraph The Author considers the way how the abandoning of the tradition has favoured, in the opinion of Carl Gustav Jung, the spread of psychopathology in the masses. The third paragraph talks about the concept of "archetypal evolution" and the

* Laureato alla magistrale di Filosofia dell'Università di Pisa. Email: shadiron@gmail.com

Studi Junghiani (ISSN 1828-5147, ISSN 1971-8411), vol. 26, n. 1, 2020
Doi:10.3280/jun1-2020aa8511

consequent necessity to reformulate the traditional mythical scenario. Based on the above, are illustrated some conclusions about the psychological importance of the myth.

Key words: *Psychology, Myth, Christianity, Archetype, Symbol, Religion*

Psicologia analitica e religione

«Dietro il dramma di Edipo – scriveva Meghnagi nel suo *Il Padre e la Legge* – si possono ascoltare gli echi della verità di Abramo, pienamente secolarizza e spogliata di ogni valenza metafisica, che chiedeva ascolto» (Meghnagi, 1992, p. 32). A parere dell'illustre studioso, la psicoanalisi freudiana avrebbe tentato una codifica sperimentale di elementi specifici della cultura ebraica. Le facoltà astrattive e introspettive che hanno fatto il successo della scienza, compreso quella psicologica, sono storicamente connesse alla fede in un Dio invisibile e non rappresentabile, concetto che porterebbe a parlare della psicoanalisi come di un "ebraismo post-religioso"¹. C'è dunque un rapporto di stretta dipendenza fra psicoanalisi e religione.

Ora, se questo è vero per Freud, lo è a maggior ragione per Jung. Prima di parlare della profonda connessione della psicologia analitica con la tradizione ebraico-cristiana, voglio però premettere alcune questioni fondamentali sul linguaggio utilizzato dallo psichiatra svizzero nelle sue opere scientifiche. La questione del rapporto fra psicologia analitica e religione è subito posta dal fatto che molta della terminologia tecnica junghiana è chiaramente simbolico-religiosa. Jung, anche laddove non fa esplicito riferimento a temi mitici, utilizza per le istanze psichiche – in modo forse unico in tutta la letteratura psicologica – nomi *soggettivi*. Ecco che gli aspetti aggressivi e distruttivi dell'uomo divengono l'"Ombra" o che le dimensioni affettive e relazionali della psiche divengono l'"Anima". A ciò si accompagna una moltitudine di figure personali di minore importanza, ma comunque sempre presenti, come il Senex, il Puer, la Grande Madre, l'Eroe, e così via. È necessario soffermarsi brevemente su questo aspetto se si vuole comprendere il nesso insolubile che congiunge la psicologia analitica alla religione.

Per Jung le strutture profonde che abitano nella dimensione transpersonale della psiche sono forze attive che posseggono un'esistenza indipendente dalla coscienza e agiscono su di essa con completa autonomia. È la cosiddetta "teoria degli archetipi", i quali:

1. Vedi a questo proposito Edmundson (2007); Bernstein (1999), nonché l'ormai classico del genere di Yerushalmi (1996).

[...] non devono [...] venir considerati soltanto come oggetti ma anche come soggetti provvisti di leggi proprie. Naturalmente, dal punto di vista della coscienza, si può descriverli come oggetti e fino ad un certo grado anche descriverli, nella stessa misura in cui si può descrivere e spiegare un essere umano vivente. In questo caso, comunque, bisogna non tenere conto della loro autonomia. Ma se si vuole prendere in considerazione pure questa, essi devono venire necessariamente trattati come soggetti, vale a dire deve venir loro riconosciuta spontaneità e intenzionalità, oppure una specie di coscienza e di *liberum arbitrium*, di libera volontà (Jung, 1952, pp. 7-8)².

Gli archetipi sono dunque forze personali non egoiche, perché estranee all'Io, che abitano il substrato psichico comune a tutti gli uomini. "Archetipo" è un'espressione che Jung desume dalla tradizione platonica («"Archetipo" è una parafrasi esplicativa dell'*éidos* platonico») (Jung, 1934-54, p. 17), con l'obiettivo di indicare l'esistenza di immagini ricorrenti nei vari contesti culturali, nelle psicopatologie e nei sogni. Con ciò però non si è esaurito affatto il concetto di archetipo. Se, infatti, da una parte si può parlare degli archetipi come «forme strutturatrici insconce, di carattere transpersonale e tuttavia elaboranti il materiale empirico offerto dalla vita psichica dell'individuo» (Trevi, 2017, p. 29), dall'altra è necessario ricordare come questi appartengano a una dimensione *altra* rispetto alla coscienza e si relazionino a essa con un carattere personale. «L'archetipo [...] è un'*immagine dinamica*, un pezzo della psiche oggettiva che si può intendere rettamente soltanto se lo si vive e sperimenta come un'antitesi autonoma» (Jung, 1917-43, p. 172). Per questo Jung definisce gli archetipi anche «anime parziali» (ivi, p. 116).

Ne risulta che l'Io, cioè l'elemento unificante dei contenuti della coscienza, non è affatto il protagonista della vita psichica, che invece è condizionata dall'effetto fascinatore e possessivo degli archetipi. L'uomo non è dunque abitato da una statica unità identitaria, ma piuttosto da una psiche multipersonale, da quel «piccolo popolo» di personalità parziali che agiscono costantemente in lui. La psiche, scrive Jung: «non è un'unità, bensì una contraddittoria molteplicità di complessi» (Jung, 1928, p. 118).

Ora, questi archetipi non sono conoscibili se non nelle immagini in cui si manifestano. Il linguaggio descrittivo, proprio dell'Io e della coscienza, non è in grado di fare riferimento a queste modalità profonde dell'esperienza umana. L'archetipo è conoscibile solo per mezzo delle immagini nelle quali si esprime, siano esse quelle del sogno, della patologia o del mito. Pertanto il solo linguaggio in cui è possibile incontrare queste forme è quel-

2. Per un'esposizione dei concetti teorici fondamentali della psicologia analitica si veda Moreno (1978); Edinger (1992); Robertson (1995).

lo *simbolico* delle immagini e non quello *analitico* dei concetti. Se, infatti, per Freud l'immaginazione non è altro che sessualità rimossa, per Jung essa è una «funzione cognitiva oltrepassante la totalità dell'esperienza» (Galimberti, 1984, p. 103), capace di usare il dato empirico per richiamare le forze altrimenti anonime della psiche inconscia.

Mi soffermo brevemente sulla questione, così importante per capire la rivalutazione dell'immaginario religioso all'interno della psicologia analitica. Mentre il linguaggio descrittivo della scienza, anche psicologica, si limita a registrare l'esperienza attraverso i parametri del pensiero logico (principio di identità e non-contraddizione *in primis*), l'immaginazione usa gli elementi dell'esperienza per richiamare qualcosa che va *al di là* di essa. L'immaginazione promuove l'eccedenza di significato del dato empirico e lo carica di un'ambivalenza semantica che la ragione – l'equivalente filosofico dell'Io e della coscienza – non accoglierebbe mai. Essa favorisce dunque l'elaborazione di *simboli* in grado di “tenere assieme” (secondo il greco *syn-ballein*) il dato empirico e l'incognita dell'archetipo, quella struttura profonda inconoscibile che può esprimersi soltanto attraverso un'immagine. Per Jung infatti:

Il concetto di simbolo va rigorosamente distinto dal concetto di mero segno. Significato simbolico e significato semiotico sono cose completamente diverse [...]. Il simbolo presuppone sempre che l'espressione scelta sia la migliore indicazione e formulazione possibile di un dato di fatto relativamente sconosciuto, ma la cui esistenza è riconosciuta o considerata necessaria (Jung, 1921, p. 525).

E ancora: «Il simbolo copre sempre una situazione complessa che si trova talmente al di là della portata del linguaggio, da non poter generalmente essere espressa in modo univoco» (Jung, 1942-54, p. 87).

