

C.G. JUNG

OPERE

volume sesto

**TIPI
PSICOLOGICI**



BORINGHERI

TIPI PSICOLOGICI

C.G. Jung



Carl Gustav Jung

TIPI PSICOLOGICI

Boringhieri

Prima edizione 1977
Terza impressione ottobre 1988

© 1977 Bollati Boringhieri editore s.p.a., Torino, corso Vittorio Emanuele 86
I diritti di memorizzazione elettronica, di riproduzione e di adattamento totale o parziale con qualsiasi mezzo (compresi i microfilm e le copie fotostatiche) sono riservati
Stampato in Italia dalla Novalito di Torino
CL. 61-7131-1 ISBN 88-339-0328-1

Titolo originale

Psychologische Typen (1921)

Traduzione di Cesare L. Musatti e Luigi Aurigemma

| | |
|---|-----|
| <i>Introduzione di Luigi Aurigemma</i> | VII |
| Prefazioni | 3 |
| Introduzione | 7 |
| 1 Il problema dei tipi nella storia dello spirito antico e medioevale | 12 |
| 1. La psicologia nell'antichità: Tertulliano e Origene | 12 |
| 2. Le controversie teologiche nella Chiesa antica | 25 |
| 3. Il problema della transustanziazione | 28 |
| 4. Nominalismo e realismo | 31 |
| 5. La controversia tra Lutero e Zwinglio sull'Eucarestia | 71 |
| 2 Le idee di Schiller sul problema dei tipi | 75 |
| 1. Le lettere sull'educazione estetica dell'uomo | 75 |
| 2. Il saggio sulla poesia ingenua e sentimentale | 141 |
| 3 L'apollineo e il dionisiaco | 148 |
| 4 Il problema dei tipi nella conoscenza degli uomini | 160 |
| 1. Cenni generali sui tipi di Jordan | 160 |
| 2. Descrizione specifica e critica dei tipi di Jordan | 166 |

| | | |
|----|---|-----|
| 5 | Il problema dei tipi nella poesia: "Prometeo ed Epimeteo" di Carl Spitteler | 181 |
| | 1. Cenno introduttivo sui criteri tipologici di Spitteler | 181 |
| | 2. Confronto fra il Prometeo di Spitteler e quello di Goethe | 188 |
| | 3. Il significato del simbolo unificatore | 205 |
| | 4. La relatività del simbolo | 239 |
| | 5. La natura del simbolo unificatore in Spitteler | 279 |
| 6 | Il problema dei tipi nella psicopatologia | 295 |
| 7 | Il problema degli atteggiamenti tipici nell'estetica | 313 |
| 8 | Il problema dei tipi nella filosofia moderna | 325 |
| | 1. I tipi di James | 325 |
| | 2. Le coppie di opposti caratteristiche dei tipi di James | 333 |
| | 3. Critica della teoria di James | 346 |
| 9 | Il problema dei tipi nell'indagine biografica | 349 |
| 10 | Descrizione generale dei tipi | 359 |
| | 1. Introduzione | 359 |
| | 2. Il tipo estroverso | 362 |
| | 3. Il tipo introverso | 408 |
| 11 | Definizioni | 447 |
| | Conclusione | 536 |
| | <i>Bibliografia</i> | 545 |
| | <i>Indice analitico</i> | 555 |
| | <i>Corpus junghiano minore</i> | 585 |

Introduzione di Luigi Aurigemma

In testa a queste pagine d'introduzione ci pare illuminante trascrivere l'inizio della prefazione di Jung alla prima edizione di quest'opera, pubblicata presso l'editore Rascher di Zurigo nel 1921: "Questo volume è il frutto di quasi vent'anni di lavoro nel campo della psicologia pratica. Le idee in esso racchiuse sono andate formandosi lentamente, in parte dalle innumerevoli impressioni ed esperienze tratte sia dalla mia pratica di psichiatra e di neurologo, sia dai contatti con persone di tutte le classi sociali, in parte dal dibattito sostenuto personalmente intorno ad esse con amici e avversari, e infine dalla critica delle peculiarità psicologiche mie proprie."

In modo assai chiaro emergono qui tratti essenziali della produzione scientifica junghiana nel suo complesso: il fondamento sperimentale in primo luogo, la lunga incubazione delle deduzioni teoriche dai materiali d'osservazione, l'uso del dibattito di verifica nel corso stesso della elaborazione, l'implicazione personale infine. Si può anzi dire che, dei fondamentali criteri metodologici junghiani, uno solo non è qui chiaramente indicato, d'importanza peraltro grandissima nel complesso della produzione del nostro autore: il costante trasferimento dei problemi dal piano della psiche individuale a quello della storia, al piano cioè dei fatti e fenomeni di civiltà; il che, se costituisce quasi sempre — e la cosa non sorprende — una difficoltà propria alle opere junghiane nutrite di una cultura sterminata cui al lettore non è facile adeguarsi, rappresenta tuttavia per Jung un fattore indispensabile di controllo della teoria nella

realtà del vissuto collettivo. Un tale criterio metodologico e quindi una tale difficoltà non mancano tuttavia affatto in questi Tipi psicologici, in quanto, come meglio vedremo, per oltre la metà il libro si presenta come una serie di riflessioni ispirate da avvenimenti e opere che, nel tempo lungo di diciotto secoli di storia della cultura occidentale, sembrano all'autore testimoniare della realtà strutturale di quanto egli ipotizza attraverso la pratica analitica e psichiatrica: la tipologia psicologica, appunto. L'opera dunque intende essere pienamente sperimentale, e nel contempo nutrita di storia; per nulla simile o comparabile alle tipologie fondamentalmente speculative, che certo non mancano nel corso dei secoli.

Vediamone più da vicino la genesi e la struttura.

Come tutti sanno, il periodo di fervore psicoanalitico e d'intensa collaborazione di Jung con Freud ricopre, intorno al primo decennio del secolo, il breve giro di non più di sei o sette anni. Il riferimento citato alla ventennale esperienza che sottende l'ipotesi tipologica chiarisce quindi subito quanto profondamente originale sia, agli occhi stessi di Jung, l'impostazione data al tema che l'opera affronta. Il quale, formulato nei termini più semplici, consiste nel riconoscimento d'insopprimibili diversità strutturali nell'organizzazione psichica dei singoli individui, diversità che determinano angolazioni variabili nell'esperienza del mondo; consiste cioè nel riconoscimento e nell'individuazione di modalità diverse del funzionamento psichico, e nella definizione delle tonalità caratteristiche che la prevalenza, nel conscio, dell'una o dell'altra di esse, imprime a tutta l'attività psichica, anche inconscia.¹

Nei Tipi psicologici, in altre parole, Jung relativizza l'esperienza fenomenologica; l'orientamento nel mondo, così interno come esterno, porta per lui il sigillo della originaria prevalenza, nel singolo, dell'uno o dell'altro degli strumenti conoscitivi attraverso i quali l'esperienza si attua. La tesi, com'è chiaro, porta rilevantisime conseguenze nella stessa concezione della psicoanalisi, implicando un modo di accostamento ai problemi della vita psichica profondamente diverso da quello freudiano. Per Freud infatti la scoperta dei segreti

¹ "L'ipotesi che esista una sola psicologia o un solo principio psicologico fondamentale — egli scrive — costituisce un'intollerabile tirannia" (vedi oltre, p. 47).

dell'inconscio e delle modalità del funzionamento psichico segue le forme dell'osservazione scientifica oggettiva, e ne ha le pretese di universalità. Quanto è osservato, scoperto, distinto, denominato lo è in certo modo per tutti e per sempre: così funziona la psiche umana, queste le fasi per le quali passa il suo sviluppo, questa la sua patologia, queste le strade della presa di coscienza e quindi della possibile guarigione. L'uomo di altissima cultura — in particolare letteraria e artistica — che pur Freud è stato, non ha cessato peraltro di osservare la vita psichica come quella di un organo dal funzionamento uniforme; e la storia, l'infinito frantumarsi nel singolare e nell'irripetibile, sembra in lui ridursi all'illimitata riproduzione di uno schema di funzionamento di cui egli ritiene di aver definito per lo meno alcune modalità tipiche. Il relativismo che la tipologia junghiana avanza propone invece di riconoscere l'inevitabile inflessione dell'osservazione psicologica da parte dei caratteri specificamente soggettivi dell'osservatore, e rifiuta quindi l'esclusivo privilegio dell'angolazione freudiana, riconosciuta come adeguata soltanto a una determinata tipologia psichica e ai relativi problemi.

Un primo abbozzo di questa impostazione tipologica fu da Jung presentato nel settembre 1913 al quarto Convegno dell'Associazione psicoanalitica internazionale che, nonostante i rapporti ormai tesisimi con Freud, egli allora ancora presiedeva. Partendo dall'esperienza clinica sulle modalità opposte del comportamento affettivo e dell'attività intellettiva nell'isterico e nel demente precoce (o schizofrenico), e riferendosi al principio, a lui sempre caro, della presenza nel normale degli stessi fondamenti psichici di cui la malattia rappresenta l'exasperazione patologica, Jung avanza per la prima volta l'ipotesi di una naturale tendenza della libido a manifestarsi secondo modalità tipiche opposte, che egli chiama estroversione e introversione, proponendo una prima e chiara definizione dei termini: "Parliamo di estroversione in tutti i casi nei quali l'individuo volge tutto il suo interesse al mondo esterno, all'oggetto, e a questo attribuisce un'importanza e un valore eccezionali. Quando il mondo oggettivo cala in certo modo nell'ombra e desta scarsa considerazione, mentre l'uomo sta al centro del suo proprio interesse e ai suoi occhi appare per così dire quale unico oggetto (dunque nel caso opposto), si ha intro-

versione. Il fenomeno cui Freud dà il nome di 'traslazione' e nel corso del quale l'isterico proietta nell'oggetto illusioni e valutazioni soggettive è chiamato da me estroversione regressiva. Per introversione regressiva io intendo il fenomeno opposto così come si presenta nella demenza precoce nella quale tali idee fantastiche riguardano il soggetto."²

La relazione di Jung continua, secondo il già citato suo uso, con riferimenti scientifici e culturali diversi; ma l'essenziale è racchiuso nelle considerazioni finali, nelle quali Jung propone di tener conto "dell'esistenza di entrambi i tipi psicologici anche nell'ambito della psicologia analitica". Egli scende infatti così sul terreno bruciante della rottura proprio allora in atto tra Freud e Adler, riferendo alla tipologia estroversa del primo la sua "teoria... essenzialmente riduttiva, pluralistica e causalistica", il "metodo rigorosamente empirico" che "riduce il complesso delle manifestazioni agli avvenimenti del passato e ai processi più elementari", "l'aspirazione centrifuga al piacere nell'oggetto"; alla tipologia introversa del secondo, al contrario, "la sua teoria assolutamente intellettualistica, monistica e finalistica", "l'aspirazione centripeta al soggetto, alla sua supremazia, alla sua potenza, al suo distacco dalle forze opprimenti della vita".³ Così scrivendo, e proponendo all'avvenire "il difficile compito di creare una psicologia che renda giustizia in egual misura ai due tipi", Jung rompe con qualsiasi pretesa di costruire la psicoanalisi come scienza univoca, cioè esatta, introducendo nell'osservazione della psiche il problema delle mutevoli strutture del soggetto osservante;⁴ e nel contempo accenna, come a una linea direttrice essenziale della

² Jung, Sulla questione dei tipi psicologici (1913), in "Opere di C. G. Jung" (ed. Boringhien), vol. 6, p. 503.

³ Jung, *ibid.*, p. 511.

⁴ "L'equazione personale entra in azione sin dal momento dell'osservazione, giacché si vede ciò che la propria individualità consente di vedere... Diffido del principio della 'pura osservazione', proprio della cosiddetta psicologia oggettiva... Ma, ancor più che durante l'osservazione, l'equazione psicologica personale si fa sentire nella descrizione o nell'esposizione dei dati raccolti..." (p. 13). Va tuttavia sottolineato che il relativismo psicologico junghiano non sfocia affatto nello scetticismo. Se l'angolazione delle osservazioni psicologiche è relativa alla costituzione psichica degli osservatori, l'esperienza concreta peraltro sembra raccogliere in un numero ridotto le angolazioni possibili: i tipi psicologici, appunto, grandi raggruppamenti riconoscibili sperimentalmente, che appaiono dunque come la maniera junghiana di relativizzare l'attività conoscitiva, senza con ciò polverizzarla.

nuova psicologia, alle ricerche che dovevano condurlo, otto anni dopo, alla pubblicazione di questi Tipi psicologici.

La relazione del 1913, per quanto importante, non rappresenta naturalmente che una prima e molto schematica indicazione della relatività psichica, ridotta alla definizione dei due tipi fondamentali di atteggiamento, l'introversione e l'estroversione.

Come il lettore vedrà, nell'ulteriore elaborazione costituita dai Tipi psicologici, quella fondamentale opposizione si viene completando con la distinzione operata da Jung di quattro funzioni psichiche, strumenti conoscitivi e orientativi, genericamente umani, due delle quali egli considera razionali: intelletto e sentimento, e due irrazionali: sensazione e intuizione; la prevalenza relativa dell'una o dell'altra nella psiche conscia, venendosi ad aggiungere alla prevalenza dell'uno o dell'altro dei due tipi di atteggiamento, determina, secondo la sua ipotesi, le modalità dell'orientamento individuale nella vita. Si definiscono in tal modo otto tipi psicologici per così dire maggiori; la cui eccessiva "purezza" Jung tuttavia tempera, indicando che all'indagine accurata del caso singolo risulta regolarmente presente nella coscienza, accanto alla funzione più differenziata, una seconda funzione di valore sussidiario, ch'egli chiama funzione secondaria, naturalmente meno differenziata della prima, e tuttavia parzialmente determinante del tipo riconoscibile in concreto.⁵

Ma in queste pagine introduttive non ci sembra tanto nostro compito addentrarci ulteriormente nella presentazione e nell'analisi dei ritratti che Jung tenta di tracciare sulle basi che abbiamo indicate. Il lettore li troverà al capitolo decimo e, per qualche complemento, nelle "Definizioni" che concludono il volume. Ci pare invece opportuno avanzare qualche riflessione che valga ad aiutare la lettura di quest'opera complessa ed esuberante, e a ritrovarne le linee di forza essenziali.

⁵ Naturalmente Jung non ignora affatto che il suo tentativo di classificazione porta l'impronta della sua propria appartenenza tipologica. Egli scrive: "Spero che dalle mie descrizioni dei tipi nessuno vorrà trarre la conclusione che io pensi che i quattro od otto tipi da me descritti esauriscano tutti quelli che si possono presentare. Sarebbe un malinteso" (in "Opere" cit., vol. 6, p. 541). La realtà della tipologia resta indubbia ai suoi occhi, anche se la sua propria descrizione tipologica, come ogni altra possibile, costituisce solo una descrizione parziale.

In primo luogo va sottolineato quanto l'ipotesi tipologica, per essere il frutto di un ascolto attento e libero, comporta a sua volta di liberatore. Ogni rigidità diagnostica, in quanto eventualmente fondata su uno schema unilaterale di definizione del patologico, è infatti evitata, o per lo meno resa evitabile; perché il riconoscimento di angolazioni relative nella percezione del mondo e nell'espressione dei contenuti psichici individuali costringe il terapeuta a un estremo sforzo di ammissione e di penetrazione dell'altrui linguaggio e a una ricerca della singolarità viva pur nel disordine, che condizionano la possibilità stessa che la relazione terapeutica sia davvero tale, cioè dialogo tra individui, incontro solidale, contro ogni apparenza e ogni pericolo di oggettificazione di chi si trova in difficoltà ma non cessa per questo di essere soggetto.