Il simbolo è dunque un'immagine dove è violato il principio d'identità e di non-contraddizione: il dato empirico è quello e *assieme* qualcosa di diverso e ignoto, un elemento archetipico che ha bisogno di emergere come figura per poter esistere nella coscienza. All'inconscio, dice Jung, è necessario «dare la possibilità di divenire contenuto di coscienza per mezzo di fantasie» (1928, p. 134). Laddove la ragione tende a separare sfumature semantiche diverse per mezzo delle leggi logiche, il simbolo aspira a riunire, e anzitutto riunire conscio e inconscio. Per Jung il dischiudersi attraverso il simbolo dei significati multipli dell'esperienza comporta una progressiva integrazione dei contenuti inconsci: è la cosiddetta “funzione trascendente” che promuove l'individuazione e la salute psicologica della persona (Jung, 1921, p. 533).

Queste “anime parziali” che abitano l'inconscio si esprimono pertanto attraverso il dato dell'esperienza cosciente, realizzando simboli rinvenibili in

modo ricorrente nelle mitologie, nelle patologie mentali e nei sogni. «L'anima – scrive Jung – contiene tutte quelle immagini dalle quali sono nati i miti» (Jung, 1934-54, p. 20), immagini che emergono quando il dominio dell'Io cede e la coscienza è più esposta alle forze alogiche dell'inconscio. Tali immagini «rappresentano la sempiterna esperienza della divinità» (ivi, p. 22) e sono quanto, a parere di Jung, è celato nell'esperienza religiosa:

Le antiche religioni con i loro simboli sublimi e ridicoli, bonari e crudeli, non sono cadute dal cielo, ma sono nate in quest'anima umana, la stessa che vive ancora oggi in noi. Tutte quelle cose, le loro forme primordiali, vivono in noi e possono in qualunque momento assalirci con forza distruttiva (Jung, 1928, p. 121).

Queste forze inconse, che è «come se provenissero da una fonte intelligente, conscia del suo scopo e, per così dire, personale» (Jung, 1942-48, p. 29), sono gli dèi dei pantheon politeisti, dove trovano un'adeguata simbolizzazione. Ben lontane da essere concetti astratti, queste personalità parziali esercitano un effetto magnetico e spesso distruttivo sulla coscienza, decentrando l'Io e togliendo equilibrio psicologico. Le religioni offrono dunque un contenuto mitico, con il relativo sistema di narrazioni e rituali, per esercitare un corretto rapporto con le forze soverchianti che rischiano perennemente di rovesciare la ragione e farla naufragare. Per Jung infatti:

Se lasciamo del tutto da parte l'idea del "divino" e parliamo unicamente di contenuti autonomi, rimaniamo bensì intellettualmente e empiricamente corretti, ma cancelliamo una nota che psicologicamente non deve mancare. Ricorrendo all'idea del "divino", infatti, noi esprimiamo egregiamente la nostra caratteristica maniera di sperimentare gli effetti dei contenuti autonomi [...]. Se chiamiamo "divina" l'azione esercitata dai contenuti autonomi, riconosciamo in essa una potenza relativamente superiore. Ed è questa superiorità quella che in ogni tempo ha costretto l'uomo a escogitare l'impensabile e ad affrontare grandissimi dolori, pur di assecondare quell'azione. Questa potenza è reale come la fame o la paura della morte (Jung, 1917-43, p. 162).

La religione è pertanto fondata sull'esperienza della forza numinosa degli archetipi. È un grande paradigma terapeutico perché, dando una rappresentazione sensibile a queste forze per mezzo dei codici narrativi della comunità, permette il loro rapporto con la coscienza e dunque la loro integrazione. Il rito e la stessa preghiera vengono pertanto intesi, in una prospettiva junghiana, come dialogo sanante – perché finalizzato all'unità e alla pacificazione – con le persone non egoiche che agiscono sulla coscienza e sull'Io, simbolizzate nelle immagini religiose di questo o quel dio, santo o presenza soprannaturale (cfr. Hillman, 1979, p. 76). «La religione – scrive

Jung – come indica il vocabolario latino *religio*, è un'osservanza accurata e scrupolosa di quello che Rudolf Otto definì giustamente il *nominosum*, cioè un'essenza o un'energia dinamica non originata da alcun atto di volontà» (Jung, 1938-40, p. 13).

Questo vale ovviamente anche per la tradizione ebraico-cristiana, che al suo centro mette la rappresentazione del Dio unico. Nell'immaginario cristiano, a parere di Jung, la figura di Dio, o del Cristo, è espressione di un centro transpersonale di integrazione fra conscio e inconscio, ossia l'archetipo unificante del Sé. Il Sé «ha tanto a che fare con l'Io quanto il sole con la terra» (Jung, 1928, p. 160), e non va pertanto confuso con i contenuti psichici dell'intelletto umano. Jung lo descrive come un ente psichico autonomo che agisce sulla coscienza mettendo in relazione l'Io con le proprietà archetipiche dell'inconscio collettivo, creando così una costellazione unitaria. Il Sé sarebbe pertanto una funzione unificante inconscia, un centro di integrazione della vita psichica al quale l'Io si rivolge come qualcosa di personale e di *altro*.

Non solo: questo Sé – che «potrebbe parimenti venir definito come *il Dio in noi*» (ivi, p. 160) – è posto da Jung come esito del processo di individuazione. L'integrazione fra gli aspetti consci e inconsci comporta la realizzazione di una totalità psichica unitaria che ha il suo centro non nell'Io, il quale è solo una delle molte persone psichiche presenti nell'uomo, ma nel Sé. «Psicologicamente il Sé è descrivibile come la totalità psichica dell'uomo» (Jung, 1938-40, p. 151), totalità più comprensiva della coscienza e capace di mettere in relazione fra loro anche gli archetipi che agiscono sull'Io. La psiche individuata risulta essere una sorta di sistema solare dove tutti i contenuti psichici ruotano, come pianeti intorno al sole, nell'orbita del Sé.

Questo archetipo centrale nella vita psicologica dell'uomo è quanto Jung rintraccia a fondamento delle immagini di Dio. Si legge in *Psicologia dell'inconscio*:

Il concetto di divinità è infatti un'insopprimibile funzione psicologica di natura irrazionale, che *non ha assolutamente niente a che fare col problema dell'esistenza di Dio*. Perché questo problema l'intelletto umano non potrà mai risolverlo; e meno ancora potrà darne una qualche prova. Del resto, tale prova è anche superflua; l'idea di un essere dalla potenza sconfinata, di un Essere divino, è presente dovunque, in maniera conscia e inconscia, perché è un archetipo (Jung, 1928, p. 123).

Fedele alla lezione kantiana, Jung non concepisce affatto la sua indagine psicologica come metafisica. La sua considerazione a proposito dell'immaginario religioso «è esclusivamente fenomenologica, vale a dire s'interessa di casi, di avvenimenti, di esperienze, insomma, di fatti» (Jung, 1938-40, p. 12). È però in questa prospettiva empirica che Jung nota un *consensus gentium* intorno alla rappresentazione di Dio. Essa deve pertanto esprimere, in

termini di immagini, una forza personale del tutto indipendente dalla volontà e dalla coscienza, simbolo di totalità e di interezza presente in ogni cultura e in ogni uomo³.

L'immaginario religioso risulta essere in ultima istanza lo *scenario proiettivo* delle forze abitanti la psiche transpersonale: Dio o Cristo espressioni dell'archetipo del Sé, Maria (o la Sophia delle tradizioni gnostiche o ortodosse) esternazione dell'archetipo dell'Anima, il Diavolo come proiezione dell'archetipo dell'Ombra («Il Diavolo è una variante dell'archetipo dell'Ombra, cioè dell'aspetto pericoloso del lato oscuro dell'uomo, il lato che non viene riconosciuto e accettato» (Jung, 1917-43, p. 154), e così via. L'Io si trova a fronteggiare tutte queste forze personali e a cercare con esse un delicato equilibrio.

Da ciò una duplice conclusione: una filosofica e una più strettamente clinica. Da una parte la constatazione che per la psicologia analitica l'immaginario religioso, per esprimere le dinamiche inconscie, è *epistemologicamente superiore* a quello descrittivo e razionale. Si rovescia la tradizionale impostazione occidentale che subordina la religione alla scienza: qui il linguaggio mitico si dimostra *migliore* di quello logico e concettuale. Per quanto si possa tentare un'artificiale descrizione naturalistica, Jung sa bene che l'inconscio «non può essere esaurito dai concetti razionali della coscienza» (Jung, 1935, p. 62), e piuttosto richiama di essere espresso attraverso un immaginario simbolico. «Anche i miei pazienti – dichiara lo psichiatra svizzero – preferiscono perciò coerentemente una presentazione e un'interpretazione simbolica, ritenendola più adeguata ed efficace» (ivi, p. 62)⁴.

Da ciò segue anche la seconda conclusione, di genere clinico. Il corretto lavoro con le forze personali dell'inconscio domanda una loro trasposizione in immagini, dunque un atteggiamento simbolico che permetta di relazionarsi con esse quali dimensioni *altre* rispetto all'Io. Ciò è possibile – per Jung – solo in un orizzonte religioso, inteso non nei termini di appartenenza a questa o quella chiesa, ma nell'accezione ciceroniana (*De natura deorum*, II, 28) di “aver cura” del rapporto con gli dèi: «Tutti si ammalano perché hanno perduto ciò che le religioni vive di tutti i tempi hanno dato ai loro fedeli; e nessuno guarisce veramente se non riesce a raggiungere un atteggiamento religioso» (Jung, 1938-40, p. 49).

3. Scrive Jung in una lettera a Haberlandt: «Quando dico “Dio” intendo un'immagine divina antropomorfa (archetipica) e non presumo di aver detto niente su Dio. Con ciò non lo ho né affermato né negato, al contrario della *gnosi* cristiana o gnosticistica, che formula asserzioni o pretende di formularle su un Dio metafisico» (in Procesi, 2000, pp. 137-156). Sul concetto junghiano di “imago Dei” cfr. anche Heising (1978); Antonelli (1991, pp. 27-40).

4. Per un approfondimento sul ruolo del simbolismo religioso per la psicologia analitica vedi Borelli (1975, pp. 55-65); Carlsson (1970, pp. 29-40); Chapman (1988).

Secolarizzazione e psicopatologia

Ho fatto questa introduzione sul rapporto fra psicologia analitica e immaginario religioso perché fosse possibile comprendere in che senso, a parere di Jung, «la perdita delle radici e l'abbandono della tradizione nevrotizzano le masse e le predispongano all'isteria collettiva» (Jung, 1951, p. 170). Se la religione è il rapporto che intercorre fra l'Io e le persone immaginali dell'inconscio, la perdita dello scenario religioso e della relazione dialogica con queste forze comporta una *dissociazione psichica*, una rottura radicale fra la psiche conscia e inconscia. La svalutazione delle fantasie religiose ad opera della ragione e dell'Io determina, infatti, una negazione del rivestimento immaginativo con cui le istanze archetipiche si affacciano alla coscienza e si integrano con essa. Ai fini della salute mentale collettiva, dice infatti Jung, «gli dèi non possono e non devono morire» (Jung, 1917-43, p. 123).

È esattamente ciò in cui è incorso l'Occidente. Il processo di secolarizzazione della società occidentale e la progressiva de-mitologizzazione della cultura hanno favorito l'eclissi delle metafore religiose della tradizione ebraico-cristiana ed esaltato il culto della ragione, dunque della coscienza e dell'Io, a scapito di tutto il resto. Così facendo l'uomo moderno si è trovato privo di immagini per esprimere i processi interiori, incapace di rapportarsi alle forze soverchianti dell'inconscio perché sprovvisto di un adeguato linguaggio simbolico per poterli interpretare. Le incognite archetipiche, non esternate e non riconosciute in una qualche tassonomia mitologica, sono adesso percepite come forze irrazionali e patologiche che destabilizzano l'Io e minacciano la sua stabilità. «Gli dèi, scrive Jung, sono diventati malattie».

Senza un mito capace di mettere in scena le potenze agenti sulla coscienza, dando un senso alla loro violenza e alla loro intensità, l'uomo si sente aggredito da forze senza nome e senza volto e cerca rifugio nelle sterili classificazioni della nosologia psichiatrica. Senza il *medium* del simbolo, il contatto con le dinamiche numinose della psiche transpersonale diviene patologico ed è medicalizzato. «Con la perdita delle idee simboliche sono rotti i ponti verso l'inconscio. [...] La ragione, privata della tradizione e della base istintuale, non trova più riparo dalle assurdità» (Jung, 1950, p. 192). Per quanto possa suscitare scandalo – dice Jung – che un disturbo nervoso sia inteso come «manifestazione di Dio» (1928, p. 160), è vero che non c'è formula migliore per esprimere l'azione dei contenuti psichici autonomi. L'assenza di una intermediaria dimensione simbolica, capace di «tenere assieme» conscio e inconscio, impedisce una rappresentazione adeguata di queste persone non egoiche e comporta una diffusione delle nevrosi.

C'è dunque un rapporto stretto fra secolarizzazione e psicopatologia. L'esaltazione illuministica della ragione e il successivo positivismo hanno

squalificato, sulla traccia di tradizioni precedenti, il ruolo dell'immaginazione e del simbolismo religioso. Ma così facendo «abbiamo fatto per così dire i conti senza l'oste, abbiamo cioè “dimenticato gli dèi”» (Jung, 1917-43, p. 162). Là dove vi è negazione della cornice mitica nella quale inscrivere la vita psicologica, «gli Stati tendono a diventare non più prigionieri ma manicomi» (Jung, 1950, p. 170), cioè destinati a una proliferazione delle malattie mentali e dei disturbi morbosi.

Si capisce allora l'importanza psicologica di quella che, da Nietzsche in avanti, è stata definita la “morte di Dio”. La fine del contatto con ogni metafora trascendente segna il declino di una reale auto-conoscenza: l'uomo è ricondotto unicamente al suo Io, a quel *cogito* cartesiano a cui tutta la modernità ha desiderato ridurlo. I processi interiori estranei al pensiero divengono “ombre” da illuminare attraverso la volontà razionale, giacché solo il sonno della ragione genera mostri. Ma c'è dell'altro ovviamente. L'abbandono della relazione con l'immagine divina segna l'esaurirsi della relazione con l'istinto all'integrazione e all'unificazione della vita psichica, l'interruzione di contatto fra l'Io e il Sé. «La perdita di Dio è la perdita del Sé – vale a dire la perdita di un centro transpersonale» (Palmer, 1997, p. 216), cosa che comporta dissociazione fra gli aspetti superiori e inferiori della psiche. La “morte di Dio” è dunque davvero, per Jung, una pericolosa psicopatologia culturale.

Stabilito però tutto questo non si può semplicemente “riavvolgere il nastro”. Non si possono utilizzare le formule simboliche del passato per rappresentare i processi interiori dell'uomo di oggi. E questo un po' perché la tradizione ebraico-cristiana è stata soggetta, come tutta la cultura occidentale, a un processo di de-mitologizzazione (che ha forse la sua voce più autorevole nel pensiero protestante di Rudolf Bultmann⁵), e un po' perché – a parere di Jung – la psiche transpersonale è coinvolta in un processo evolutivo di crescita e trasformazione. L'inconscio collettivo che ci abita non è lo stesso dell'Antichità e del Medioevo, e un meccanico ritorno alle confessioni religiose del passato non esaurisce pertanto il problema. Scrive Jung:

La nostra epoca, col suo interesse per la psicologia, dimostra di attendere dall'anima qualcosa che il mondo esterno non ha dato, senza dubbio qualcosa che le religioni dovrebbero contenere, ma che non contengono più, specie per l'uomo moderno; per il quale le religioni non sorgono dall'interiorità, dall'anima, ma fanno parte dell'inventario del mondo esterno (v. Palmer, 1997, p. 215).

La memoria della tradizione religiosa del passato non può, da sola, rispondere alla scissione. Il suo simbolismo non può pienamente incanalare gli

5. Per un confronto fra Jung e Bultmann vedi D'Alfonso (1973, pp. 8-210: 200-2010). Vedi anche Erba (1973, pp. 198-218).

sviluppi della psiche contemporanea. A parere di Jung, le tradizionali rappresentazioni del sacro sembrano aver perso carattere evocativo e dunque capacità di rimandare all'alterità dei fenomeni inconsci. I motivi di questa impossibilità verranno presi in esame più avanti; qui però si può anticipare il cattivo rapporto del simbolo con l'autorità, capace di chiuderlo nell'ordine razionale del mondo. L'irrigidimento dogmatico del fenomeno religioso avrebbe condotto alla negazione dell'immagine sacra come "struttura rinviante" per farla aderire a uno specifico significato dottrinale, codificato intellettualmente e dunque più "segno" che "simbolo" (cfr. Galimberti, 1984, p. 121).