I Tipi psicologici, per questo verso, costituiscono un tentativo di relativa organizzazione sistematica, sviluppatasi attorno a un dato di grandissimo peso anche in tutta la posteriore attività scientifica di Jung (e non solo nel campo della psicologia analitica, del resto, ma egualmente in quello, in particolare, delle ricerche storiche): l'interesse cioè portato al singolare, al fattore d'individualità irriducibile, all'elemento antisistemico e di rottura.

Quanto precede va tuttavia completato con una ulteriore osservazione. Tutti sanno, di fatto, quanta strada abbia percorso, dai lavori di Karl Jaspers alle posizioni oggi correnti nel campo della terapia psichiatrica, questa immissione del riconoscimento della diversità soggettiva nei modelli di percezione del mondo e nei criteri di definizione del sano e del patologico. La tipologia di Jung certamente partecipa, e in modo pionieristico, a questa generale evoluzione. Ma essa conserva una sua specificità, che è indispensabile sottolineare per evitare i fraintendimenti correnti che la spogliano dell'essenziale.

La specificità della tipologia di Jung è di essere psicodinamica. Questo vuol dire che la definizione dei singoli tipi è dialettica, è impostata cioè sulla relazione di complementarità o di opposizione degli strumenti conoscitivi psichici (cioè i tipi di atteggiamento e le funzioni orientative), legati nel gioco della presenza nella coscienza o della rimozione nell'inconscio. L'intera opera, di fatto, si regge su di una tale impostazione. Ne consegue che il suo asse, come e più

ancora che nella descrizione stessa dei tipi nelle loro dominanti, va individuato nell'analisi, condotta contemporaneamente a una tale descrizione, della patologia di quanto viene rimosso (tipo di atteggiamento o funzioni in stato d'inferiorità); e, ancora a monte di quest'analisi, nella definizione degli strumenti psichici eminentemente capaci di aiutare il processo di presa di coscienza (con altro termine junghiano: il processo d'individuazione) nel superamento dello squilibrio iniziale: la funzione trascendente, cioè la funzione psichica mediatrice tra realtà conscia e inconscia; il simbolo, linguaggio di quella mediazione e quindi massima possibilità d'integrazione di nuovi elementi psichici nel campo della coscienza.

Qualche riferimento preciso ai testi renderà più evidenti le indicazioni di lettura che precedono.

Si veda ad esempio come Jung descrive la dinamica della vita psichica, per cui sulla soglia della coscienza premono il tipo di atteggiamento o le funzioni di orientamento inferiori, cioè rimossi o non accolti: "Nell'atteggiamento unilaterale ('tipico') è implicita una deficienza nel processo psichico d'adattamento, che aumenta poi nel corso dell'esistenza; sicché prima o poi l'adattamento stesso risulta turbato, e ciò spinge il soggetto a una compensazione. A sua volta la compensazione può essere ottenuta solo mediante una resezione (sacrificio) dell'atteggiamento unilaterale seguito sino a quel momento. In tal modo si produce un accumulo temporaneo di energia la quale si riversa in canali che in precedenza non erano stati utilizzati coscientemente, ma che in forma inconscia erano già pronti a tale scopo. Il deficit d'adattamento, che è la causa efficiente del processo che porta al rivolgimento, è avvertito soggettivamente come un sentimento d'indefinibile disagio" (pp. 23 sg.). Assieme al principio dinamico secondo cui (come Jung dice altrove) "le funzioni inferiori sopresse non possono venire escluse all'infinito dalla partecipazione alla vita e dallo sviluppo" (p. 83), emergono da questo passo, da un lato il concetto che l'"indefinibile disagio" provocato dalla condizione di anemia delle funzioni inferiori vada inteso quale sintomo precorritore del rivolgimento latente: concetto che gli resterà sempre caro, determinando il suo modo di considerare molti stati nevrotici non già come deficienza o malattia, ma come positiva,

benefica, anche se penosa, occasione di maturazione; e d'altro lato il concetto del "sacrificio" delle abituali modalità di orientamento come condizione della possibilità che le modalità represses trovino l'energia di una nuova irrigazione, e quindi la forza di affermarsi.

È palese da quanto precede che i fattori tipologici inconsci rappresentano per Jung valori la cui integrazione è per l'individuo la condizione di una reale pienezza di esistenza, e che "ogni tentativo volto a instaurare un equilibrio nell'essere umano dei nostri tempi, differenziato in modo unilaterale, dovrà tenere in serio conto le funzioni che sono inferiori perché non differenziate. Nessun tentativo di conciliazione avrà successo se non saprà liberare le energie delle funzioni inferiori al fine di portarle alla differenziazione" (p. 95). L'analisi psicologica vuol essere appunto il metodo di questa "unificazione degli opposti" (p. 86) e del raggiungimento, tramite una tale integrazione, d'una diversa unità e d'una diversa qualità di esistenza: "Gli opposti possono venire unificati solo... con l'insorgere fra essi di un qualcosa di nuovo che differisca da entrambi e che sia tuttavia idoneo ad accogliere in ugual misura le loro energie esprimendoli entrambi, e insieme non esprimendo nessuno dei due" (p. 115). Un tale fine di unificazione è effettivamente perseguibile; la psiche ha infatti per esso una naturale disposizione: "A questa funzione di mediazione degli opposti io ho dato il nome di funzione trascendente, termine con il quale non intendo niente di misterioso, ma solo una funzione di elementi consci e inconsci, o, press'a poco come in matematica, una funzione complessiva di grandezze reali e immaginarie" (p. 126). Alimentata dalla libido "introversa mercé il sacrificio" (p. 273) (e cioè sottratta all'investimento abituale nel tipo di atteggiamento e nelle funzioni privilegiate), la funzione trascendente elabora innovatrici "fantasie simboliche" (ibid.) penetrabili "mercé l'intuizione" (p. 116) che permettono il "passaggio nel nuovo atteggiamento" (p. 273), cioè vivificano il tipo di atteggiamento o le funzioni fino allora rimossi e introducono alla condizione, inesauribilmente perseguibile, di pienezza cosciente.

Il carattere psicodinamico della tipologia junghiana è, ci sembra, sufficientemente evidenziato dalle citazioni che precedono. Nella elaborazione delle sue osservazioni di differenziazione tipologica Jung

ha pienamente integrato la scoperta della realtà dell'inconscio e della relazione dialettica tra il conscio e l'inconscio, l'essenziale cioè delle scoperte della psicologia a cavallo dei due secoli, e naturalmente, in primo luogo, della psicoanalisi freudiana (ma la parte che hanno in merito le sue proprie ricerche di quegli anni, dagli studi sulle associazioni verbali⁶ a Trasformazioni e simboli della libido (1912),⁷ non è affatto trascurabile).

Un'ulteriore osservazione potrà ora servire a una migliore comprensione della struttura dell'opera, e facilitarne, o quanto meno renderne meno ardua, la lettura.

Di proposito, nessuna delle citazioni che precedono, e che pure servono a illustrare i concetti direttivi dell'opera, è stata estratta dalla parte più direttamente teorica: la "Descrizione generale dei tipi" e le "Definizioni". Tutte, invece, vengono dai capitoli dedicati all'analisi storica del problema, capitoli che, come dicevo inizialmente, occupano assai largamente la metà, anzi quasi i due terzi, del volume. Ho voluto con ciò comprovare quanto avanzavo fin dalle prime righe di questa introduzione, e cioè che Jung non deduce mai solo dalla realtà dell'esperienza clinica le sue considerazioni relative alla natura della psiche; al contrario, cerca abitualmente nelle vicende ed esperienze collettive del passato così come nell'eredità del deposito culturale la verifica o il senso delle sue osservazioni; sicché il suo pensiero si trova spessissimo strettamente embricato con l'analisi di situazioni od opere storiche; e di lì occorre attingerlo.

Ciò premesso, riserviamo ora la nostra attenzione, sia pur brevemente, a quest'ampia parte d'introduzione alla descrizione dei tipi. Essa si sviluppa nei primi nove capitoli del volume, e procede per sondaggi in campi diversi: la "Storia dello spirito antico e medievale", le teorie di Schiller nelle lettere Sull'educazione estetica dell'uomo e nell'altro saggio Sulla poesia ingenua e sentimentale, e quelle di Nietzsche nella Nascita della tragedia, la tipologia del medico inglese John Furneaux Jordan, il Prometeo ed Epimeteo del poeta svizzero Carl Spitteler, l'opera dello psicopatologo Otto Gross e quella del "cultore di estetica" Wilhelm Worringer, infine le ricerche tipolo-

⁶ In "Opere" cit., vol. 2.

⁷ Ed. def.: Simboli della trasformazione (1952).

giche del filosofo William James e del biografo Wilhelm Ostwald. Capitoli di varia estensione e complessità, che da un lato trattano da angolazioni diverse il problema tipologico propriamente detto, dall'altro introducono vastissime e ricchissime digressioni, nelle quali il problema tipologico non è che lo spunto per la formulazione, relativamente già strutturata, dei problemi centrali junghiani: l'unione degli opposti, il processo d'individuazione.

Così si veda come Jung sviluppa il capitolo primo, in cui riconduce alla radicale opposizione degli atteggiamenti introverso ed estroverso conflitti secolari nella storia della cultura occidentale: conflitti teologici nella Chiesa antica, e filosofico-religiosi, come il conflitto di realismo e nominalismo e l'altro, gravissimo, attorno al problema della transustanziazione (cioè della presenza sostanziale o simbolica del Cristo nell'Eucarestia). Prendendo spunto dai rapidi ritratti di due grandi Padri della fine del secondo secolo, Tertulliano e Origene, egli introduce ed esemplifica lungamente il tema del sacrificio come condizione perché "attraverso la rescissione di vecchi legami" si trovino aperte "nuove possibilità di sviluppo per lo spirito" (p. 21). Per Tertulliano "classico rappresentante del pensatore introverso" (p. 18) il processo di evoluzione psichica porta al sacrificium intellectus, cioè "all'amputazione dell'organo per lui più prezioso" (ibid.); così "la via per uno sviluppo puramente intellettuale gli rimase preclusa, ragion per cui egli fu costretto ad assumere come base del suo essere la forza irrazionale che stava al fondo del suo spirito" (pp. 18 sg.). Per Origene "classico rappresentante del tipo estroverso... il cui fondamento originario è il rapporto con gli oggetti, rapporto che fin dai tempi più remoti si esprime simbolicamente nella sessualità" (p. 20), la via evolutiva porta al sacrificium phalli, all'autocastrazione come "espressione adeguata del sacrificio della funzione di maggior valore" (p. 21), cioè "della funzione tenuta sino a quel momento nel massimo conto, del bene più caro, dell'istinto più forte" (ibid.). E se nell'uno e nell'altro caso ai nostri occhi il sacrificio appare "drastico, troppo drastico" (p. 24), esso va tuttavia giudicato "in armonia con lo spirito di quel tempo, che era quanto mai concretistico" (ibid.). La storia dunque, nell'opera e nelle vicende dei due personaggi esemplari, da un lato verifica le distinzioni tipologiche rintracciabili nell'esperienza

diretta; dall'altro porta conferma della pulsione evolutiva e delle sue esigenze.

Considerazioni non dissimili sul fondo, benché introdotte da aspetti diversi del problema tipologico, possono farsi in particolare per i capitoli secondo e quinto, entrambi assai densi e di lettura tutt'altro che facile. Attraverso l'analisi del saggio Sulla educazione estetica dell'uomo di Schiller la questione che Jung esamina è, fondamentale, quella dello squilibrio funzionale individuale e del suo possibile superamento, prendendo spunto più particolarmente dal "tipico conflitto del tipo intellettuale introverso", di cui Schiller, a suo giudizio, è esemplare. Riconosciute nei due istinti fondamentali individuati da Schiller (l'"istinto sensoriale" e l'"istinto di forma") la "caratteristica mescolanza di sentimento e sensazione nel tipo di pensiero introverso" (p. 108) da un lato, e dall'altro la "funzione del pensiero", Jung riconosce ulteriormente nel terzo istinto schilleriano (l'"istinto di gioco", cioè l'attività della fantasia che sola è in grado di liberare dall'opposizione dei due istinti fondamentali) quella stessa pulsione al superamento della dialettica degli opposti, di natura eminentemente "religiosa", ch'egli chiamava "funzione trascendente" e già considerava il cardine del processo d'individuazione, cioè del "processo di differenziazione che ha per meta lo sviluppo della personalità individuale" (p. 501).

La profondità dell'intuizione schilleriana, dunque, sembra a Jung consistere in questo riconoscimento della "parità di diritti esistente tra 'sensorialità' e spiritualità" (p. 114) e nella conseguente preoccupazione di definire un fattore di mediazione che permetta all'uomo di uscire dalla "barbarica unilateralità" (p. 89), e che, liberando "le energie delle funzioni inferiori al fine di portarle alla differenziazione" (p. 95), gli permetta di esprimersi in modo pieno e non mutilo, libero dalla condizione di ipertrofia di una funzione di "abbandono e storpiamento delle altre" (p. 78). Difficile meta di pienezza individuale, resa ancora più difficile, nelle nostre società quali sono attualmente strutturate, dalla resistenza degli interessi costituiti, portati dalla logica del durare a chiudere il singolo nella unilateralità della funzione privilegiata, e quindi nella soffocazione — nella rimozione — delle potenzialità in ombra: "La preferenza

accordata alla funzione superiore — così egli scrive, e sono parole singolarmente attuali — giova essenzialmente alla società, ma nuoce all'individuo; e ciò al punto che le grandi organizzazioni della nostra civiltà odierna tendono all'annullamento completo dell'individuo, poiché si fondano unicamente sull'utilizzazione meccanica delle singole funzioni privilegiate dell'uomo. Non sono gli uomini che contano ma la loro sola funzione superiore: nella civiltà collettiva l'uomo non si presenta come tale, ma è soltanto rappresentato da una funzione, anzi egli s'identifica esclusivamente con questa funzione e rinnega le funzioni meno differenziate. Con ciò l'uomo moderno decade a mera funzione, appunto perché solo questa funzione rappresenta un valore collettivo e quindi essa soltanto accorda una possibilità di vita" (p. 81).

Su questo stesso fattore di mediazione tra istanze psichiche in opposizione, cardine della possibilità d'integrazione di realtà rimosse e quindi di presa di coscienza e di guarigione, è centrato anche il capitolo quinto, esuberante e in certo modo faticoso, l'ultimo cui intendiamo accennare con qualche precisione, il resto dell'opera sembrandoci di lettura assai meno ardua.

L'ossatura del capitolo è costituita dall'analisi del Prometeo ed Epimeteo pubblicato nel 1880-81 dal poeta svizzero Carl Spitteler; poeta non grandissimo, ma per Jung "vero" (p. 209) perché quasi trascinato dall'esuberanza delle immagini emergenti dall'inconscio, e quindi portatore di loro significati da lui stesso incompresi. Nei personaggi, nelle immagini e nel linguaggio del mito poetico Jung riconosce la universale realtà delle strutture psichiche individuali, delle condizioni di emergenza del simbolo trasformatore di energia, delle conseguenze di una tale emergenza. "Non intendo affatto affermare che Prometeo, colui che riflette prima di agire, rappresenta l'introverso, ed Epimeteo, colui che prima agisce e poi riflette, l'estroverso. Il conflitto fra queste due figure esprime soprattutto la lotta che si scatena nel medesimo individuo fra la linea di sviluppo ~~introversa~~ e quella estroversa, lotta che la rappresentazione poetica ha incarnato in due figure distinte ognuna con il suo destino tipico" (p. 181). Il destino di Prometeo è l'incondizionata sottomissione "alla sua anima, cioè alla funzione che presiede al rapporto con il mondo inte-

riore" (p. 182). Così in lui "tutto procede verso l'interno, scompare nel buio dell'interiorità dell'anima... Cosicché, secondo il principio di compensazione della nostra psicologia analitica, l'anima, cioè la personificazione dell'inconscio, deve diventare particolarmente attiva al fine di preparare un'opera che tuttavia è pure invisibile" (pp. 190 sg.). E l'opera è l'equivalente dell'energia sprofondata nell'inconscio, è il dono che Pandora, figlia di Dio, modella per Prometeo: un "gioiello inestimabile" (p. 194), un "dio rinnovato" (ibid.), cioè "un nuovo atteggiamento nei confronti del mondo" (p. 195). Il destino di Epimeteo, al contrario, è in "perfetto e costante accordo con la universale aspettativa... la certezza del 'retto operare' e la coscienza tranquilla" (p. 187) proprie all'estroverso in accordo coi "giusti concetti" (p. 186) della morale tradizionale. Ma appunto questa relegazione della estroversione nella limitatezza del collettivo, resa inevitabile dall'assorbimento di quasi tutta l'energia da parte dell'atteggiamento prometeico, "impedisce che il simbolo creato dall'anima prenda vita" (p. 200): Epimeteo "possiede solo una coscienza morale collettiva e non la capacità di discernere le cose del mondo interiore" (p. 205); non afferra dunque affatto l'inestimabile pregio del gioiello. Così il gioiello, creatura nuova dell'anima, rischia di perdersi, si perde. E solo nella pena di questa perdita Prometeo trova la forza di uscire dal suo isolamento introverso, e di difendere davvero la verità del nuovo messianico valore.

Il mito, nell'esuberante, ingombra versione di Spitteler, ha tuttavia per Jung un senso assai chiaro: il nuovo valore è simbolo di un "rinnovamento dell'atteggiamento generale" (p. 210), cioè di un superamento delle opposizioni tipologiche; concerne, cioè, e descrive l'uomo nel suo bisogno di pienezza, vale a dire d'integrazione dell'inconscio, e nell'innata possibilità di redenzione della libido dalla iniziale dispersione negli opposti. È perciò, in quanto "investe la totalità dell'uomo, quindi anche l'inconscio" (p. 209), mito unificatore, mito "religioso".

Le lunghe digressioni che completano il capitolo restano centrate su questo stesso tema della redenzione degli opposti, del riflusso libidico in un punto a monte dei possibili investimenti concreti della libido stessa. Le ricerche di equivalenti storici spaziano dalla reli-

gione vedantica al taoismo, e nella cultura occidentale cristiana toccano un altro aspetto del processo di redenzione, il culto della donna come simbolo del culto dell' "anima", cioè della funzione psichica che appunto, come si è scritto più su, nell'individuo presiede al rapporto con il mondo interiore. Culto dell'anima che Jung ritrova straordinariamente vivo nella mistica medievale tedesca, come provano lunghe e interessantissime pagine su Maestro Eckhart, e che, a suo giudizio, prepara e introduce la vocazione dei tempi moderni a quella forma di presa di coscienza che, nel suo proprio linguaggio, egli chiama processo d'individuazione.

Abbiamo così accompagnato il lettore, ci sembra, a ritrovare il filo conduttore delle pagine più ardue, e tuttavia estremamente ricche, dei capitoli d'introduzione storica alla descrizione tipologica propriamente detta. I capitoli successivi a questi primi, dal sesto al decimo, se anch'essi provano, osservandola da altre angolazioni, la continua presenza culturale del problema dei "tipi", non ci sembrano in alcun modo presentare difficoltà comparabili, e riteniamo che la lettura ne sia sufficientemente facilitata dalle considerazioni generali di questa introduzione.

Aggiungiamo, nel terminare, che un interesse e un'utilità notevoli per la lettura non solo di quest'opera, ma di qualsiasi altro testo junghiano, presenta il glossario che precede le pagine di conclusione. Jung vi ha raccolto definizioni e concetti propri al suo linguaggio, che permettono di penetrare nel suo personalissimo modo di affrontare l'universo psichico; a conferma e riprova della tesi fondamentale di questo stesso lavoro, che cioè l'esplorazione della psiche, in quanto atto di conoscenza, non può non portare indelebilmente la traccia dell'equazione personale dell'indagatore.

L. A.

Tipi psicologici



Prefazioni

Prefazione alla prima edizione

Questo volume è il frutto di quasi vent'anni di lavoro nel campo della psicologia pratica. Le idee che esso racchiude sono andate formandosi lentamente, in parte dalle innumerevoli impressioni ed esperienze tratte sia dalla mia pratica di psichiatra e di neurologo, sia dai contatti con persone di tutte le classi sociali, in parte dal dibattito sostenuto personalmente intorno ad esse con amici e avversari, e infine dalla critica delle peculiarità psicologiche mie proprie. Mio intento è stato di non affaticare il lettore con una casistica: mi premeva invece di saldare, tanto storicamente quanto terminologicamente, i miei pensieri, nati per astrazione dall'esperienza, con le conoscenze già esistenti. Ho condotto a compimento questa impresa non tanto per bisogno di equità storica, quanto e più con l'intento di inserire le esperienze del medico specialista, traendole dal campo ristretto di una particolare disciplina, in più ampie relazioni in modo da offrire anche al profano colto la possibilità di trarre profitto da esperienze concernenti una determinata sfera di competenza. Non mi sarei mai risolto a compiere un passo così rischioso, che sarebbe facile fraintendere come un voler invadere campi altrui, se non fossi convinto che le enunciazioni psicologiche contenute in questo libro rivestono un'importanza e un'applicabilità di carattere generale e che perciò si prestano meglio a essere trattate in un contesto più vasto piuttosto che essere lasciate sotto forma di ipotesi di una particolare disciplina scientifica. Coerentemente con questo mio intento, mi sono limitato a discutere le idee di singoli studiosi che si sono occupati del problema che ci sta dinanzi e ho rinunciato a menzionare compiutamente quanto è stato detto fino ad ora in merito alla nostra

questione. A parte il fatto che il voler raggiungere una compiutezza anche soltanto approssimativa nel mettere insieme un elenco siffatto del materiale e delle opinioni relative a questo tema è cosa che andrebbe troppo al di là delle mie forze, una raccolta del genere non apporterebbe alcun contributo sostanziale alla discussione e allo svolgimento del problema. Ho lasciato da parte perciò, e senza rammarico, molto di ciò che ero venuto raccogliendo nel corso degli anni e, nei limiti del possibile, mi sono limitato all'essenziale. A questa rinuncia è stato sacrificato anche un documento prezioso che mi fu di grandissimo aiuto. Si tratta di una voluminosa corrispondenza sul problema dei tipi che ho avuto con un mio amico, il fu dottor H. Schmid di Basilea. A questo scambio d'opinioni devo assai numerosi chiarimenti, e molto invero ne è passato in questo libro, in forma modificata e più volte rielaborata. Questa corrispondenza appartiene sostanzialmente a quei lavori preparatori la cui pubblicazione creerebbe più confusione che chiarezza. Ma ho il dovere di ringraziare qui l'amico per quelle sue fatiche.

Küsnacht (Zurigo), primavera del 1920

Prefazione alla settima edizione

Questa nuova edizione appare in forma immutata, il che non significa che il libro non potrebbe aver bisogno di ulteriori integrazioni, miglioramenti e aggiunte. In particolare le descrizioni dei tipi, compilate con una certa concisione, potrebbero venire sostanzialmente completate. Sarebbe anche desiderabile prendere in considerazione i lavori sul problema dei tipi eseguiti da altri psicologi e apparsi dopo la prima pubblicazione di quest'opera. Tuttavia la mole attuale di questo libro è già tale che non è il caso di aumentarla senza assoluta necessità. Sarebbe inoltre di scarsa utilità pratica complicare ulteriormente la problematica tipologica, fin tanto che i suoi stessi elementi non siano stati intesi appieno. Infatti la critica incorre molto spesso nell'errore di ritenere che i tipi siano stati, per così dire, liberamente inventati, e imposti in certo qual modo al materiale empirico. A questo riguardo devo rilevare che la mia tipologia è il risultato di un'esperienza pratica di anni e anni, esperienza che, a dire il vero, rimane completamente preclusa ai rappresentanti della psicologia accademica. Io sono, prima di tutto, medico e psicoterapeuta pratico e tutte le mie enunciazioni psicologiche muovono

dall'esperienza di un lavoro professionale quotidiano e gravoso. Perciò quanto vengo sostenendo in questo volume ha avuto la sua conferma, per così dire frase per frase centinaia di volte nel trattamento pratico dei malati, e in origine ha anche preso le mosse da questo. Queste esperienze terapeutiche, naturalmente, sono accessibili e comprensibili solo a chi per professione sia costretto a occuparsi del trattamento delle complicazioni della psiche; non si può quindi far rimprovero ai profani se ad essi certe costatazioni sembrano strane ovvero se pensano che la mia tipologia sia il prodotto di un lavoro da tavolino eseguito in un'atmosfera idillica e ovattata. Dubito però che una siffatta mancanza di spirito critico dia la facoltà di giudicare con competenza.

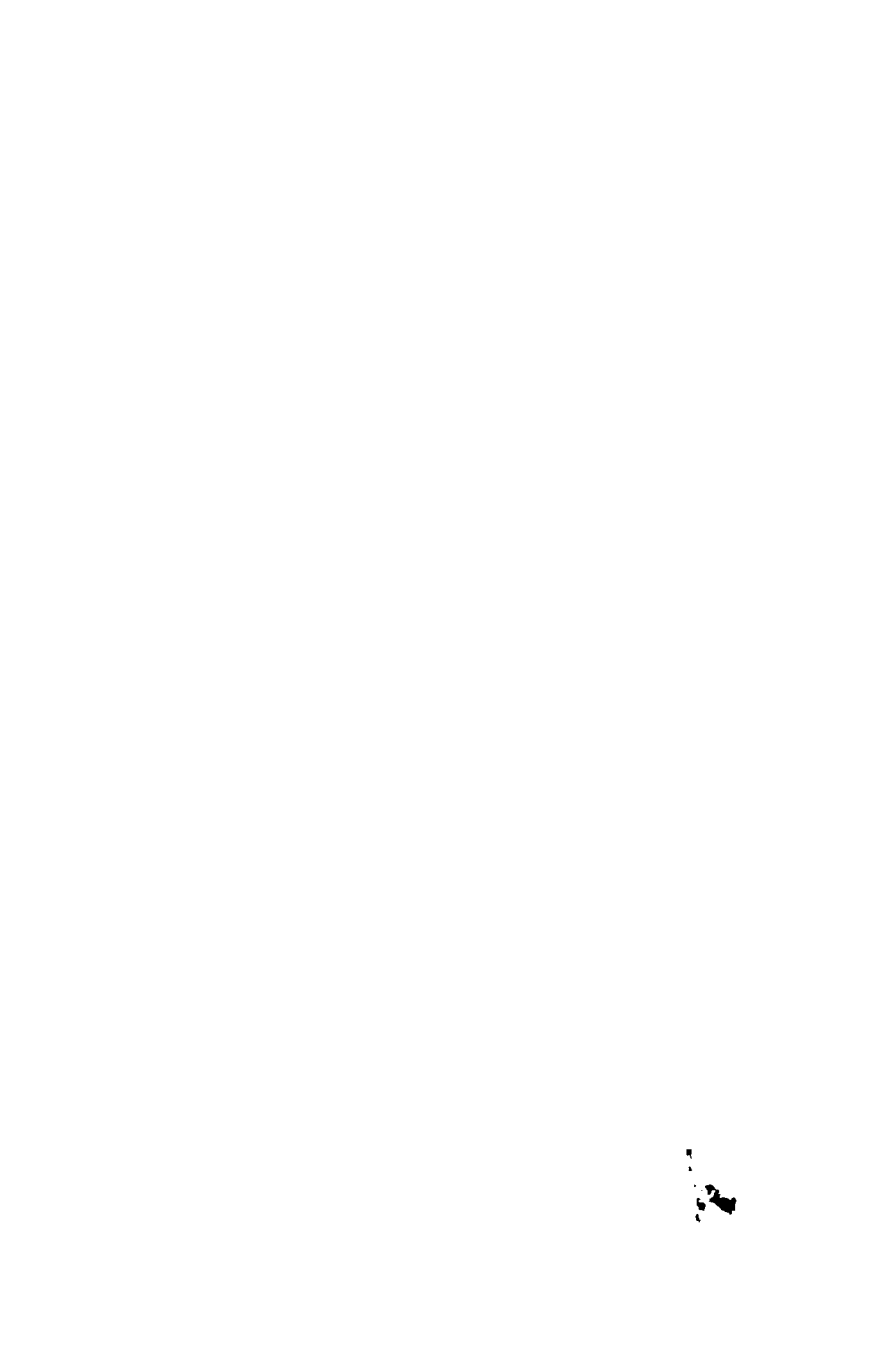
Settembre 1937

Prefazione all'ottava edizione

La nuova edizione riappare sostanzialmente immutata, ma questa volta sono state apportate qua e là molte correzioni di poca entità, che da tempo si erano tuttavia rese necessarie. È stato del pari composto un nuovo indice.

Di questo faticoso e paziente lavoro sono particolarmente grato alla signora Lena Hurwitz-Eisner.

Giugno 1949



Introduzione

Platone e Aristotele! Non sono soltanto due sistemi, ma anche i tipi di due differenti nature umane che da tempo immemorabile, in tutte le civiltà, stanno l'uno di fronte all'altro in atteggiamento più o meno ostile. Segnatamente nel corso di tutto il medioevo e poi giù giù fino ai nostri giorni si è sempre lottato a questo modo e a questa lotta è stata sostanzialmente improntata la storia della Chiesa cristiana. Anche se le denominazioni sono diverse, si tratta sempre di Platone e di Aristotele. Nature entusiaste, mistiche, platoniche esprimono dal profondo del loro animo le idee cristiane e i simboli che ad esse corrispondono. Nature pratiche, sistematiche, aristoteliche costruiscono con queste idee e con questi simboli un saldo sistema, una dogmatica e un culto. La Chiesa finisce con l'abbracciare in sé entrambe le nature di cui le une riparano per lo più nel clero e le altre nel monachesimo, senza per questo cessare di combattersi.

Heine, Germania, 1

Nel corso della mia pratica professionale di medico di malattie nervose mi ha da tempo colpito il fatto che, accanto alle molte diversità individuali della psicologia umana, esistono anche *differenze di tipi*: più specialmente mi hanno colpito *due tipi*, che ho denominati *introverso ed estroverso*.

Se prendiamo a considerare la vita umana nel suo svolgimento, vediamo che vi sono uomini il cui destino è determinato in prevalenza dagli oggetti dei loro interessi e altri il cui destino è invece determinato piuttosto dalla loro propria interiorità, o soggettività. Poiché tutti noi ci avviciniamo un po' più a questo o a quel modo d'essere, siamo naturalmente inclini a intendere sempre ogni cosa nel senso che è peculiare al nostro proprio tipo.