Ridotto a oggetto di mera adesione intellettuale, il simbolo perde di forza:

Il mistero della nascita verginale o la consustanzialità del Figlio col Padre, o la Trinità che non è una triade, non danno più ali ad alcuna fantasia filosofica e sono divenuti semplici oggetti di fede. Non c'è quindi da meravigliarsi se le aspirazioni religiose, il senso della fede e la speculazione filosofica dell'europeo colto sono attratti dai simboli dell'Oriente, dalle grandiose concezioni indiane della divinità e dagli abissi della filosofia taoista cinese, così come in altri tempi l'anima e lo spirito degli antichi furono afferrati dalle idee cristiane (Jung, 1934-54, p. 21).

Voltata le spalle alla tradizione, l'Occidente si è rivolto all'Oriente per trovarvi metafore adeguate ad esprimere i processi della psiche inconscia. Questo progetto – dice Jung – è però destinato a fallire per la diversità delle storie filogenetiche delle due civiltà: non si possono adottare gli esiti dello sviluppo di una cultura millenaria senza il rischio di distorcerli e adeguarli a bisogni ben diversi da quelli ai quali vogliono rispondere. Le dinamiche psicologiche che hanno prodotto quei simboli sono condizionate da una tradizione culturale troppo diversa da quella europea o americana. L'esotismo, per Jung, non è affatto una risposta al dramma psicologico dell'Occidente, che ha premesse diverse da quelle orientali e deve pertanto cercare nella *sua* storia la soluzione alla perdita del mito.

È necessario, dunque, «cucirci *da noi* il nostro abito» e non abbandonarsi alla «mascherata» di indossare «come fosse un abito nuovo, simboli belli e fatti, cresciuti su un suolo straniero, espressi in lingua straniera, nutriti di cultura straniera, incorporati di storia straniera» (ivi, p. 30). La cultura occidentale, ammalata dalla rottura con la tradizione e dalla morte di Dio, ha in sé i presupposti per recuperare forza e salute. Senza «arrogarsi un'illusoria ricchezza della quale assolutamente non siamo eredi legittimi» (*ibidem*), essa deve infatti ripartire da dove si è verificata la scissione: «Il nostro pensiero verte necessariamente su Cristo perché Cristo è il mito ancora vivente della nostra cultura» (Jung, 1950, p. 36)⁶.

6. Per una discussione più articolata sul rapporto fra Jung e il monoteismo cfr. Ryce-Menuhin (1994); Stein (1999, pp. 10-11).

Evoluzione della psiche collettiva e rivalutazione dell'Ombra

Questa è pertanto la situazione diagnosticata da Jung a fronte della necessità di un recupero di metafore simboliche: da una parte l'incapacità di tornare indietro, al cristianesimo del passato, dall'altra l'impossibilità di recuperare immagini adeguate in culture diverse. La psiche occidentale deve ripartire dalla sua tradizione, sebbene dandole una forma nuova e una diversa elaborazione. In questo paragrafo prenderò pertanto in esame, anche se soltanto per linee generali, le modalità con cui questo deve avvenire.

Si è detto sopra che la psiche transpersonale si evolve. Se la mitologia cristiana non è capace di incanalare i processi archetipici dell'uomo moderno ciò dipende, oltre che dall'irrigidirsi dell'immaginario tradizionale in formule dottrinali, da un processo di sviluppo dell'inconscio collettivo. Questa idea si ritrova perlopiù in due grandi opere junghiane, *Aion. Ricerche sul simbolismo del Sé* (1951) e *Risposta a Giobbe* (1952), oltre che in alcuni colloqui e conferenze. Seppur molto importante, a mio parere questa intuizione non è stata adeguatamente studiata dalla critica (v. Carotenuto, 1995). Ellenberger ne parla come della "filosofia della storia" di Jung (1970, p. 8).

Questa "filosofia della storia" consiste essenzialmente nella persuasione che l'umanità sia soggetta a un iter di individuazione collettiva. La storia culturale sarebbe accompagnata da una graduale integrazione delle istanze archetipiche nella coscienza della comunità, in un rapporto stringente fra ontogenesi e filogenesi. L'idea era già stata introdotta da Freud: nella prefazione alla terza edizione dei *Tre saggi sulla teoria sessuale* (1905), il padre della psicoanalisi aveva sostenuto come «l'ontogenesi può essere considerata come una ripetizione della filogenesi»⁷. Il processo di sviluppo del singolo ripropone quello della società che lo realizza, e viceversa. Questo permette a Freud in altre sedi – come in *Totem e Tabù* (1913) e ne *L'uomo Mosè e la religione monoteista* (1938-39) – di rovesciare i termini, e di indagare la storia umana come l'espressione di un'evoluzione psicosessuale pari a quella del singolo individuo.

Anche Jung propone qualcosa del genere. Nei termini della psicologia analitica, piuttosto diversa dalla psicoanalisi, Jung vede la psicogenesi della umanità come prodotto di una progressiva individuazione transpersonale. Di questo processo, però, lo psichiatra svizzero non parla in una prospettiva naturalistica e scientifica. Fedele all'idea che il linguaggio mitico sia epistemo-

7. «La disposizione filogenetica si rende osservabile dietro l'evento ontogenetico. In fondo però la disposizione è appunto il precipitato di una precedente esperienza vissuta dalla specie, al quale l'esperienza vissuta più redente dell'individuo si aggiunge come somma di momenti accidentali» (Freud, 1905, p. 16).

logicamente superiore a quello descrittivo nell'esame delle dinamiche inconscie, utilizza piuttosto un lessico desunto dall'esoterismo e dall'astrologia.

Cercherò di tratteggiare brevemente le linee di questo sviluppo. Non dovrà sorprendere se l'esposizione delle idee di Jung farà riferimento a intuizioni apparentemente stravaganti, che hanno avuto una forte risonanza nella cultura popolare. Non sono pochi quelli che hanno voluto vedere nella psicologia junghiana una particolare forma di religione profetica, estranea agli statuti scientifici della psicologia clinica e della medicina⁸. Lo stesso Freud, dubbioso di fronte alla «nera marea dell'occultismo» che pareva trasparire dagli scritti di Jung, nel periodo della loro corrispondenza aveva esortato più volte il giovane psichiatra a non avventurarsi in congetture su temi ambigui, come quelli della mistica e dello spiritismo: «Perciò ecco che inforcò di nuovo i miei paterni occhiali montati di corno e ammonisco il mio caro figliolo a conservare una mente fredda, e a rinunciare piuttosto a capire qualcosa, anziché far fare così grandi sacrifici all'intelligenza [...]»⁹.

Il carattere "esoterico" della riflessione junghiana si coglie in modo piuttosto chiaro rispetto all'idea di un'evoluzione archetipica collettiva. In *Aion*, ad esempio, Jung divide i passaggi dello sviluppo della coscienza in "eoni" corrispondenti ai segni zodiacali. Passando da un mese platonico all'altro, l'umanità – a parere dello psichiatra – matura psicologicamente e procede sulla via dell'individuazione. L'eone cristiano, in chiusura con la fine del secondo millennio, corrisponderebbe all'era astrologica dei Pesci, dove i pesci rimandano al movimento prima "cristico" e poi "anticristico" che ha caratterizzato le due metà della storia cristiana:

Interpretata astrologicamente, la designazione di Cristo come "uno" dei Pesci lo identifica con il primo pesce, quello verticale. A Cristo seguirà, alla fine dei tempi, l'Anticristo. L'inizio dell'enantiodromia dovrebbe necessariamente cadere tra i due Pesci. Come abbiamo visto, è proprio quello che avviene. Nell'immediata vicinanza del secondo pesce ha inizio l'era del Rinascimento e, con essa, l'avvento di quello spirito che culmina nell'era moderna (Jung, 1950, pp. 87-88).

Per Jung, con i primi mille anni della storia cristiana si è avuto uno sviluppo psichico degli aspetti spirituali e relazionali della coscienza. È stata infatti un'epoca dominata, nell'immaginario collettivo, dalla figura di Cristo come archetipo del Sé. Lo scenario simbolico del cristianesimo è nato e cresciuto in un contesto dove la psiche transpersonale necessitava anzitutto di promuovere gli aspetti relativi all'amore per il prossimo. L'uomo, fatto a

8. Si veda ad esempio il saggio *The Jung Cult* (1994) di Richard Noll, docente di Storia della scienza all'Università di Harvard.