Accenno sin d'ora a questa circostanza al fine di evitare l'insorgere di eventuali malintesi. Ognuno potrà capire come una situazione siffatta renda notevolmente più arduo il tentativo di dare una descrizione generale dei tipi. Devo confidare in una grande benevolenza da parte del lettore, se voglio sperare di essere esattamente compreso. Le cose sarebbero relativamente semplici se ogni lettore sapesse in

quale categoria egli stesso sia da annoverare. Ma il più delle volte scoprire se uno appartiene a questo o a quel tipo è molto difficile; e tanto più quando si tratta di noi stessi. Il giudizio che si dà della propria personalità è infatti sempre straordinariamente offuscato. Questo offuscamento nel valutare sé stessi ricorre con tanta frequenza per il fatto che in ogni tipo ben definito è insita una particolare tendenza a compensare l'unilateralità del tipo medesimo; tendenza che ha una sua finalità biologica, volta com'è a conservare l'equilibrio psichico. Ad opera della compensazione si costituiscono caratteri secondari ossia nuovi tipi che presentano un quadro quanto mai difficile da interpretare; difficile a tal punto che si può essere indotti a negare l'esistenza dei tipi in genere e a tornare a credere soltanto all'esistenza delle differenze individuali.

Mi è necessario porre in rilievo queste difficoltà al fine di giustificare una particolarità propria di quanto verrò dicendo. Potrebbe sembrare infatti che il procedimento più semplice sia quello di descrivere due casi concreti e di porli, pezzo a pezzo, l'uno accanto all'altro. Ma ogni uomo è in possesso di entrambi i meccanismi, quello dell'estroversione e quello dell'introversione, ed è soltanto il prevalere relativo dell'uno o dell'altro a costituire il tipo. Per conferire quindi al quadro il necessario rilievo, bisognerebbe ritoccarlo fortemente, il che si risolverebbe in un più o meno pietoso inganno. A ciò si aggiunga che il comportamento psichico di un uomo è cosa talmente complessa che il darne un'immagine rigorosamente fedele costituirebbe per le mie capacità descrittive un'impresa assai ardua. Debbo quindi per necessità limitarmi a esporre i principi che mi è stato possibile ricavare dalla gran copia dei singoli fatti osservati. Non si tratta però di una deduzione a priori, come potrebbe forse sembrare, ma di una presentazione dedotta da nozioni acquisite empiricamente. Tali nozioni potranno contribuire, almeno spero, a risolvere un dilemma che è stato ed è tuttora fonte di equivoci e di dissensi non solo nel campo della psicologia analitica, ma anche in quello di altre scienze e soprattutto nelle relazioni personali fra gli uomini. Con ciò si spiega come l'esistenza di due tipi differenti sia un fatto in realtà noto da tempo, e che in questa o quella forma si sia imposto tanto al conoscitore di uomini quanto alla meditazione

del filosofo; e che si sia presentato per esempio all'intuizione di un Goethe come principio generale della sistole e della diastole. I nomi e i concetti con i quali è stato espresso il meccanismo dell'introversione e dell'estroversione sono quanto mai vari e conformi, di volta in volta, al modo di vedere del singolo osservatore. Ma nonostante la varietà delle formule traspare sempre quel che vi è di comune nella concezione fondamentale e cioè un moto dell'interesse verso l'oggetto, in un caso, e un moto dell'interesse dall'oggetto al soggetto e ai processi psichici di quest'ultimo, nell'altro. Nel primo caso l'oggetto agisce come un magnete sulle tendenze del soggetto, cioè le attira, e condiziona in tal misura il soggetto che questi si estrania da sé mentre le sue qualità si modificano nel senso di un'assimilazione all'oggetto, al punto che può venir fatto di credere che ciò che veramente ed esclusivamente conta per il soggetto sia l'oggetto, e che il completo abbandono del soggetto all'oggetto sia in certo qual modo una legge assoluta, qualche cosa di fatale, il senso stesso della vita. Nel secondo caso invece il soggetto è e rimane al centro di ogni interesse. E si ha quasi l'impressione che tutta l'energia vitale confluisca verso il soggetto impedendo così che l'azione esercitata dall'oggetto assuma un carattere in qualche modo soverchiante. Sembra cioè che l'energia defluisca dall'oggetto e che il soggetto sia il magnete che vuole attirare a sé l'oggetto.

Non è facile caratterizzare in modo chiaro e comprensibile questo opposto comportamento nei riguardi dell'oggetto, e grande è il pericolo di pervenire a formulazioni paradossali atte a ingenerare più confusione che chiarezza. In modo del tutto generico si potrebbe qualificare l'atteggiamento introverso come quello che in ogni circostanza tende ad anteporre l'io e la vita psichica soggettiva all'oggetto e alla realtà obiettiva, o almeno ad affermarli nei confronti dell'oggetto. Questo atteggiamento conferisce quindi al soggetto un valore superiore a quello attribuito all'oggetto. In conformità a ciò l'oggetto viene costantemente svalutato e riveste un'importanza secondaria; a volte, anzi, sta solo come manifestazione esterna e oggettiva di un contenuto soggettivo, quasi come incarnazione di un'idea, restando però l'idea l'elemento essenziale; oppure è l'oggetto di un sentimento, essendo tuttavia il fattore principale rappresentato dall'espe-

rienza vissuta di questo sentimento e non dall'oggetto nella sua effettiva individualità. Per contro, l'atteggiamento estroverso subordina il soggetto all'oggetto; è allora l'oggetto a rivestire il valore preponderante. Il soggetto ha sempre importanza secondaria; i processi soggettivi appaiono talora come qualcosa di meramente accessorio, di incomodo e di superfluo rispetto agli accadimenti oggettivi. È chiaro che la psicologia che deriva da questi opposti modi di vedere deve necessariamente scindersi in due atteggiamenti totalmente diversi. L'uno vede ogni cosa sotto l'angolo visuale della propria concezione, l'altro sotto quello dei fatti oggettivi.

Tali opposti atteggiamenti sono in primo luogo null'altro che due opposti meccanismi: un'espansione diastolica per afferrare l'oggetto e una retrazione sistolica con conseguente svincolamento dell'energia impegnata nell'oggetto. Ogni uomo possiede entrambi i meccanismi quale espressione del suo naturale ritmo vitale e non è certo a caso che Goethe per designarli è ricorso ai concetti fisiologici dell'attività cardiaca. Al normale svolgersi della vita dovrebbe corrispondere un ritmico alternarsi di entrambe le forme psichiche di attività. Sennonché raramente le complicate condizioni esterne nelle quali viviamo e le condizioni forse ancor più complicate della nostra disposizione psichica individuale consentono che il corso della nostra attività psichica si svolga indisturbato. Le circostanze esteriori e la disposizione interiore favoriscono molto spesso un meccanismo, limitando od ostacolando l'altro. Di qui il sopravvento di un meccanismo sull'altro. Quando una tale situazione diviene cronica, si ha un tipo, cioè un atteggiamento permanente nel quale uno dei due meccanismi prevale stabilmente, pur senza riuscire a sopraffare totalmente l'altro, giacché anche questo è un fattore condizionante dell'attività vitale psichica. Non sarà quindi mai possibile che si costituisca un tipo puro inteso nel senso del possesso esclusivo di un solo meccanismo con completa atrofia dell'altro. Quando si parla di atteggiamento tipico, si vuole alludere sempre e unicamente al prevalere relativo di uno dei due meccanismi.

La constatazione dell'introversione e dell'estroversione ha reso anzitutto possibile la distinzione, sotto il profilo psicologico, degli individui in due ampi gruppi. Nondimeno, codesta divisione in gruppi

pecca di una certa qual indeterminatezza, consentendo quindi unicamente una differenziazione del tutto generica. Un esame più rigoroso delle psicologie individuali che rientrano nell'uno o nell'altro gruppo rivela immediatamente l'esistenza di grandi differenze fra singoli individui che pure appartengono ai medesimi gruppi. Dobbiamo quindi fare un altro passo in avanti allo scopo di determinare in che cosa consistano le differenze fra individui appartenenti a uno stesso gruppo. Ora, stando a quanto mi suggerisce la mia esperienza, gli individui si differenziano non solo in base alla distinzione generale fra estroversione e introversione, ma anche in base alle singole funzioni psichiche fondamentali. Infatti le circostanze esterne e la disposizione interiore non determinano soltanto il prevalere dell'estroversione o dell'introversione, ma possono anche favorire nell'individuo il predominio di una determinata funzione fondamentale. In base alla mia esperienza, considero funzioni fondamentali, cioè funzioni che per purezza e per natura si distinguono dalle altre, il pensiero, il sentimento, la sensazione e l'intuizione. Quando una di tali funzioni predomina abitualmente, si ha un tipo corrispondente. Distinguo quindi un tipo-pensiero, un tipo-sentimento, un tipo-sensazione e un tipo-intuizione. Ciascuno di questi tipi può inoltre essere introverso o estroverso, a seconda del comportamento verso l'oggetto, nel senso già indicato. La distinzione della quale siamo venuti finora discorrendo non è stata svolta nelle tre mie comunicazioni preliminari sui tipi psicologici; in esse anzi ho identificato il tipo-pensiero con l'introverso e il tipo-sentimento con l'estroverso.¹ Ma un esame più approfondito del problema ha dimostrato l'insostenibilità di tali identificazioni. Prego quindi il lettore, al fine di evitare malintesi, di tener presente la distinzione qui attuata. Nell'intento di assicurare la chiarezza assolutamente indispensabile in cose così complicate ho dedicato l'ultimo capitolo di questo volume alla definizione dei miei concetti psicologici.

¹ Jung, *Sulla questione dei tipi psicologici* (1913); *La psicologia dei processi inconsci* (1917) (ed. definitiva: *Psicologia dell'inconscio*, 1943).

1. Il problema dei tipi nella storia dello spirito antico e medioevale

1. La psicologia nell'antichità: Tertulliano e Origene

Vi è stata sempre una psicologia da che mondo è mondo, ma solo da poco tempo esiste una psicologia oggettiva. Per la scienza dei tempi antichi vale il principio: quanto più manca una psicologia oggettiva tanto più si sviluppa una psicologia soggettiva. Le opere degli antichi traboccano di psicologia, anche se ben poco di essa merita il nome di psicologia oggettiva. Ciò potrebbe dipendere in misura non lieve dal carattere particolare delle relazioni che nell'antichità e nel medioevo intercorrevano fra gli uomini. Nell'antichità, come ci rivelano i costumi e le condizioni giuridiche di quell'epoca, si giudicava il prossimo quasi esclusivamente da un punto di vista per dir così biologico. Nel medioevo, quando pur veniva espresso un giudizio di valore, si giudicava il prossimo da un punto di vista metafisico, che traeva origine dal concetto del valore eterno dell'anima umana. Questo criterio che compensava il modo di vedere dell'antichità è, al pari del criterio biologico, inadatto per quella valutazione della persona che sola può costituire la base di una psicologia oggettiva. Vero è che non sono pochi coloro che opinano che si possa scrivere di psicologia anche *ex cathedra*; tuttavia è convinzione quasi generale oggigiorno che una psicologia oggettiva debba basarsi soprattutto sull'osservazione e l'esperienza. Questa sarebbe certo una base ideale se fosse veramente possibile. Ma l'ideale e il fine della scienza non consistono nel dare la descrizione più esatta possibile dei fatti: la scienza non può gareggiare con i sistemi di registrazione cinematografici e fonografici. Essa adempie al suo scopo e alle sue finalità fissando delle leggi che non sono null'altro che l'espressione abbreviata di

processi molteplici se pur concepiti in qualche modo unitariamente. Mediante una tale concezione la scienza trascende il semplice dato dell'esperienza, per cui, nonostante la sua universalità e obiettività, sarà sempre il risultato della costellazione psichica soggettiva dello scienziato. Nella costruzione delle teorie e dei concetti scientifici molto dipende da quel che di accidentale può esservi nella personalità dell'indagatore. Esiste, oltre a un'equazione personale psicofisica, anche un'equazione personale psicologica. Noi possiamo vedere i colori, ma non le lunghezze d'onda. Di un tale fatto ben noto va tenuto conto in psicologia più che in qualunque altra disciplina. L'equazione personale entra in azione sin dal momento dell'osservazione, giacché si vede ciò che la propria individualità consente di vedere. E per prima cosa si vede la pagliuzza nell'occhio del proprio fratello. Non vi è dubbio che la pagliuzza ci sia effettivamente, ma nel nostro occhio vi è la trave e questa potrebbe in qualche modo essere d'ostacolo alla nostra vista. Diffido del principio della "pura osservazione", proprio della cosiddetta psicologia oggettiva, a meno che non rimanga nei limiti del quadrante di un cronoscopio, di un tachistoscopio e di altri apparecchi "psicologici"; anche perché una garanzia di tal genere ci esime dall'utilizzare convenientemente molti fatti dell'esperienza psicologica. Ma, ancor più che durante l'osservazione, l'equazione psicologica personale si fa sentire nella descrizione o nell'esposizione dei dati raccolti; per non parlare poi dell'interpretazione e dell'astrazione cui viene sottoposto il materiale offertoci dall'esperienza! In nessun campo come nella psicologia è assolutamente necessario che l'osservatore e studioso si adegui al proprio oggetto, nel senso che egli sia capace di vedere non un solo aspetto delle cose, ma anche gli altri. Che egli sia soltanto oggettivo, non si può pretendere perché ciò è impossibile: sarebbe già molto se non vedesse le cose in modo troppo soggettivo. La concordanza dell'osservazione e dell'interpretazione soggettive con i dati di fatto della realtà psichica è un elemento probante ai fini dell'interpretazione solo a condizione che quest'ultima non pretenda di avere valore universale, ma intenda essere valida unicamente per quegli specifici elementi dell'oggetto che sono stati considerati. In questo senso la trave nel proprio occhio può addirittura facilitare la scoperta della pagliuzza in quello del

fratello. In tal caso la trave nel nostro occhio non implica, come abbiamo detto, che il fratello non abbia la pagliuzza nel suo. Ma la riduzione della vista potrebbe facilmente condurre a una teoria generale secondo la quale tutte le pagliuzze sarebbero delle travi. Il riconoscimento e la considerazione dei fattori soggettivi che influenzano la conoscenza in genere e la conoscenza psicologica in modo affatto particolare costituiscono una condizione indispensabile per una valutazione scientifica ed esatta di una psiche diversa da quella dell'osservatore. Questa condizione può essere soddisfatta solo nel caso che l'osservatore conosca a fondo in ogni suo aspetto la propria personalità, il che può avvenire solo a patto che egli si sia sufficientemente affrancato dall'azione livellatrice dei giudizi collettivi per giungere così a possedere un'idea chiara della propria individualità.