9. Lettera di Freud a Jung del 16 aprile 1909 (in Jung, *Ricordi, sogni, riflessioni*, p. 445).

immagine e somiglianza di un Dio descritto come *summum bonum*, si concepiva come una creatura il cui più alto livello di integrazione era riconducibile a qualità di tipo etico. Cristo è, infatti, un'immagine di totalità che, a parere dello psichiatra, esclude ogni forma di elemento aggressivo e distruttivo: risponde a un'idea di interezza psicologica priva di Ombra. Alla figura di Cristo «manca la faccia notturna della natura psichica, la tenebra dello spirito e il peccato. Ma senza l'integrazione del male non c'è totalità» (Jung, 1938-40, p. 195). Il centro della vita psichica escludeva componenti umbratili, estromesse nella rappresentazione del Satana e patologizzate come *peccato*.

È dopo l'anno Mille che l'Ombra rimossa è emersa nella coscienza collettiva. È l'età dell'Anticristo, «illustrazione del Sé, ma nel suo lato oscuro» (ivi, p. 43)¹⁰. Si è attuata una progressiva trasvalutazione dei valori cristiani che ha condotto all'irruzione degli elementi disturbanti censurati dalla coscienza, ciò che Jung chiama *enantiodromia*. Se nella prima metà dell'Era dei Pesci il cristianesimo si era sviluppato e rafforzato, nella seconda metà si è lacerato e indebolito, fino a perdere gradualmente di importanza. L'alchimia, la scienza moderna e poi tutte le ideologie contemporanee, sono – per Jung – il prodotto di una sovversione morale che rimesso al centro la volontà di potenza (cfr. Jung, 1938-40, p. 81). A un'epoca dello “spirito” è così succeduta un'epoca della “materia”.

Questa evoluzione transpersonale ha determinato anche un cambiamento nella valutazione dell'uomo. Figlia del movimento “anti-cristico” della cultura occidentale, la psicologia del Novecento, seguendo le direttive di Nietzsche, ha tradotto come *fisiologico* ciò che il cristianesimo aveva giudicato *patologico*. Le istanze distruttive della psiche, un tempo condannate, sono state progressivamente accolte nel loro diritto di esistenza. Il male non è più ridotto a un deficit delle forze relazionali ma stimato un principio positivo, efficace e reale, da integrare nella coscienza. «Il “rovesciamento di tutti i valori” – scrive Jung – si svolge davanti ai nostri occhi» (Jung, 1950, p. 221).

Un esempio di questa “trasvalutazione” è il caso della psicoanalisi. In *Al di là del principio di piacere*, Freud introduce l'idea che a fianco di una pulsione erotica, tendente alla vita, nell'uomo abiti un'irriducibile pulsione di morte. È da questa prospettiva che, ne *Il Disagio della civiltà*, attacca la morale cristiana. L'idea secondo la quale «proprio perché il prossimo non è amabile e anzi è tuo nemico, lo devi amare come te stesso» è, per Freud, «un caso simile a quello del *credo quia absurdum*», perché ignora il fisiologico appagamento dell'istinto di morte di cui necessita la salute mentale (Freud, 1930, p. 133).

10. Per un'esposizione della questione sotto un profilo psicologico vedi Devescovi (2000, pp. 2-15).

Sulla stessa linea è anche Jung. C'è qualcosa di terribile, si legge in *Psicologia dell'inconscio*, «nello scoprire che l'uomo ha anche un lato oscuro, una parte in ombra che non consiste soltanto in piccole debolezze e in piccoli difetti, ma è dotata di una dinamica addirittura demoniaca» (Jung, 1917-43, p. 70). Ciononostante:

Un oscuro presentimento ci dice che senza questo lato negativo siamo incompleti, che abbiamo un corpo il quale, come ogni corpo, getta un'ombra, e che se rifiutiamo questo corpo non siamo tridimensionali bensì piatti e inconsistenti. Ma questo corpo è una bestia con un'anima bestiale, vale a dire è un sistema vivente che *obbedisce incondizionatamente all'istinto*. Stabilire un'unità con quest'Ombra significa dire di sì all'istinto e perciò dire sì anche a quella dinamica mostruosa che minaccia nel profondo (ivi, p. 71)¹¹.

Il lascito della seconda metà dell'Età dei Pesci è pertanto la consapevolezza che nell'uomo abita una fisiologica forza distruttiva di pari peso e importanza, per la salute psichica, delle dinamiche relazionali della coscienza. L'equilibrio psicologico si ottiene non liberandosi dal male, come voleva il cristianesimo, ma assimilandolo. Si presenta così la questione dell'unione degli opposti e l'esigenza, con il prossimo mese platonico dello Acquario, di favorire la realizzazione di un "uomo totale" in grado di integrare le istanze cristiche e anticristiche della psiche (Jung, 1917-43, p. 70).

La fine del regno dell'Anticristo e l'inizio dell'Età dell'Acquario, coincidente con la nascita del nuovo millennio, comportano dunque un'impellente necessità psicologica: l'integrazione dell'Ombra. Le stesse atrocità del Novecento sono infatti concepite da Jung come l'effetto di una psiche disintegrata che è costretta all'inflazione del negativo rimosso dall'unilaterale psicologia cristiana. Con ciò l'apocalisse è realizzata. È con il termine dell'era cristiana che l'Occidente ha subito tutta la prepotenza del "ritorno del rimosso" delle forze anticristiche: «*Luciferi vires accendit Aquarius acres*, l'Acquario accende le forze selvagge di Lucifero. Chi oserebbe affermare seriamente che Giovanni non abbia previsto con esattezza le minacce che incombono sul nostro mondo alla fine dell'era cristiana?» (Jung, 1952, p. 147)¹². La "nuova Era" (e si capisce quanta influenza avranno que-

11. S'intuisce la parentela filosofica di questa intuizione junghiana. Poco più avanti Jung si domanda: «Sappiamo chiaramente cosa significa "dire di sì all'istinto"? Nietzsche lo voleva e lo predicava, e faceva sul serio». Per un esame del rapporto fra il pensiero nietzschiano e Jung si veda D'Abbiero (2015); Russo (2015, pp. 39-45). Cfr. anche Cicero, Guerrisi (2016, pp. 75-77).

12. Una particolare attenzione all'elemento apocalittico è data proprio in questo testo del 1952, con cui si chiude la produzione junghiana. Per pubblicazioni su *Risposta a Giobbe* si vedano Biasci (2000, p. 101); Spiegelman (2006, pp. 3-17); Doran (2016, pp. 168-180); Garcia (2016, pp. 1-18: 3).

ste idee sul fenomeno culturale del *New Age* (Olav, 2001, pp. 69-70) sarà pertanto contraddistinta da un superamento delle contrapposizioni del passato. La *complexio oppositorum*, concetto che Jung pone al centro della sua psicologia, sarà il traguardo dell'individuazione soggettiva e culturale. Serve dunque una riconciliazione degli opposti psichici tenuti separati dalle rappresentazioni dell'immaginario collettivo: spirito-materia, bene-male, anima-corpo, Cristo-diavolo. La "scissione" presente nell'uomo, il suo dualismo fra ciò che è cristico e ciò che è anticristico, dev'essere sanata attraverso un nuovo modello di totalità in grado di raffigurare simbolicamente quel Sé che la psiche moderna aspira a realizzare. E cioè, dunque, da una nuova immagine di Dio.

Verso un "neo-cristianesimo". La necessità di riscrittura del mito

Si può pertanto capire perché Jung reputi impossibile un semplice recupero delle immagini del passato. Dopo il movimento anticristico della psiche collettiva, non si possono adottare le metafore simboliche del cristianesimo tradizionale. Se è vero che per interagire con le forze inconse si richiede un adeguato sistema immaginale in grado di incanalarle, allora la realizzazione di un Sé capace di integrare luci e ombre dell'uomo domanda una nuova immagine di Dio. Il Dio come *summum bonum*, incarnato dal Cristo dei Vangeli, è una figura parziale e non basta più. Servono nuove metafore per una psiche nuova, perché «senza l'integrazione del male non c'è totalità» (Jung, 1938-40, p. 151). Scrive Jung:

Noi abbiamo passato delle prove talmente inaudite e sconvolgenti, che l'idea di una conciliabilità di tutto ciò con l'idea di un Dio di bontà è divenuta scottante. Qui si tratta ormai non più di un problema teologico specialistico, bensì di un incubo religioso di portata umana generale, all'esame del quale anche un profano in teologia, quale io sono, può e forse deve contribuire (Jung, 1951, p. 151).