Quanto più risaliamo a ritroso il corso della storia tanto più vediamo svanire la personalità sotto il manto della collettività. E se giungiamo alla psicologia dei primitivi troviamo che non si può più neppure parlare di un concetto dell'individuo: in luogo dell'individualità troviamo soltanto una dipendenza collettiva o *participation mystique* (Lévy-Bruhl). L'atteggiamento collettivo è però d'ostacolo alla conoscenza e alla valutazione di una psicologia diversa da quella del soggetto, giacché uno spirito che ha assunto un atteggiamento collettivo è appunto incapace di pensare e di sentire se non attraverso una proiezione. Ciò che noi intendiamo con il concetto di "individuo" è un'acquisizione relativamente recente nella storia dello spirito e della civiltà. Non v'è quindi da stupirsi se l'atteggiamento collettivo, allorché dominava incontrastato, ha quasi completamente impedito una valutazione psicologica obiettiva delle differenze individuali, e in generale, un'oggettivazione scientifica di processi psichici individuali. Ed è proprio a causa di questo difetto nel pensiero psicologico che la conoscenza è stata "psicologizzata", cioè saturata di psicologia proiettata. I primi tentativi di una spiegazione filosofica del mondo ci offrono al riguardo esempi ben precisi. A mano a mano che l'individualità si sviluppa e che gli uomini vanno quindi psicologicamente differenziandosi, la scienza oggettiva si spoglia degli elementi psicologici. Queste considerazioni dovrebbero spiegare perché nei materiali trasmessici dall'antichità siano così scarse le fonti della

psicologia oggettiva. La distinzione in quattro temperamenti che l'antichità ci ha tramandato non costituisce ancora una vera tipologia psicologica, perché i temperamenti in fondo sono solo strutture psicofisiologiche. La scarsità di notizie non implica però che nella storia del pensiero antico non vi siano tracce delle antitesi psicologiche delle quali ci stiamo occupando.

Così la filosofia gnostica ha fissato tre tipi, forse in corrispondenza alle tre funzioni psicologiche fondamentali del pensiero, del sentimento e della sensazione. Al pensiero corrisponderebbe il tipo pneumatico, al sentimento il tipo psichico, alla sensazione il tipo ilico. La minore considerazione in cui era tenuto il tipo psichico corrisponde allo spirito della gnosi, la quale, di contro al cristianesimo, insisteva sul valore della conoscenza. I principi cristiani dell'amore e della fede erano invece avversi al principio della pura conoscenza, così che nello stretto ambito del cristianesimo veniva svalutato il tipo pneumatico, caratterizzato appunto dal possesso della gnosi, della conoscenza.

Dobbiamo tener conto anche delle differenze tipologiche quando ci poniamo a considerare la lotta lunga e non scevra di pericoli che la Chiesa fin dalle sue origini ebbe a sostenere contro lo gnosticismo. L'intellettuale, quando non si perdeva nella polemica apologetica cedendo al suo umor bellicoso, poteva trarre poco profitto dall'orientamento del cristianesimo primitivo, che indubbiamente ebbe un carattere eminentemente pratico. La *regula fidei* era troppo angusta e non consentiva libertà di movimento. Essa era inoltre povera di contenuto teorico e racchiudeva in sé pochi concetti che, se sotto l'aspetto pratico avevano un valore immenso, immobilizzavano però il pensiero. Il *sacrificium intellectus* colpiva assai più l'uomo di pensiero che non l'uomo di sentimento. Si capisce quindi come l'intellettuale, in seno alla Chiesa, dovesse sentirsi attratto dal contenuto prevalentemente teorico della gnosi, che ancor oggi alla luce del nostro attuale sviluppo spirituale, lungi dal perdere di valore, ci appare denso di profondo significato. Esso costituiva veramente per lui la tentazione del mondo. Specialmente il *docetismo* diede da fare alla Chiesa con l'affermazione che il Cristo aveva avuto soltanto un'apparenza corporea e che ugualmente erano stati pura apparenza:

tutta la sua vita terrena e il suo stesso sacrificio fisico. In una tale affermazione il fattore intellettuale prende decisamente il sopravvento sul fattore sentimentale. La lotta con la gnosi si mostra a noi nella forma più netta in due figure oltremodo significative di Padri della Chiesa dalla forte personalità. Essi sono Tertulliano e Origene, che vissero quasi contemporanei verso la fine del secondo secolo. Di essi dice Schultz:¹

Vi sono organismi che assorbono il nutrimento, assimilandoselo quasi senza residui; e ve ne sono altri che lo espellono, pure senza residui, con violente manifestazioni di repulsione. Tale fu l'opposto comportamento di Origene da un lato e di Tertulliano dall'altro. La loro reazione alla gnosi non solo è rivelatrice di due caratteri e della loro concezione del mondo, ma è anche di valore fondamentale per chiunque voglia intendere la posizione della gnosi nella vita spirituale e nel complesso delle varie correnti religiose d'allora.

Tertulliano nacque a Cartagine verso il 160. Era pagano e partecipò alla vita corrotta della sua città, fino all'età di 35 anni, allorché divenne cristiano. Fu autore di numerosi scritti, dai quali traspare in modo inequivocabile il suo carattere, che è quello che c'interessa in modo particolare. Risalta anzitutto il suo nobile ardore, il suo fuoco, il suo temperamento passionale e la profonda interiorità del suo modo di concepire la religione. Al servizio della verità rivelatagli, egli è un fanatico intransigente, geniale nella sua unilateralità; ha la natura del lottatore ed è inesorabile nella lotta, giacché vede la sua vittoria solo nell'annientamento totale dell'avversario; la sua parola è come una lama scintillante che egli maneggia con crudele maestria. È lui il creatore del latino ecclesiastico, destinato a superare i mille anni di vita. È lui che conia la terminologia della giovane Chiesa.

Quando aveva adottato un punto di vista, doveva, come sferzato da una legione di demoni, condurlo alle estreme conseguenze, anche se il buon diritto aveva da tempo cessato di stare dalla sua parte e tutto l'ordine razionale giaceva in frantumi dinanzi a lui.²

Vi era nella passionalità del suo pensiero una tale inflessibilità che egli venne via via sempre più estraniandosi proprio dalla causa per

¹ Schultz, p. xxix.

² *Ibid.*, p. xxv.

la quale avrebbe dato volentieri il suo sangue. In conseguenza di ciò anche la sua etica è improntata a rigida asprezza. Comandò di cercare il martirio in luogo di fuggirlo, non consentì che si passasse a nuove nozze, e pretese che le donne stessero perennemente velate. Con fanatica inflessibilità combatté la gnosi, che è appunto esaltazione appassionata del pensiero e della conoscenza, e con la gnosi la filosofia e la scienza che da essa poco si discostano. A lui viene attribuito il detto sublime: *Credo quia absurdum est*. Il che storicamente non è esatto. Egli disse soltanto:

*Et mortuus est Dei filius, prorsus credibile est, quia ineptum est. Et sepultus resurrexit; certum est, quia impossibile est.*³

E il figlio di Dio è morto, e questo è assolutamente degno di fede perché è una stoltezza. E dopo che fu sepolto risorse e questo è certo, perché è impossibile.

Con il suo ingegno penetrante comprese a fondo lo stato miserevole del sapere filosofico e gnostico e lo respinse sdegnosamente. Si richiamò per contro alla testimonianza del suo mondo interiore, alla sua interna realtà che era tutt'uno con la sua fede; elaborò quella realtà e divenne il creatore di quei nessi concettuali che ancor oggi sono alla base del sistema cattolico. Di contro al mondo, alla scienza e alla filosofia razionali, universalmente riconosciute, egli pose quale principio e fondamento la realtà irrazionale interiore, che è per lui essenzialmente di natura dinamica. Cito le sue parole:

Invoco una testimonianza nuova o piuttosto una testimonianza che è più nota di qualunque memoria scritta, più discussa di qualsiasi sistema di dottrine, più diffusa di qualunque opera pubblicata, più grande di tutto l'uomo: giacché è ciò che costituisce tutto l'uomo. Or dunque accostati, o anima, che tu sia qualche cosa di divino e di eterno, come credono alcuni filosofi — e in tal caso mentirai di meno — o che tu non sia divina, ma mortale, come certamente pensò soltanto Epicuro — e in tal caso ti sarà ancor meno lecito mentire — che tu venga dal cielo o che tu nasca dalla terra, che tu sia composta di numeri o di atomi, che la tua vita incominci con quella del corpo o che tu venga in esso inserita successivamente, qualunque sia la tua origine e qualunque sia il modo con il quale tu fai dell'uomo ciò ch'egli è, e cioè un essere ragionevole

³ Tertulliano, *De carne Christi*, 5.

dotato di percezione e di conoscenza. Ma non te chiamo, o anima, che dopo esserti addottrinata nelle scuole, dopo aver frequentato le biblioteche, dopo esserti nutrita e saziata nelle accademie e sotto i portici attici, ti sei fatta aralda di sapienza, non te; ma a te mi rivolgo, o anima, che sei semplice e incolta, ignara e inesperta, così come tu sei in coloro che non posseggono altro che te, così come appari venendo dalla strada, dai crocicchi, dalla bottega. È proprio della tua ignoranza che io ho bisogno.⁴

L'automutilazione compiuta da Tertulliano con il *sacrificium intellectus* lo portò al riconoscimento incondizionato dell'interiore realtà irrazionale, vero fondamento della sua fede. Egli espresse l'ineluttabilità del processo religioso che viveva in sé, con la formula insuperabile: *anima naturaliter christiana*. Con il *sacrificium intellectus* venivano a cadere per lui la scienza e la filosofia e di conseguenza anche la gnosi.

Con l'avanzare degli anni gli aspetti del suo carattere ora descritti vennero inasprendosi. Essendo la Chiesa venuta a trovarsi sempre più nella necessità di scendere a patti con la massa, egli si levò contro tale tendenza, e divenne seguace del profeta frigio Montano, un mistico che sosteneva il principio della negazione assoluta del mondo, e della completa spiritualizzazione. In violenti libelli prese ad attaccare la politica di papa Callisto I e con il montanismo finì con il porsi più o meno apertamente *extra ecclesiam*. Secondo una notizia che ci viene da Agostino pare che egli si sia guastato anche con il montanismo e abbia fondato una setta sua propria.

Tertulliano è in certo modo un classico rappresentante del pensatore introverso. Alla sua intelligenza straordinariamente acuta si accompagnava un'indubbia sensualità. Quel processo di evoluzione psichica che noi indichiamo come cristiano lo portò al sacrificio, all'amputazione dell'organo più prezioso; motivo mitico, questo, che è riprodotto in modo tipico nel grande simbolo del sacrificio del Figlio di Dio. L'organo più prezioso per lui era proprio l'intelletto e la chiara conoscenza da questo fornita. Con il *sacrificium intellectus* la via per uno sviluppo puramente intellettuale gli rimase preclusa, ragion per cui egli fu costretto ad assumere come base del

⁴ Schultz, pp. xxv sg. [Citaz. di Tertulliano, *De testimonio animae*, 1.]

suo essere la forza irrazionale che stava al fondo del suo spirito. L'intellettualismo della gnosi, cioè quel dare un'impronta prettamente intellettuale alla realtà dinamica che è al fondo dell'anima, non poteva non riuscirgli odioso, giacché questa era proprio la via ch'egli aveva dovuto abbandonare per seguire il principio del sentimento.

Origene ci si presenta come l'antitesi assoluta di Tertulliano. Nato in Alessandria attorno al 185, e figlio di un martire cristiano, crebbe in quell'atmosfera spirituale del tutto particolare nella quale confluivano il pensiero dell'Occidente e quello dell'Oriente. Mosso da grande desiderio d'istruirsi, s'impadronì di tutto quanto vi può essere d'importante nel campo del sapere e assorbì tutto ciò che gli poteva offrire — di cristiano, di giudaico, di ellenistico, di egizio — il ricco mondo culturale alessandrino. Si distinse come maestro in una scuola catechistica. Il filosofo pagano Porfirio, discepolo di Plotino, disse di lui che la sua vita esteriore era quella di un cristiano fuori dalla legge, ma che per ciò che concerneva le sue opinioni sulle cose e la divinità egli era ellenizzante e aveva immesso le idee dei Greci nei miti stranieri.⁵ La sua autocastrazione è già di prima del 211: se ne possono indovinare i motivi, ma non conoscerli storicamente. Estremamente dotato in fatto di oratoria esercitava altresì un grande fascino personale. Era perennemente attorniato da discepoli e da un nutrito stuolo di stenografi che raccoglievano le preziose parole fluenti dalla bocca del venerato maestro. Fu scrittore straordinariamente fecondo e svolse una grandiosa attività didattica. Ad Antiochia tenne lezioni di teologia anche all'imperatrice madre Mammea. A Cesarea fu a capo di una scuola. La sua attività didattica fu spesso interrotta da lunghi viaggi. Era di una straordinaria erudizione e possedeva una stupefacente capacità di seguire con la più grande cura ogni cosa. Rintracciò antichi manoscritti biblici e si acquistò meriti particolari nella critica dei testi. "Fu un grande erudito, anzi l'unico grande erudito che la Chiesa antica abbia posseduto", dice Harnack. Al contrario di Tertulliano, Origene non si chiuse all'influsso dello gnosticismo; anzi lo trasferì in forma attenuata nel grembo della Chiesa o per lo meno si adoperò in tal senso. Si può dire che per

⁵ *Ibid.*, p. xxii. [Citaz. di Porfirio in Eusebio, *Hist. Eccl.*, vi, 19.]

il suo modo di pensare e per i suoi principi fu egli stesso uno gnostico cristiano. Harnack ha delineato con queste parole di considerevole significato psicologico la posizione di Origene nei riguardi della fede e del sapere:

La Bibbia è necessaria in pari grado agli uni e agli altri: i credenti ricevono da essa i fatti e i comandamenti dei quali hanno bisogno, e gli uomini di cultura decifrano in essa le idee e traggono da essa le forze che li conducono alla contemplazione e all'amore di Dio — così che tutto ciò che è materiale è come rifiuto mediante un'interpretazione spirituale (interpretazione allegorica, ermeneutica) in un cosmo di idee, anzi, alla fine, tutto viene superato mediante l'ascesa e lasciato indietro come un gradino inferiore e rimane solo il rapporto di calma beatitudine fra lo spirito della creatura uscita da Dio e Dio stesso (*amor et visio*).

La sua teologia, a differenza di quella di Tertulliano, aveva carattere essenzialmente filosofico e rientrava in certo modo nel quadro di una filosofia neoplatonica. In Origene si compenetrano in maniera pacifica e armoniosa gli elementi della filosofia greca e della gnosi da un lato e il mondo ideale del cristianesimo dall'altro. Questa tolleranza ed equanimità così liberale e avveduta destinarono però anche Origene ad essere condannato dalla Chiesa. Tuttavia la condanna definitiva fu postuma, dopo che Origene già vecchio era stato martirizzato durante la persecuzione di Decio, ed era morto poco dopo a seguito delle torture subite. Nel 399 papa Anastasio I pronunziò la sua condanna e nel 543 le sue dottrine furono rigettate come eretiche da un sinodo convocato da Giustiniano, decisione alla quale si attennero anche le sentenze dei concili successivi.