Ci si soffermi per un attimo su questo punto. Si è visto precedentemente come la creazione di "nuove metafore" si presenti come un processo di *mitopoiesi* molto importante nella psicologia analitica. La costruzione di uno scenario immaginativo capace di riflettere quanto si verifica sotto il profilo psicologico è, infatti, un esercizio in grado lasciare emergere, nella forma di immagini, contenuti altrimenti inconsci.

Ora, l'anacronismo psicologico del cristianesimo fa però sì che l'immagine del Sé che offre all'Occidente sia profondamente univoca. Il Cristo-Sé non può rappresentare la totalità della psiche moderna, ma solo una sua

parte. Affinché questa integrazione degli aspetti dissonanti della psiche si realizzi intorno a quella funzione psicologica che è sempre stata detta “Dio” è necessario, per Jung, che Dio non sia indicato solo come *summum bonum* ma anche come Ombra¹³. Jung si muove pertanto in due direzioni complementari per tematizzare una nuova immagine del divino compatibile con la psiche moderna: la critica al modello agostiniano di *privatio boni* e la formulazione del concetto di “Quaternità”.

La trasvalutazione delle dimensioni aggressive e distruttive dell’uomo, di cui si è parlato, è alla base del rifiuto junghiano della teodicea di Agostino. L’idea tradizionale secondo la quale il male sarebbe una semplice sottrazione ontologica della sola realtà esistente, cioè il bene, è interpretata da Jung come incompatibile con l’esperienza della psicologia analitica: «Io ho criticato l’idea della *privatio boni* perché essa non si accorda con le conoscenze psicologiche. L’esperienza psicologica mostra che a tutto ciò che chiamiamo “bene” si contrappone un altro sostanziale “cattivo” o “male”» (Jung, 1956, v. 1952, pp. 179-180)¹⁴.

Nella psiche l’Ombra è un principio positivo, irriducibile a una deficienza cognitiva o a una dinamica disfunzionale. L’identificazione della realtà profonda dell’uomo con il bene – come fatto, a parere di Jung, dalla psicologia cristiana – avrebbe portato a una dissociazione del principio negativo, estromesso nella figura del Diavolo. «Il Diavolo, come persona autonoma ed eterna, corrisponde alla parte di avversario di Cristo e alla realtà psicologica del male» (Jung, 1942-48, p. 162). Integrare l’Ombra significa allora, sotto il profilo della simbologia cristiana, accogliere che Satana venga assimilato alla totalità che l’uomo deve realizzare – ovvero l’immagine di Dio.

E qui si apre un secondo aspetto, quello della Quaternità. In quanto esternazione dell’archetipo del Sé è necessario che l’immagine di Dio sia capace di unire tutti i contenuti consci e inconsci della psiche, indipendentemente da ogni valutazione morale. L’immagine di Dio, stabilita la presenza di un’Ombra nell’uomo, deve poter comportare anche gli aspetti distruttivi e aggressivi della sua psiche inconscia. «Come totalità – scrive Jung – il “Sé” è, per definizione, una *complexio oppositorum*, e il suo modo di presentarsi è tanto più oscuro e minaccioso quanto più la coscienza rivendica una natura luminosa» (Jung, 1951, p. 135).

Jung formula pertanto la seguente metafora: *è necessario che Satana venga introdotto nella Trinità*. La vita endodivina del Dio tradizionale, se vuole esprimere l’archetipo onnicomprensivo della psiche, deve accogliere

13. Per un approfondimento sulla questione si veda Lammers (1994).

14. Sul problema del male in Jung cfr. Aurigemma (1985, pp. 149-163: 156). Cfr. anche Hall, Raff (2008, pp. 5-31).

anche l'Ombra simbolizzata in Satana. Il Dio che ne risulta non sarà pertanto trinitario, ma quaternario:

Il Diavolo, questa istanza influentissima, non ha un giusto posto nel cosmo trinitario. Non si può determinare in quale rapporto egli stia con la Trinità. Come avversario di Cristo, dovrebbe assumere una posizione antitetica equivalente ed essere parimenti un "figlio di Dio". Ciò potrebbe condurre direttamente a certe vedute gnostiche, secondo le quali il Diavolo era il primo figlio di Dio, Cristo il secondo. Un'altra conseguenza logica sarebbe l'abolizione della formula trinitaria e la sua sostituzione con una *Quaternità* (Jung, 1942-48, p. 163).

Per Jung le figure quaternarie sono immagini di totalità in primo luogo perché richiamano le quattro funzioni psicologiche fondamentali (pensiero, sentimento, intuizione e sensazione). Nella tipologia psicologica junghiana tre delle quattro funzioni sono coscienti, laddove una – la cosiddetta "funzione inferiore" – è invece inconscia, e deve essere integrata. È attraverso la "quarta funzione" che si manifesta l'Ombra (*ibidem*, p. 160). Per Jung «la quaternità è un archetipo. È la premessa per ogni *giudizio di totalità* [...]. La triade non è uno schema di ordinamento naturale, ma artificiale» (*Ibidem*). Questa struttura fondamentale, che richiama l'interezza della psiche, viene proiettata laddove s'intende parlare di totalità.

Proprio perché ha a che fare con la funzione inferiore e con l'Ombra, la totalità che l'immagine divina è chiamata a evocare «deve derivare dal Diavolo» (ivi, p. 169). Accolto il Diavolo in sé, il Dio che risulta da questa rielaborazione delle immagini tradizionali è una sintesi di bene e di male: «Dio è una *coincidentia oppositorum*. Sono perciò giustificati tutti e due gli opposti: *il timore e l'amore di Dio*» (Jung, 1951, p. 98). Per Jung, infatti, il «Vangelo dell'amore è unilaterale e va completato con quello della paura» (ivi, p. 146). Il cristianesimo viene così superato con l'obiettivo di stabilire un corretto rapporto col *tremendum* divino:

Dio ha un pauroso doppio aspetto: un mare di grazia è contiguo a un lago rosseggiante di fiamme, e la luce dell'amore splende su un cupo braciere del quale viene detto: *ardet non lucet*, arde ma non dà luce. Questo è il vangelo eterno (in contrapposizione a quello temporale): *si può amare Dio e si deve temerlo* (ivi, p. 147).

Questo Dio, unione di Satana e Cristo, è fondamentalmente gnostico. Jung ha una particolare predilezione per le formule gnostiche, «che cercano di valutare giustamente la vera importanza del male» (Jung, 1942-48, p. 162)¹⁵. Purtroppo non c'è modo di affrontare in questa sede il rapporto fra

15. Per le mitologie gnostiche del II secolo l'unità primitiva del divino subisce un processo di disintegrazione a causa della trasgressione di Sophia, immagine degli istinti

psicologia analitica e gnosticismo. Basterà dire che il riferimento complessivo della produzione mitopoietica di Jung sono proprio i pittoreschi scenari di questa eresia del II secolo, con la loro idea di un Dio buono e assieme malvagio. Nella mitologia gnostica – specie quella valentiniana – lo psichiatra vede infatti proiettate le dinamiche interiori dell'uomo coinvolto in un processo di individuazione. In essa, a suo parere, si ha il primo vero esame degli archetipi inconsci da parte dell'Occidente (cfr. McGuire, Hull, 1995, p. 434)¹⁶.

Quello che qui conta è che per Jung l'esperienza del Sé avvenga attraverso il rapporto con un Dio «paradossale» (Jung, 1951, p. 152). Tale esperienza è la vera «*gnosis*» (ivi, p. 146), la conoscenza di un Dio simbolo di unità fra opposti irconciliabili. In questa conversione al Dio gnostico Abraxas, a cui Jung dedica un'altra sua opera esoterica, i *Septem Sermones ad Mortuos* (1916), si realizza quello che è a suo parere il futuro del cristianesimo:

Ciò che il Dio sole dice è vita.

Ciò che il demonio dice è morte.

Ma Abraxas pronuncia la parola santificata e maledetta che è vita e morte insieme¹⁷.

Conclusioni

Ho cercato di riassumere i termini generali con cui Jung valuta il rapporto del linguaggio religioso con la psicologia analitica. Da quanto detto si possono trarre alcune conclusioni.

In primo luogo che la psicologia analitica, diversamente dalla psicoanalisi, è in tutta evidenza contraria al postulato secondo il quale il progresso coinciderebbe con la secolarizzazione. Il disincanto del mondo e la perdita del sacro hanno condotto, nella modernità, a una perdita di linguaggio simbolico che Jung si sforza di recuperare attraverso la valorizzazione della funzione immaginativa.

sessuali e aggressivi della divinità, che estromessa dal pleroma crea il mondo materiale. La storia cosmica è pertanto intesa come un processo di reintegrazione, dove alcuni uomini – detti *pneumatici*, perché inabitati dal Dio – sono chiamati a favorire un “ritorno” del male (e della materia, della sessualità, della volontà di dominio) nella divinità. Sullo gnosticismo si veda Filoramo (1993); Fava (2019, pp. 26-37).

16. Le immagini provenienti dall'inconscio, dice Jung, «hanno una vita propria, autonoma, [...] come possiamo vedere facilmente nei sistemi filosofici e gnostici che si fondano sulla percezione dell'inconscio come fonte di conoscenza. Le immagini di angeli e arcangeli, “troni e dominazioni” che troviamo in san Paolo, gli arconti degli gnostici, la gerarchia celeste di Dionigi Areopagita ecc., nascono dalla percezione della relativa autonomia degli archetipi» (Jung, 1917-43, p. 116).

17. *Septem Sermones ad Mortuos*, cit. in *Ricordi sogni e riflessioni*, cit., p. 472.

Questa differenza con le altre scuole di psicologia dell'inconscio dipende in parte dal loro diverso retroscena culturale. Se le radici dell'atteggiamento freudiano, ad esempio, si possono rinvenire nell'Illuminismo e nel positivismo ottocentesco, la psicologia analitica ha invece la sua fonte nella filosofia romantica di Schelling, in quella di Arthur Schopenhauer e di Eduard von Hartmann (Hellenber, 1970, p. 142). Nella sua capacità di «*immaginare in modo mitologico*» si è voluto vedere nel pensiero junghiano l'eredità della tradizione neoplatonica italiana, specie di figure quali Marsilio Ficino e Gian Battista Vico (v. Hillman, 1973, pp. 13-40).

Una seconda conclusione che se ne può trarre è che la psicologia analitica è nella sua essenza una "psicologia religiosa". Se la dimensione archetipica della psiche può essere espressa solo attraverso un linguaggio simbolico, allora parlare dell'inconscio sarà sempre un parlare *mitico*. La mitologia – dopo la svalutazione in cui è incorsa nel pensiero moderno – viene così ad essere inserita a pieno titolo nella scienza e nella psicoterapia. Ciò ha aperto la strada a una *rivalutazione* del fenomeno religioso feconda di effetti tanto nella cultura popolare, per cui Jung è divenuto il profeta di alcune tendenze di massa, quanto nella stessa psicologia dell'inconscio. È sulla scia dell'insegnamento junghiano che il teorico della psicologia archetipica James Hillman può affermare: «Compiere una re-visione della psicologia significa riconoscere che non può esserci psicologia senza religione, perché in ciò che facciamo è sempre presente un Dio» (1975, p. 380).

Questa psicologia religiosa è anche, paradossalmente, una "post-religione", perché nega il riferimento a una possibile trascendenza. Nella tradizione religiosa occidentale, anche nelle sue forme più eterodosse e discusse (gnosticismo, alchimia, mistica, etc.), Jung vede il rivestimento immaginativo ideale alle forze altrimenti incognite che abitano la psiche collettiva. L'eredità religiosa è psicologizzata, è tradotta a pure contenitore immaginabile dei processi mentali. È per questa ragione che il filosofo ebreo Martin Buber accuserà Jung di "psicologismo", di formulare una «religione della immanenza puramente psichica» dove la psicologia diviene l'unica metafisica possibile (Palmer, 1997, p. 248)¹⁸.

Discutere sul superamento della Trinità in una prospettiva quaternaria, sul dogma dell'assunzione della Vergine, sul ruolo di Satana come "figlio di Dio", e così via, non è infatti – per Jung – pura speculazione teologica¹⁹. Mettere in scena delle figure metafisiche fa sì «che la rappresentazione guadagni in plasticità». Eppure, ciononostante:

18. Vedi Buber (1952, p. 78). Per un punto di vista cattolico sulla questione vedi De Rosa (1994, pp. 140-141).

19. Per quanto abbia avuto influenza anche sulla riflessione teologica successiva. Si veda a questo proposito Ulanov (2006, pp. 2-20).

Queste asserzioni possono e devono, persino per ragioni scientifiche, essere ridotte all'uomo e alla sua psicologia; perché sono prodotti dello spirito umano a cui non è lecito attribuire validità metafisica. *Sono in primo luogo proiezioni di processi psichici, di cui del resto non si sa che cosa siano "in sé"*, cioè se esistano in una sfera inconscia, inaccessibile all'uomo. In ogni caso la scienza non può trattarle come se fossero qualcos'altro che proiezioni, altrimenti essa rinuncia alla sua indipendenza (Jung, 1942-48, p. 172. Corsivo mio).

La metafisica è dissolta nella metapsicologia, la teologia nell'antropologia. Ma ciò non è importante: quel che conta, per Jung, è che il processo di riscrittura del mito abbia una finalità *medica*. Il prodotto del lavoro mitopoietico sulle rappresentazioni religiose non ha l'obiettivo di rispondere ai quesiti sull'essenza di Dio, ma piuttosto – in linea con la vocazione fondamentale della psicologia analitica – di *curare*.

Sentendo discutere di dogmatica o gnosticismo si può infatti dimenticare come la psicologia dell'inconscio sia nata per rispondere a disturbi di natura nervosa. Essa è rimasta fedele alla sua vocazione nelle più audaci elaborazioni, anche laddove si è voluta sostituire alla religione nella formulazione di una mitologia compatibile con l'uomo moderno. L'immagine del Dio quaternario tematizzata da Jung è l'esempio di come una figura religiosa, costruita *ex novo*, possa porsi mediatrice fra conscio e inconscio, favorendo l'integrazione delle forze dissonanti della mente. Il Dio quaternario diviene un'immagine terapeutica, in grado di attrarre i contenuti autonomi della psiche in una costellazione unitaria e facilitare l'individuazione. Abraxas è riconosciuto come un Dio in grado di salvare.

Tutto questo è un mito, certo, ma ciò non toglie niente alla sua realtà. «Reale – dice Jung – è ciò che agisce, e le fantasie dell'inconscio agiscono: non c'è dubbio su ciò» (Jung, 1928, p. 136). Se è vero, infatti, che «l'anima cerca un'espressione capace di coglierla in tutta la sua pienezza» (ivi, p. 185), è vero, allora, che la mitologia riesce laddove non riesce la scienza, cioè nell'immaginare quanto va al di là della semplice descrizione concettuale. Per quanto si possa ripetere infatti che le narrazioni dei miti sono soltanto storie, resta un fatto fondamentale che la psicologia degli archetipi è tornata a ricordare: *che sono storie che curano*.