Origene è un classico rappresentante del tipo estroverso. Il suo orientamento fondamentale è diretto verso l'oggetto; ciò appare nella scrupolosa considerazione nella quale egli tiene i fatti oggettivi e le condizioni che li determinano; e appare altresì nella formulazione del suo principio supremo, quello dell'*amor* e della *visio Dei*. Origene rappresenta, nel processo di evoluzione del cristianesimo, il tipo il cui fondamento originario è il rapporto con gli oggetti, rapporto che fin dai tempi più remoti si esprime simbolicamente nella sessualità, ed è questa la ragione per la quale certe teorie riducono appunto alla sessualità tutte le funzioni psichiche essenziali. La ca-

castrazione, quindi, è l'espressione adeguata del sacrificio della funzione di maggior valore. Ed è veramente caratteristico che mentre Tertulliano compie il *sacrificium intellectus*, Origene compia il *sacrificium phalli*: il processo cristiano esige infatti la completa abolizione del legame sensuale con l'oggetto o, più esattamente vuole il sacrificio della funzione tenuta sino a quel momento nel massimo conto, del bene più caro, dell'istinto più forte. Sotto l'aspetto biologico, il sacrificio viene compiuto ai fini dell'addomesticamento, ma sotto l'aspetto psicologico esso tende a introdurre attraverso la rescissione di vecchi legami nuove possibilità di sviluppo per lo spirito. Tertulliano sacrificò l'intelletto, perché era l'intelletto che più di tutto lo legava alle cose del mondo esterno. Combatté la gnosi perché questa rappresentava per lui la falsa strada che porta all'intellettualismo, e che coinvolge al tempo stesso la sfera dei sensi. Conformemente a ciò noi troviamo che lo gnosticismo si è effettivamente scisso in due indirizzi: l'uno mirante a una spiritualizzazione portata all'estremo limite, l'altro che si perde nell'anomismo etico, in un assoluto libertinismo che non arretra dinanzi ad alcuna oscenità e ad alcuna perversità e inverecondia per quanto abominevoli. Si giunse a distinguere gli *encratiti* (continenti) e gli *antitacti* o antinomisti (avversari dell'ordine e della legge) i quali peccavano per principio e si abbandonavano di proposito a orge sfrenate, secondo determinati precetti. A questi ultimi appartenevano i nicolaitici, gli arcontici ecc. e quelli che con nome appropriato furono detti borboriani. L'esempio degli arcontici ci dimostra l'affinità di quelle che invece sembrano due posizioni opposte: la setta si divideva in un indirizzo encratitico e in uno antinomistico, che rimasero entrambi logici e coerenti. Chi voglia sapere quale significato possa avere sul piano etico un intellettualismo attuato in modo ardito e fino in fondo non ha che da studiare la storia dei costumi degli gnostici; comprenderà allora pienamente il *sacrificium intellectus*. Quella gente si manteneva coerente anche sul piano pratico e viveva le sue teorie fino all'assurdo. Origene invece sacrificò ciò che lo legava sensualmente al mondo, mutilandosi da sé. Evidentemente ciò che per lui rappresentava un pericolo non era tanto l'intelletto, quanto un'attività sentimentale e sensoriale che lo vincolava all'oggetto. Con la castrazione egli si liberò

della sensualità che si accompagnava alla gnosi e poté così abbandonarsi senza timore alla ricchezza del pensiero gnostico, mentre Tertulliano, mediante il sacrificio del suo intelletto, si rese inaccessibile alla gnosi, ma raggiunse così anche una profondità di sentimento religioso, quale non ci è dato di trovare in Origene. Dice Schultz:⁶

Tertulliano è superiore a Origene per il fatto che ognuna delle sue parole è profondamente sentita; non l'intelletto lo trascina, come avviene per Origene, ma il cuore. La sua inferiorità sta invece nel fatto che egli, il più passionale di tutti i pensatori, non esitò a condannare ogni forma di sapere e a convertire la sua lotta contro la gnosi in una lotta contro il pensiero umano in generale.

Vediamo qui come nel processo di sviluppo del cristianesimo il tipo originario abbia subito un'inversione vera e propria. Tertulliano, l'acuto pensatore, diviene un uomo di sentimento; Origene diventa un erudito e si perde nell'intellettualismo. Naturalmente, da un punto di vista logico, sarebbe facile capovolgere il problema e dire che Tertulliano è sempre stato un uomo di sentimento e Origene un uomo d'intelletto. A prescindere dal fatto che così non si elimina la differenza dei tipi che continua a sussistere come prima, questo modo opposto di considerare il problema non spiega come mai Tertulliano abbia visto il suo nemico più pericoloso nel pensiero e Origene nella sessualità. Si potrebbe dire che essi si sono entrambi ingannati, e addurre a riprova l'epilogo increscioso delle loro vite. In tal caso bisognerebbe supporre che ambedue abbiano sacrificato ciò che per loro contava di meno e che quindi abbiano per così dire tentato di barare con il destino. Anche questo è un punto di vista che si basa sopra un principio indubbiamente valido. Persino tra i primitivi vi sono dei furbacchioni che si presentano dinanzi al loro feticcio con un gallo nero sotto il braccio e gli dicono: "Ecco, ti offro in sacrificio un bel maiale nero." Ma io sono del parere che questo genere di spiegazioni svalutatrici, nonostante l'indubbia sensazione di sollievo che l'uomo comune prova nel vedere demolire qualcosa di grande, non sia giusto in tutti i casi, anche se ha appa-

⁶ *Ibid.*, p. xxvii.

renze molto "biologiche". E per quella che è la nostra conoscenza personale di questi due sommi dello spirito, dobbiamo dire che in essi vi è una tale serietà di carattere che il rivolgimento che si verificò per le loro credenze cristiane non fu né truffa né frode, ma realtà e sincerità.

Non è un'inutile digressione se, giunti a questo punto, prendiamo a esaminare quel che significhi da un punto di vista psicologico la deviazione della naturale tendenza istintuale, che è l'aspetto con il quale ci appare l'evoluzione cristiana dell'idea del sacrificio: da quanto è stato esposto dianzi risulta infatti che il rivolgimento è insieme un trapasso a un atteggiamento diverso. In tal modo è possibile intendere anche donde derivi il motivo ispiratore del rivolgimento e fino a qual punto abbia ragione Tertulliano a concepire l'anima come *naturaliter christiana*: la naturale tendenza istintuale segue, come ogni cosa in natura, il principio del minimo sforzo. Ora, gli uomini hanno una maggiore disposizione chi per una cosa chi per un'altra; oppure, anche in base all'indole dei genitori e alle circostanze in genere, il processo infantile di adattamento all'ambiente richiede agli uni una maggiore riservatezza e riflessività, agli altri una maggiore immedesimazione nei sentimenti altrui. Così automaticamente si determina un certo atteggiamento preferenziale dal quale scaturiscono i vari tipi. Ma l'uomo, nella relativa stabilità della sua natura, possiede tutte le funzioni psichiche fondamentali; sicché un completo adattamento psicologico alla realtà dovrebbe richiedere una uguale utilizzazione di tutte quelle funzioni. Infatti vi deve pur essere una ragione per la quale esistono molteplici modi di adattamento psichico; uno solo di essi evidentemente non basta, in quanto, ad esempio, sembra che un oggetto sia solo parzialmente afferrato qualora ciò avvenga unicamente sulla base del pensiero o sulla base del sentimento. Nell'atteggiamento unilaterale ("tipico") è implicita una deficienza nel processo psichico d'adattamento, che aumenta poi nel corso dell'esistenza; sicché prima o poi l'adattamento stesso risulta turbato, e ciò spinge il soggetto a una compensazione. A sua volta la compensazione può essere ottenuta solo mediante una *resezione* (sacrificio) dell'atteggiamento unilaterale seguito sino a quel momento. In tal modo si produce un accumulo tempo-

raneo di energia la quale si riversa in canali che in precedenza non erano stati utilizzati coscientemente, ma che in forma inconscia erano già pronti a tale scopo. Il deficit d'adattamento, che è la causa efficiente del processo che porta al rivolgimento, è avvertito soggettivamente come un sentimento d'indefinibile disagio. Un'atmosfera di tal genere dominava all'inizio dell'era volgare. Un bisogno straordinario e irrefrenabile di redenzione s'impadronì dell'umanità e produsse nell'antica Roma un'eccezionale fioritura di ogni sorta di culti, leciti e illeciti. E non mancavano i sostenitori della teoria del godimento sfrenato; invece che dalla "biologia", le loro argomentazioni erano tratte dalla scienza dell'epoca. E ci si diede anche un gran da fare per cercare d'indagare le cause del rovinoso andamento dei fatti umani; solo che a quei tempi il causalismo non aveva i limiti che oggi gli ha imposto la scienza moderna; non si risaliva solo all'infanzia, ma addirittura alla cosmogonia e si escogitavano numerosi sistemi che dimostravano tutto quel che era accaduto nel passato e come mai ne fosse derivato per l'umanità un così intollerabile stato di cose.

Il sacrificio fatto da Tertulliano e da Origene è drastico, troppo drastico per i nostri gusti: ma era in armonia con lo spirito di quel tempo che era quanto mai concretistico. È in forza di questo spirito che la gnosi trattò le proprie visioni come assolutamente reali o almeno come aventi diretto riferimento alla realtà, e che Tertulliano attribuì una validità obiettiva ai dati del suo sentimento. Lo gnosticismo proiettò la percezione interiore soggettiva del processo di trasformazione dell'atteggiamento in un sistema cosmogonico e credette nella realtà delle proprie figure psicologiche.

Nel mio libro *Trasformazioni e simboli della libido* (1912) [edizione definitiva: *Simboli della trasformazione* (1952)] ho lasciato aperta la questione dell'origine del particolare orientamento della libido nel processo di evoluzione del cristianesimo. Parlai allora di una scissione dell'orientamento libidico in due componenti opposte. La spiegazione di questo fatto va ricercata nell'unilateralità dell'atteggiamento psicologico, la quale si era talmente accentuata che la compensazione s'impose irresistibilmente ad opera dell'inconscio. E proprio il movimento gnostico nei primi secoli dell'era cristiana dimostra nel modo più per-

esplicito l'erompere di contenuti inconsci nel fatto della compensazione. Lo stesso cristianesimo significava la distruzione e il sacrificio di antichi valori culturali, e cioè dell'atteggiamento antico. È ora quasi superfluo ricordare che il nostro discorso conviene non solo a un'epoca dalla quale ci separano duemila anni, ma anche al tempo presente.

2. Le controversie teologiche nella Chiesa antica

Non è difficile ritrovare la contrapposizione fra i tipi anche nella storia degli scismi e delle eresie della primitiva Chiesa cristiana, così ricca di controversie. Gli Ebioniti o Giudeo-cristiani, che forse erano tutt'uno con i primissimi cristiani, credevano nella natura esclusivamente umana di Cristo; ritenevano che fosse figlio di Maria e di Giuseppe e che solo successivamente avesse ricevuto la consacrazione ad opera dello Spirito Santo. Gli Ebioniti si collocano, quindi, a questo riguardo, all'estremo opposto dei Docetisti. Una tale antitesi perdurò a lungo, e si riaccese intorno al 320 con l'eresia di Ario in forma sostanzialmente attenuata, anche se con conseguenze più gravi per ciò che concerne la politica ecclesiastica. Ario rifiutava la formula proposta dalla Chiesa ortodossa *τῷ Πατρὶ ὁμοούσιος* (uguale al Padre). Se guardiamo più da presso la storia della grande disputa ariana intorno alla *omousia* e alla *omoiousia* (identità di sostanza, e semplice somiglianza di sostanza fra Cristo e Dio), notiamo come per la *omoiousia* prevalga l'elemento sensibile e suscettibile di essere umanamente percepito, di contro all'elemento astratto e puramente intellettuale del punto di vista dell'*omousia*. Allo stesso modo può sembrare che la rivolta dei *monofisiti* (i quali sostenevano l'unità assoluta della natura di Cristo) contro la formula *diofisitica* del concilio di Calcedonia (che sosteneva l'indissolubilità della doppia natura di Cristo, e cioè la sua natura *umana* e *divina* unite) rivendichi ancora il punto di vista dell'elemento astratto e non rappresentabile di contro a quello dell'elemento sensibile e naturale della formula *diofisitica*.

Ma nello stesso tempo ci rendiamo senz'altro conto che tanto nel movimento ariano quanto nella controversia *monofisitica* questa sottile questione dogmatica costituiva qualche cosa d'essenziale solo per

coloro nelle cui menti il problema era nato, e non per la grande massa, la quale si impadronì della contesa dogmatica parteggiando in un senso o nell'altro. Questioni così sottili neanche a quei tempi influenzavano in maniera determinante la massa, la quale era piuttosto mossa da problemi e da aspirazioni di natura politica che nulla avevano a che vedere con le divergenze di ordine teologico. Se la diversità dei tipi può avere qui una qualche importanza, ciò è dovuto al fatto che da essa partivano le parole d'ordine che, lusingando gli istinti grossolani delle masse, facevano da etichetta alle varie fazioni. Con ciò, però, non si vuole assolutamente disconoscere il fatto che per coloro che accesero la controversia, omousia e omoiousia erano cose serie, giacché dietro questi nomi si celava, sia sul piano storico che su quello psicologico, la professione di fede degli Ebioniti nella mera umanità del Cristo e nella sua relativa ("apparente") divinità e la professione di fede docetista che proclamava Cristo puro Dio con una corporeità solo apparente. E al di sotto, ci si rivela ancora il grande scisma psicologico. In un caso abbiamo la tesi secondo la quale il significato principale risiederebbe in ciò che è dato di affermare per mezzo dei sensi e il cui soggetto, anche se non è sempre persona umana, è pur sempre proiezione di sensazioni umane. Nell'altro caso la tesi secondo la quale il valore centrale risiederebbe nell'elemento astratto extraumano il cui soggetto è la funzione, ovvero il processo naturale oggettivo che si svolge nelle sue leggi impersonali, al di là di ogni percezione umana, della quale anzi esso è il fondamento. Il primo punto di vista trascura la funzione a favore del complesso funzionale che è l'uomo; il secondo punto di vista trascura l'uomo, e cioè l'indispensabile portatore della funzione, a favore della funzione stessa. Ciascuno dei due modi di vedere nega ciò che per l'altro è il valore essenziale. Quanto più recisamente i sostenitori delle due tesi si identificano ciascuno con il proprio punto di vista, tanto più cercano, sia pure con le migliori intenzioni, d'imporre unilateralmente la propria tesi facendo quindi violenza a quello che per l'altra tesi è il valore centrale.

Un altro aspetto della contrapposizione fra i tipi sembra manifestarsi nella controversia pelagiana agli inizi del quinto secolo. L'esperienza profondamente sentita da Tertulliano, secondo cui l'uomo

anche dopo il battesimo non può evitare il peccato, diventò con Agostino (che per molti rispetti non differiva molto da Tertulliano) la dottrina pessimistica, di carattere tutto particolare, del peccato originale la cui essenza consiste nella concupiscentia trasmessa da Adamo.⁷ Di contro alla realtà del peccato originale stava per Agostino la grazia liberatrice di Dio con l'istituzione — opera appunto della grazia — della Chiesa, la quale amministra gli strumenti della redenzione. In questa concezione il valore dell'uomo è particolarmente basso, giacché egli altro non è che una creatura miserabile e abietta, preda costante del diavolo, a meno che non divenga partecipe della grazia divina per il tramite della Chiesa, unica salvatrice. Con ciò non solo viene soppresso il valore dell'uomo, ma più o meno anche la sua libertà morale e la sua autodeterminazione; mentre si afferma invece il valore e il significato dell'idea della Chiesa, corrispondentemente al programma espresso nella *Civitas Dei* agostiniana.

Di fronte a una concezione così opprimente, torna sempre a risorgere quel sentimento della libertà e del valore morale dell'uomo che in definitiva non si lascia abbattere né da alcuna argomentazione né da alcuna logica, per quanto profonde e stringenti esse siano. I diritti inerenti al sentimento dell'umano valore trovarono il loro difensore nel monaco britannico Pelagio, e nel suo scolaro Celestio. La loro dottrina si fondava sulla libertà morale dell'uomo, assunta come dato di fatto. Per quel che concerne l'affinità psicologica del modo di vedere pelagiano con la concezione diofisitica è caratteristico il fatto che i pelagiani perseguitati trovarono asilo presso Nestorio, metropolita di Costantinopoli. Nestorio insisteva sulla separazione delle due nature in Cristo di contro alla dottrina di Cirillo della *φυσική ἕνωσις*, dell'unità fisica di Cristo in quanto Uomo-Dio. Così pure Nestorio sosteneva che Maria non dovesse assolutamente essere considerata *Θεοτόκος* (madre di Dio), ma solo *Χριστοτόκος* (madre di Cristo), affermando con ragione che l'idea di Maria madre di Dio era pagana. Con lui s'iniziò la controversia nestoriana, che finì con la separazione della Chiesa nestoriana.