Bibliografia

- Antonelli G. (1991). Jung e l'immagine di Dio. *Rivista di Psicologia Analitica*, 44: 27-40.
Aurigenma L. (1985). La sofferenza e il male nella prospettiva junghiana. *Rivista di Psicologia Analitica*, 31: 149-163.
Bernstein R.F. (1999). *Freud and the Legacy of Moses*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Biasci L. (2000). La risposta a Giobbe di Jung: “esercizio” di spiritualità laica e culmine “tragico” del pensiero psicoanalitico. *Rivista di Psicologia Analitica*, 61: 90-101.
- Borelli J. (1975). Dreams, myths, and religious symbolism. *Thought*, 50: 56-55. DOI: 10.5840/thought19755013
- Buber M. (1952). *Gottesfinsternis: Betrachtungen zur Beziehung zwischen Religion und Philosophie*. Zürich: Manesse (trad. it. *L'eclissi di Dio*. Firenze: Passigli, 2000).
- Carlsson A. (1970). Jung on meaning and symbols in religion. *The Journal of General Education*, 22: 29-40.
- Carotenuto A. (1995). *Jung e la cultura del XX secolo*. Milano: Bompiani.
- Chapman J. H. (1988). *Jung's three theories of religious experience*. Lewiston: The Edwin Mellen Press.
- Cicero V., Guerrisi L. (2016). VII Sermones ad vivos. Notazioni filosofiche e psicologiche a margine del poema di Jung. *Illuminazioni*, 35: 75-77.
- D'Alfonso E. (1973). Appunti per una ricerca sul problema del pensiero religioso in C.G. Jung. *Rivista di Psicologia Analitica*, 7: 8-210.
- De Rosa G. (1994). Jung, la religione e il cristianesimo. *La Civiltà Cattolica*, 145: 140-141.
- Doran C. (2016). Jung's Answer to Job: a modern myth for the times. *International Journal of Jungian Studies*, 8: 168-180. DOI: 10.1080/19409052.2016.1170714.
- Edinger E. (1992). *Ego and archetype*. Boston-London: Shambhala Publications.
- Edinger E. (1996). *The new God-image: a study of Jung's key letters concerning the evolution of the Western God-image*. New York: Chiron Publications.
- Edmundson M. (2007). Defender of the Faith?. *The New York Magazine*, 9/9/2007.
- Ellenberger H. F. (1970). Carl Gustav Jung and Analytical Psychology. In: *The Discovery of the Unconscious*. New York: Basic Books (trad. it. Introduzione a Jung. In: *La scoperta dell'inconscio*. Torino: Bollati Boringhieri, 2017).
- Erba H. (1973). Jung, Bultmann e la psicoterapia. *Rivista di Psicologia Analitica*, 4: 198-218.
- Fava L. (2019). Un itinerario nel mito gnostico. *Vita Pensata*, 9: 26-37.
- Filoramo G. (1993). *L'attesa della fine. Storia della gnosi*. Roma: Laterza.
- Freud S. (1905; 1920). Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie. Jenseits des Lustprinzips (trad. it. Tre saggi sulla teoria sessuale. Al di là del principio di piacere. In: *Opere*, vol. 4. Torino: Bollati Boringhieri, 2012).
- Freud S. (1927; 1930). *Die Zukunft einer Illusion. Das Unbehagen in der Kultur* (trad. it. *L'avvenire di un'illusione. Il disagio della civiltà*. Roma: Newton Compton, 2010).
- Galimberti U. (1984). *La terra senza il male. Jung: dall'inconscio al simbolo*. Milano: Feltrinelli. Edizione di riferimento: 2001.
- Garcia R. (2016). Reader-response criticism and Jung's Answer to Job. *Biblical Theology*, 1: 1-18.
- Hall J. A., Raff J. (2008). Thoughts on the Nature of Evil. *Journal of Jungian Theory and Practice*, 10: 5-31.
- Hillman J. (1973). Plotino, Ficino e Vico precursori della psicologia archetipica. *Rivista di Psicologia Analitica*, 4/2: 332-40. Presente in: Hillman J., *L'anima del mondo e il pensiero del cuore*. Milano: Adelphi, 2002, pp. 13-40.
- Hillman J. (1975). *Re-visioning Psychology*. New York: Harper and Row (trad. it. *Re-visione della psicologia*. Milano: Adelphi, 1983).
- Hillman J. (1979). The thought of the heart. *Eranos Jahrbuch*, 48: 133-182 (trad. it. Il pensiero del cuore. In: *L'anima del mondo e il pensiero del cuore*. Milano: Adelphi, 2002, pp. 43-115).
- Heising W. (1978). *Imago Dei. A study of C. G. Jung's psychology of religion*. Lewisburg: Bucknell University Press.
- Jaffé A., ed. (1961). *Erinnerungen, Träume, Gedanken von C.G. Jung*. Zürich: Rascher (trad. it. *Ricordi, sogni, riflessioni di C.G. Jung*. Milano: BUR, 1992).

- Jung C.G. (1917-43). Über die Psychologie des Unbewussten (trad. it. Psicologia dell'inconscio. In: *Opere*, vol. 7. Torino: Bollati Boringhieri, 2012).
- Jung C.G. (1921). Psychologischen Typen (trad. it. Tipi psicologici. In: *Opere*, vol. 6. Torino: Bollati Boringhieri, 2011).
- Jung C.G. (1928). Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten (trad. it. L'Io e l'inconscio. In: *Opere*, vol. 7. Torino: Bollati Boringhieri, 2019).
- Jung C.G. (1934-54). Über die Archetypen des kollektiven Unbewussten (trad. it. Gli archetipi dell'inconscio collettivo. In: *Opere*, vol. 9/1. Torino: Boringhieri, 1977).
- Jung C.G. (1935). Allgemeine Probleme der Psychotherapie (trad. it. Che cos'è la psicoterapia? In: *Opere*, vol. 16. Torino: Bollati Boringhieri, 2016).
- Jung C.G. (1942-48). Versuch einer psychologischen Deutung des Trinitätsdogmas (trad. it. Saggio di interpretazione psicologica del dogma della Trinità. In: *Opere*, vol. 10. Torino: Bollati Boringhieri, 2013).
- Jung C.G. (1942-54). Das Wandlungssymbol in der Messe (trad. it. Il simbolo della trasformazione nella messa. In: *Opere*, vol. 11. Torino: Bollati Boringhieri, 2013).
- Jung C.G. (1951). Aion: Untersuchungen zur Symbolgeschichte (trad. it. Aion. Ricerche sul simbolismo del Sé. In: *Opere*, vol. 9/2. Torino: Bollati Boringhieri, 1982).
- Jung C.G. (1952). Antwort auf Hiob (trad. it. Risposta a Giobbe. In: *Opere*, vol. 11. Torino: Bollati Boringhieri, 1992).
- Lammers A.C. (1994). *In God's shadow: the collaboration of Victor White and C.G. Jung*. New York: Paulist Press.
- McGuire W., Hull R.F.C., eds. (1995). *Jung's speaking*. Princeton: Princeton University Press (trad. it. *Jung parla. Interviste e incontri*. Milano: Adelphi, 1999).
- Meghnagi D. (1992). *Il Padre e la Legge. Freud e l'ebraismo*. Venezia: Marsilio.
- Moreno M. (1978). *Introduzione alla prassi della psicologia analitica*. Roma: Il Pensiero Scientifico Editore.
- Noll R. (1994). *The Jung Cult*. Princeton: Princeton University Press (trad. it. *Jung il profeta ariano. Origini di un movimento carismatico*. Milano: Mondadori 2001).
- Olav H. (2001). *Claiming Knowledge: Strategies of Epistemology from Theosophy to the New Age*. Leiden-Boston: Brill.
- Palmer M. (1997). *Freud and Jung on Religion*. New York: Psychology Press (trad. it. *Freud, Jung e la psicoanalisi*. Torino: Centro Scientifico Editore, 2000).
- Procesi L. (2000). C.G. Jung: Lettere della vecchiaia sull'angoscia, su Dio, sull'individuazione. *Rivista di Psicologia Analitica*, 62: 137-156.
- Robertson R. (1995). *Jungian archetypes*. York Beach: Nicolas-Hays, York Beach Maine.
- Ryce-Menuhi J. (1994). *Jung and the Monotheism: Judaism, Christianity and Islam*. London, New York: Routledge.
- Russo M. (2015). Jung in-contra Nietzsche. *Quaderni di Cultura Junghiana*, 4: 39-45.
- Spiegelman J. M. (2006). C.G. Jung's Answer to Job: a half century later. *Journal of Jungian Theory and Practice*, 1: 3-17.
- Trevi M. (2017). Introduzione. I temi fondamentali della ricerca junghiana. In: Jung, *Psicologia dell'inconscio*, Torino: Bollati Boringhieri, 2012.
- Yerushalmi H. (1991). *Freud's Moses: Judaism Terminable and Interminable*. Yale: Yale University Press (trad. it. *Il Mosè di Freud. Giudaismo terminabile e interminabile*. Torino: Einaudi 1996).