⁷ Concupiscenza. Noi diremmo: libido sfrenata, che come *εἰμαρμένη*, coercizione da parte delle stelle e del destino, porta l'uomo al peccato e alla perdizione.

3. Il problema della transustanziazione

Con i grandi rivolgimenti politici, il crollo dell'Impero romano e il tramonto della civiltà antica, anche queste controversie ebbero fine. Quando però dopo parecchi secoli si raggiunse di nuovo una certa stabilità, le differenze psicologiche riemersero nella loro forma caratteristica, dapprima timidamente, e rafforzandosi poi, con il progredire della cultura, in modo sempre più deciso. Certo, non si trattava più dei problemi che avevano agitato la Chiesa antica: nuove forme erano state trovate; ma la realtà psicologica che si celava sotto di esse era sempre la stessa.

Verso la metà del nono secolo l'abate Pascasio Radberto in un'opera sull'Eucarestia sostenne la dottrina della transustanziazione, cioè la tesi che nella comunione il vino e l'ostia si tramutano nel vero sangue e nella vera carne di Cristo. Com'è noto, questa concezione è divenuta un dogma, secondo il quale la trasformazione si compie *vere, realiter, substantialiter*: quantunque gli "accidenti", ossia il pane e il vino, conservino la loro apparenza, essi sarebbero, quanto a sostanza, carne e sangue di Cristo. Contro questa estrema concretizzazione di un simbolo osò elevare qualche obiezione Ratranno; monaco dello stesso convento del quale era abate Radberto. Ma un avversario deciso Radberto lo trovò in Scoto Eriugena, il grande filosofo e ardito pensatore del primo medioevo. Questi si levava così alto e solitario sul suo tempo che la maledizione della Chiesa, come dice Hase nella sua storia della Chiesa, lo raggiunse solo a distanza di secoli. Egli fu assassinato dai suoi monaci verso l'889 quando era abate di Malmesbury. Scoto Eriugena, per il quale la vera filosofia era anche vera religione, non era un cieco seguace dell'autorità e della tradizione, giacché, a differenza della maggior parte dei suoi contemporanei, sapeva pensare anche con la propria testa. Egli poneva la ragione al di sopra dell'autorità, forse in modo assai anacronistico, ma sicuro del riconoscimento dei secoli a venire. Persino i Padri della Chiesa stimati al di là di ogni discussione, erano da lui considerati delle autorità solo perché e in quanto nei loro scritti erano racchiusi tesori di umana ragione. Così egli riteneva anche che l'Eucarestia altro non fosse che una commemorazione dell'ultima

cena che Gesù celebrò con i suoi discepoli, ed è ciò che in tutti i tempi penserà chiunque si attenga alla ragione. Ma nonostante il suo modo chiaro di pensare, semplice e umano, e benché per nulla incline a diminuire il senso e il valore del santo rito, Scoto Eriugena non si trovava all'unisono con lo spirito del suo tempo e con le aspirazioni del suo ambiente; come d'altronde è provato dalla circostanza del suo assassinio da parte dei confratelli del suo stesso convento. Perciò egli poté pensare razionalmente e coerentemente, ma non poté ottenere quel successo che arrivò invece a Radberto il quale non sapeva pensare, ma compenetrato com'era nello spirito del suo tempo, la cui esigenza era che i fatti religiosi fossero resi concreti, "transustanzio" quanto era simbolico e pregno di significato materializzandolo in forma grossolana.

Non è difficile ravvisare in questa disputa ancora una volta gli elementi di fondo di cui già ci siamo occupati a proposito delle controverse sopra descritte, e cioè, da un lato, il punto di vista astratto, alieno da contaminazioni con l'oggetto concreto, dall'altro quello concretizzante rivolto all'oggetto. Lungi da noi l'intenzione di pronunciare da un punto di vista intellettuale una condanna unilaterale di Radberto e della sua opera. Benché per lo spirito moderno questo dogma sia assurdo non dobbiamo lasciarci indurre per questo a giudicarlo storicamente privo di valore. Si tratta certo di un pezzo scelto per un qualsiasi museo degli errori umani, ma non si può concludere senz'altro ch'esso non abbia alcun valore; giacché prima di emettere un verdetto negativo noi dobbiamo esaminare attentamente come questo dogma abbia agito sulla vita religiosa di quei secoli e quale contributo quest'azione abbia indirettamente arrecato all'età nostra. Non va infatti dimenticato che proprio la credenza nella realtà di questo prodigio richiede una liberazione del processo psichico dalla pura materialità, liberazione che non può non influire sulla natura del processo psichico. Il processo del pensiero indirizzato, cioè, viene senz'altro reso impossibile quando sussiste un'eccessiva intensità dell'elemento sensoriale. Un fattore sensoriale troppo intenso invade costantemente la psiche, lacerando e distruggendo la funzione del pensiero indirizzato, che è basata proprio sull'esclusione di ciò che non conviene. Questa semplice considerazione dimostra senz'altro il va-

lore pratico di riti e dogmi siffatti i quali resistono, precisamente da un tale punto di vista, a considerazioni puramente opportunistiche o biologiche, a prescindere del tutto dai diretti e specifici effetti che la credenza in questo dogma esercitava sulla vita religiosa del singolo. Per quanto grande sia la nostra stima per Scoto Eriugena, non possiamo svalutare l'opera di Radberto. Questo esempio dovrebbe mostrare invece che il pensiero dell'introverso non è commensurabile con quello dell'estroverso, giacché le due forme di pensiero sono, nelle loro determinazioni, totalmente e radicalmente diverse. Si potrebbe forse dire: il pensare dell'introverso è *razionale*, quello dell'estroverso invece è *programmatico*.

Tutto ciò non ci dice ancora nulla, e desidero sottolinearlo espressamente, sulla psicologia individuale dei due autori. Ciò che sappiamo della personalità di Scoto Eriugena — ed è molto poco in verità — non è sufficiente per formulare una sicura diagnosi del suo tipo, anche se depone piuttosto a favore del tipo introverso. Di Radberto non sappiamo quasi nulla. Sappiamo solo che affermava qualche cosa che contrasta con il pensiero umano in generale, ma che trasse con la sicurezza logica del suo sentimento quella conclusione che il suo tempo era disposto ad accettare come valida. Questo fatto deporrebbe a favore del tipo estroverso. Ma data l'insufficienza di ciò che sappiamo delle due personalità dobbiamo limitarci a sospendere il nostro giudizio, dato che, particolarmente per ciò che concerne Radberto, le cose potrebbero stare in modo del tutto diverso. Egli potrebbe essere stato benissimo un introverso, incapace per ristrettezza mentale di superare le idee del suo ambiente e la cui logica arrivava soltanto a trarre la più ovvia delle conclusioni dalle premesse contenute negli scritti dei Padri. E viceversa Scoto Eriugena potrebbe essere stato anche un estroverso: se fosse possibile dimostrare ch'egli era sostenuto da un ambiente che affermava il valore del senso comune e che sentiva come adatte e desiderabili le soluzioni ad esso corrispondenti. Ma proprio per ciò che riguarda Scoto Eriugena questo non è affatto provato. D'altra parte sappiamo anche come fosse profondo in quei tempi l'anelito alla realtà del miracolo religioso. La concezione di Scoto Eriugena doveva quindi apparire allo spirito del tempo fredda e mortificante, mentre l'affermazione

di Radberto doveva essere sentita come vivificante giacché essa dava forma concreta a ciò che tutti desideravano.

4. Nominalismo e realismo

La controversia del nono secolo sull'Eucarestia fu solo il prologo di una disputa di proporzioni di gran lunga maggiori che divise gli animi per secoli e che implicò conseguenze incalcolabili: e cioè l'opposizione di *nominalismo* e *realismo*. Per *nominalismo* s'intende quella corrente secondo la quale i cosiddetti *universalia*, cioè i concetti di genere e di specie, come ad esempio la bellezza, la bontà, l'animale, l'uomo ecc., altro non sarebbero che *nomina* (nomi) o parole, dette anche ironicamente *flatus vocis*. Dice Anatole France:

Che cos'è pensare? E come si pensa? Noi pensiamo con parole... Riflettete un po': per edificare il suo sistema del mondo un metafisico ha a disposizione solo il grido perfezionato delle scimmie e dei cani.

È questa una forma estrema di nominalismo analogo a quello di Nietzsche che considera la ragione come una "metafisica del linguaggio".

Al contrario, il realismo affermava l'esistenza degli *universalia ante rem*, sosteneva cioè che i concetti generali avevano di per sé una loro esistenza, al modo delle idee platoniche. Nonostante la sua ortodossia religiosa il nominalismo costituisce una corrente scettica che vuole contestare alle idee astratte una specifica esistenza a sé. È una specie di scetticismo scientifico nell'ambito della dogmatica più rigida. Il concetto ch'esso ha della realtà coincide senz'altro con la realtà sensibile delle cose, l'individualità delle quali rappresenta il reale in opposizione all'idea astratta. Invece, il realismo rigoroso trasferisce l'accento della realtà sull'astratto, sull'idea, sull'universale che viene posto *ante rem* (prima della cosa).

a. Il problema degli universali nell'antichità

Come mostra l'accento alla dottrina platonica delle idee, si tratta di un conflitto che risale molto addietro nel tempo. Alcune osser-

vazioni mordaci di Platone a proposito dei "vecchi di spirito tardo" e dei "poveri di spirito" alludono ai rappresentanti di due scuole filosofiche affini che mal s'accordavano con il pensiero platonico, i cinici e i megarici. Il rappresentante della prima scuola, Antistene, quantunque non fosse affatto estraneo all'atmosfera spirituale socratica e fosse anzi amico di Senofonte, era decisamente avverso al mondo così bello delle idee platoniche. Fu anzi l'autore di uno scritto polemico contro Platone nel quale storpiò oscenamente il nome di lui in quello di *Σάθων*. *Σάθων* significa ragazzo o uomo, ma nell'accezione sessuale giacché *σάθων* deriva da *σάθη*, pene. Con ciò Antistene alludeva velatamente, con il meccanismo di proiezione a noi ben noto, a ciò che propriamente intendeva difendere contro Platone. Come abbiamo veduto, per il cristiano Origene questa prima concausa era proprio il diavolo ch'egli cercò di colpire con l'autocastrazione, dopo di che passò senza difficoltà alcuna nel son tuoso mondo delle idee. Antistene invece era un pagano dell'era precristiana, cui stava ancora a cuore ciò che da tempo immemorabile è stato simboleggiato con il fallo e cioè l'aspetto concreto della percezione sensoriale. Il che vale non soltanto per lui, bensì, com'è noto, per tutta la scuola cinica, il cui leitmotiv era il ritorno alla natura. Non poche erano le ragioni per le quali in Antistene potevano affermarsi in primo piano il sentimento e la percezione concreti. Anzitutto egli era un proletario che faceva del suo astio una virtù. Non era un *ιδαιγενής*, un greco di sangue puro. Apparteneva alla periferia; insegnava anche fuori dalle porte di Atene, si studiava di comportarsi da proletario e di essere un vero modello di filosofia cinica. Tutta la scuola cinica, del resto, era composta di proletari o quanto meno di gente che veniva dalla periferia, e che esercitava sistematicamente una critica demolitrice dei valori tradizionali. Dopo Antistene uno dei rappresentanti più eminenti della scuola fu Diogene che conferì a sé stesso il titolo di *kyon*, cioè cane, e il cui monumento funebre fu infatti ornato con un cane di marmo pario. Per quanto caldo fosse il suo amore per il prossimo e grande la comprensione umana della quale era pervaso il suo essere, egli non fece che demolire con accanimento tutto ciò che vi era di sacro per gli uomini del suo tempo. Egli li scherniva quando a teatro si abbandono-

navano all'orrore che suscitava in essi il banchetto di Tieste⁸ o la tragedia dell'incesto di Edipo e sosteneva che l'antropofagia non era poi un gran male in quanto la carne umana non poteva pretendere un trattamento di favore rispetto all'altra carne animale e che l'infortunio di un rapporto incestuoso non costituiva una iattura particolare, come ci attesta l'esempio istruttivo dei nostri animali domestici. Affine alla cinica sotto molti aspetti era la scuola di Megara. Megara non era forse la sfortunata rivale di Atene? Dopo un inizio molto promettente, allorché Megara si era affermata con la fondazione di Bisanzio e della Megara iblea in Sicilia, scoppiarono tosto disordini interni; Megara decadde fino all'estrema rovina e fu sotto ogni riguardo superata da Atene. In Atene gli scherzi più pesanti erano chiamati "scherzi megarici". Questo astio, succhiato con il latte materno e tipico di chi ha dovuto soccombere, contribuì non poco a caratterizzare il pensiero della scuola megarica. Anche questa filosofia, al pari di quella cinica, fu radicalmente nominalistica e si contrappose nettamente al realismo delle idee di Platone.

Un eminente rappresentante di questa tendenza fu Stilpone di Megara del quale si racconta questo aneddoto caratteristico: un giorno Stilpone andò ad Atene e vide sull'Acropoli la meravigliosa statua di Pallade, opera di Fidìa. Con tratto eminentemente megarico osservò che *quella non era la figlia di Zeus, ma di Fidìa*. In questa facezia è espressa tutta l'essenza del pensiero megarico, giacché Stilpone sosteneva che i concetti di specie sono privi di realtà e di validità obiettiva, per cui chi parla dell'uomo in generale parla di nessuno, in quanto non indica οὔτε τόνθη οὔτε τόνδε (né questo né quello). Plutarco gli attribuisce la massima: *ἕτερον ἕτερον μὴ κατηγορεῖσθαι*, non si può mettere una cosa come predicato di un'altra cosa. Antistene sosteneva una teoria affine. Pare che il più antico rappresentante di questo modo di costruire giudizi sia stato Antifonte di Ramno, un sofista contemporaneo di Socrate. Uno dei detti che vanno fatti risalire a lui è questo:

Chi scorge un qualsiasi oggetto lungo, non vede con gli occhi né può riconoscere con lo spirito la lunghezza.

⁸ A Tieste, figlio di Pelope, venuto a contesa con suo fratello per la signoria di Argo, fu imbandita a sua insaputa la carne dei suoi figliuoli.

Risulta da qui senz'altro la negazione della sostanzialità del concetto di specie. Con questo tipico modo di giudicare viene tolta ogni base alle idee platoniche, giacché per Platone è proprio alle idee che competono un valore e una durata eterna e immutabile, mentre il "reale" e la "molteplicità" ne sono solo un fugace riflesso. Per contro, il criticismo cinico-megarico, ponendosi dal punto di vista della realtà, dissolve quei concetti di specie in puri nomi casistici e descrittivi privi di qualsiasi sostanzialità. L'accento cade sulla cosa individuale.

Gomperz⁹ ha inteso chiaramente questa antitesi esplicita e fondamentale come problema dell'inerenza e della predicazione. Quando ad esempio parliamo di "caldo" e di "freddo", noi parliamo di oggetti "caldi" e "freddi", ai quali "caldo" e "freddo" appartengono come attributi, come predicati o enunciazioni. L'enunciazione si riferisce a qualcosa di percepito e di realmente esistente, cioè a un corpo caldo o freddo. Da una pluralità di casi affini noi ricaviamo per astrazione il concetto di "caldo" e di "freddo" con il quale colleghiamo immediatamente, pensandolo insicme, qualcosa di sostanziale. Così il "caldo", il "freddo" ecc. sono per noi qualcosa di sostanziale perché nell'astrazione permane un residuo di percezione. Ci è pressoché impossibile spogliare l'astrazione della sua veste concreta essendo questa naturalmente inerente ad ogni astrazione in virtù dell'origine di quest'ultima. In questo senso la concretezza del predicato è veramente a priori. Se ora passiamo al concetto di specie immediatamente superiore, e cioè a quello di "temperatura", avvertiamo anche in questo caso, e senza difficoltà, l'elemento concreto che, a dire il vero, ha perduto la sua determinatezza sensibile ma non la rappresentabilità. Ma anche la rappresentabilità aderisce intimamente alla percezione sensoriale. Se risaliamo a un concetto di specie ancor più elevato, cioè a quello di "energia", scompare sì il carattere di concretezza e con esso in una certa misura anche la qualità della rappresentabilità, ma con ciò si apre anche il conflitto sulla "natura" dell'energia, se cioè essa sia un'entità meramente pensabile, astratta, o sia invece qualche cosa di "reale". Lo scienziato dei

⁹ Gomperz, vol. 2, p. 143.

nostri giorni, da buon nominalista, è assolutamente convinto che "energia" è un mero nome, un "gettone" per il nostro calcolo mentale; non può però impedire che nel linguaggio comune "energia" sia cosa affatto concreta, e che ciò provochi costantemente nella nostra mente la massima confusione gnoseologica.

La cosità del puro pensabile, che s'insinua con tanta naturalezza nei nostri processi d'astrazione e che cagiona la "realtà" del predicato o dell'idea astratta, non è un prodotto artificiale, l'ipostasi arbitraria di un concetto, ma una particolare necessità di natura. In altri termini, il processo storico effettivo non consiste in una ipostatizzazione arbitraria del pensiero astratto e nel suo trasferimento in un mondo trascendente anch'esso di origine artificiale, ma è proprio il processo inverso. Nei primitivi, infatti, l'*Imago*, la risonanza psichica della percezione sensoriale, è così intensa e così fortemente intrisa di sensorialità che quando si affaccia riprodotta, e cioè come immagine mnemonica spontanea, può assumere talvolta persino il carattere di un'allucinazione. Così quando a un primitivo ritorna alla mente l'immagine mnemonica della propria madre defunta egli vede e ode, per così dire, lo spirito di lei. Noi ci limitiamo a "pensare" ai morti, il primitivo, invece, li percepisce appunto per la straordinaria materialità delle immagini della sua mente. Di qui deriva la credenza negli spiriti dei primitivi. Gli spiriti sono ciò che noi chiamiamo semplicemente pensieri. Il primitivo, quando "pensa", ha effettivamente delle visioni la cui realtà concreta è tale che egli scambia costantemente ciò che è psichico con ciò che è reale. Powell¹⁰ dice:

La confusione delle confusioni è il costume universalmente diffuso fra i selvaggi di confondere ciò che è oggettivo con ciò che è soggettivo.

Spencer e Gillen¹¹ affermano:

Ciò che un selvaggio sperimenta durante il sogno è per lui altrettanto reale di ciò che vede quando è desto.

Ciò che io stesso ho potuto constatare della psicologia dei negri con-

¹⁰ Powell, p. 20.

¹¹ Spencer e Gillen, p. 451.

ferma in pieno le asserzioni qui citate. La credenza negli spiriti proviene da questo fatto fondamentale del realismo psichico, e cioè l'autonomia dell'immagine di fronte all'autonomia della percezione sensoriale, e non da un qualche bisogno di spiegazione del selvaggio, bisogno che esiste soltanto nella fantasia degli Europei. Per il primitivo, il pensiero ha carattere di visione, di audizione e perciò anche di rivelazione. Per questo lo stregone, che è appunto il visionario, è anche il pensatore della tribù, quello che trasmette la rivelazione degli spiriti o degli dèi. Ed è proprio di qui che viene l'efficacia magica del pensiero che, in quanto reale, equivale all'azione come pure alla parola, in quanto rivestimento esteriore del pensiero: giacché la parola evoca immagini mnemoniche "reali", e ha quindi efficacia "reale". Noi ci meravigliamo delle superstizioni dei primitivi solo in quanto che noi siamo riusciti a liberare ulteriormente l'immagine psichica dall'elemento sensoriale, abbiamo cioè imparato, naturalmente con le limitazioni più su accennate, a pensare "astrattamente".

Tuttavia, chi si occupa praticamente di psicologia analitica sa di aver spesso dovuto ricordare anche ai suoi pazienti europei "colti" che "pensare" non è "fare", ad alcuni in quanto che essi ritengono che sia sufficiente pensare, ad altri in quanto che opinano di non dover pensare a una cosa, per non essere poi costretti a farla. Con quanta facilità l'originario carattere di realtà dell'immagine psichica possa manifestarsi, è mostrato dal sogno negli individui normali e dalle allucinazioni in coloro nei quali l'equilibrio psichico è venuto a mancare. La prassi mistica, poi, tende a ristabilire la realtà primitiva dell'Imago mediante una introversione artificiale che dovrebbe fare da contrappeso all'estroversione. Un tipico esempio di ciò è quello offerto dall'iniziazione del mistico maomettano Tewekkul-Beg ad opera di Mollā-Shāh.¹² Tewekkul-Beg racconta:

Appena ebbe pronunciato queste parole, egli (Mollā-Shāh) mi ordinò di sedere di fronte a lui, mentre i miei sensi erano come inebriati, e mi comandò di suscitare nel mio intimo la sua immagine; quindi, dopo avermi bendato gli occhi, mi intimò di raccogliere nel mio cuore tutte le forze del mio spirito. Ubbidii, e subito con il favore di Dio e con l'aiuto

¹² Buber, pp. 31 sgg.

spirituale dello sciecco, il mio cuore si aprì. Vidi che dentro di me v'era qualcosa che assomigliava a un calice rovesciato; quando questo oggetto fu raddrizzato il mio essere fu pervaso da un sentimento di sconfinata felicità. Dissi allora al maestro: "Di questa cella, nella quale io siedo dinanzi a te, vedo dentro di me una fedele immagine e mi sembra come se un altro Tewekkul-Beg sedesse di fronte a un altro Mollā-Shāh."

Il maestro gli spiegò che questa era la prima manifestazione della sua iniziazione. Dopo che così era statà aperta la via alla primitiva immagine reale, si verificarono effettivamente altre visioni.

La realtà del predicato è data a priori, poiché essa è sempre sussistita nello spirito umano. Solo una critica sopravvenuta successivamente toglie all'astrazione il suo carattere di realtà. Ancora ai tempi di Platone la credenza nella realtà magica dei concetti verbali era tale che i filosofi non disdegnavano di escogitare argomentazioni capziose o sofismi con i quali costringere l'interlocutore a risposte assurde fondate sul valore dato alle parole. Un esempio semplice è rappresentato dal sofisma detto *enkekalymnenos* (il velato) del megarico Ebulide. Esso dice:

Sei capace di riconoscere tuo padre? Sì. Sei capace di riconoscere questo individuo velato? No. Ti contraddici, poiché questa persona velata è tuo padre. Tu quindi sei capace e incapace a un tempo di riconoscere tuo padre.

L'inganno risiede nel fatto che l'interpellato presuppone ingenuamente che la parola "riconoscere" designi sempre lo stesso fatto obiettivo mentre la sua validità è invece circoscritta a casi determinati. Sul medesimo principio è basato il *keratines* (il cornuto) che suona così:

Ciò che tu non hai perduto, tu lo possiedi ancora. Tu non hai perduto le corna. Dunque tu hai le corna.

Anche in questo caso l'inganno si fonda sull'ingenuità dell'interpellato che nella premessa accetta un determinato fatto. Con questo metodo si poteva dare una dimostrazione convincente del fatto che il valore assoluto delle parole fosse un'illusione. In tal modo si giungeva ad attaccare anche la realtà del concetto di specie che nella forma dell'idea platonica aveva addirittura esistenza metafisica e validità assoluta. Dice Gomperz:

Non si era ancora pervasi nei riguardi del linguaggio da quella diffidenza che anima noi altri e che fa sì che nelle parole noi vediamo sovente una espressione così poco adeguata dei fatti. Prevaleva anzi l'ingenua convinzione che l'ambito di un concetto e quello dell'uso della parola che in complesso vi corrisponde dovessero ogni volta coincidere.¹³

Di fronte all'assoluto magico significato delle parole, il quale presuppone che per suo tramite sia anche sempre reso il comportamento obiettivo delle cose, la critica dei sofisti è pienamente giustificata. Essa prova in modo stringente l'impotenza del linguaggio. Nell'ipotesi che le idee siano puri nomi — il che è da dimostrare — l'attacco contro Platone è giustificato. Tuttavia i concetti di specie cessano d'essere puri nomi, quando esprimono somiglianze o conformità delle cose fra di loro. Si tratta allora di vedere se queste conformità sono obiettive o meno. Di fatto, queste conformità esistono e quindi anche i concetti di specie corrispondono a una realtà. Essi contengono altrettanta realtà quanta ne contiene la descrizione esatta di una cosa, con la sola differenza che il concetto di specie è una descrizione o una indicazione delle conformità delle cose. Il punto debole non sta dunque nel concetto o nell'idea, ma nella loro espressione verbale che evidentemente non riproduce mai adeguatamente la cosa o la conformità delle cose. Perciò l'attacco nominalistico contro la dottrina delle idee costituisce in linea di principio una vera e propria usurpazione sul piano delle idee, assolutamente priva di giustificazione, e Platone aveva ragione a replicare con irritazione.

Per Antistene il principio dell'inerenza consiste in questo: di un soggetto non solo non si possono enunciare molti predicati, ma non se ne può enunciare alcuno che sia differente dal soggetto stesso. Antistene ammetteva come validi solo gli enunciati che sono identici al soggetto. A prescindere dal fatto che tali proposizioni identiche (come "il dolce è dolce") non enunciano assolutamente nulla e sono quindi prive di senso, il punto debole del principio d'inerenza sta nel fatto che anche un giudizio identico non ha nulla a che vedere con la cosa; la parola "erba" non ha nulla a che fare con la cosa "erba"

¹³ Gomperz, vol. 2, p. 158.

presa in sé e per sé. Anche il principio d'inerenza è affetto in misura altrettanto rilevante dal vecchio feticismo delle parole secondo il quale si suppone ingenuamente che la parola coincida con la cosa. Quando dunque il nominalista grida al realista: "Tu sogni, credi di avere a che fare con cose, mentre combatti solo con pure chimere verbali", il realista potrebbe replicare al nominalista muovendogli il medesimo appunto, giacché anche il nominalista non maneggia le cose in sé stesse, ma soltanto parole ch'egli pone in luogo delle cose. Anche se pone per ogni singola cosa una particolare parola, si tratta pur sempre soltanto di parole e non di cose.

Così dunque l'idea di "energia" è sì, ammettiamolo pure, un mero concetto verbale, ma tuttavia è così straordinariamente reale che la società per azioni di una centrale elettrica ne paga i dividendi. Il consiglio d'amministrazione non si lascerebbe in alcun modo convincere dell'irrealtà e del carattere puramente metafisico dell'energia. "Energia" indica appunto la conformità dei fenomeni dinamici, conformità che non può essere negata e che ogni giorno dà prova della sua esistenza nel modo più evidente. In quanto la cosa è reale e in quanto una parola designa per convenzione quella cosa, anche alla parola spetta un "significato reale". In quanto la conformità fra le cose è reale, anche al concetto di specie che indica la conformità fra le cose spetta un "significato reale", e cioè un significato che non è né maggiore né minore di quello della parola che designa la singola cosa. Che vi sia uno spostamento di valore in questa o in quella direzione è una faccenda che riguarda l'atteggiamento individuale e la psicologia di una determinata epoca. Gomperz s'è avveduto chiaramente dell'esistenza di questo principio anche in Antistene e rileva i punti seguenti:

Un solido buon senso, una ripugnanza per ogni forma di esaltazione, forse anche un forte senso dell'individuale, ai quali la singola personalità e quindi anche il singolo essere appaiono in genere come modello di completa realtà.¹⁴

A questo aggiungiamo l'invidia di chi non gode di tutti i diritti civili e politici del cittadino, del proletario, dell'uomo cui la sorte

¹⁴ *Ibid.*, p. 148.

lia lesinato la bellezza e che vuole innalzarsi per lo meno demolendo i valori altrui. Ciò è particolarmente caratteristico del filosofo cinico che andava sempre criticando gli altri, per il quale nulla era sacro, quando apparteneva a un altro, e che non esitava neanche a violare la pace delle case pur di poter spacciare i suoi consigli.

Di fronte a questo indirizzo spirituale sostanzialmente critico sta il mondo delle idee di Platone con la sua essenzialità eterna. È evidente che la psicologia di colui che creò quel mondo era orientata in senso opposto alla mentalità critica e demolitrice ora descritta. Il pensiero di Platone astrae dalla molteplicità delle cose e crea concetti sintetico-costruttivi che esprimono e indicano le conformità generali delle cose come il vero essere. La loro invisibilità e sovrumanià è proprio l'opposto del concretismo del principio d'inerenza che vorrebbe ridurre il contenuto del pensiero al fatto singolo, all'individuale, al concreto; impresa tuttavia altrettanto impossibile quanto l'accordare validità esclusiva al principio di predicazione, che vorrebbe elevare ciò che si enuncia di molte cose singole a una sostanza eterna posta al di là di ogni caducità. Ambedue questi criteri hanno diritto d'esistere, giacché entrambi sussistono per natura in ogni uomo. A mio giudizio, ciò si può costatarlo nel migliore dei modi considerando che il fondatore della scuola megarica, Euclide di Megara, postulava un'unità universale infinita e irraggiungibile al di sopra dell'individuale e del casuale. Egli unì cioè il principio eleatico¹⁵ dell'"ente" con il "bene", così che l'"ente" e il "bene", erano per lui identici. Di contro a questa unità stava il Non-essere del male. Questa ottimistica unità universale non è, naturalmente, che un concetto di specie di ordine superiore, un concetto che comprende semplicemente l'ente, e che nello stesso tempo si contrappone alla realtà sensibile in misura assai più rilevante che non le idee platoniche. Con ciò Euclide creò una compensazione alla tesi che risolveva criticamente i giudizi costruttivi in pure questioni verbali. Questa unità del tutto è qualche cosa di così lontano e vago ch'essa non esprime

¹⁵ La scuola eleatica di filosofia fu fondata intorno al 500 a.C. da Senofane di Elfa, la cui dottrina consisteva sostanzialmente nel riconoscere come unica realtà l'unità e l'immuabilità dell'essere, e nel considerare il mondo fenomenico nella sua varietà come pura apparenza, e vano ogni tentativo di spiegarlo.

più alcuna conformità di cose, non è più un genere, ma solo l'espressione di un'aspirazione a un'unità che in sé abbracci il cumulo disordinato delle singole cose. L'aspirazione a una siffatta unità si fa sentire in tutti coloro che professano una forma estrema di nominalismo. non appena essi tentino comunque di uscire dalla negatività del loro atteggiamento critico. Non è raro quindi trovare in questa categoria di persone un concetto fondamentale unitario che colpisce per la sua inverosimiglianza e arbitrarietà. È infatti impossibile basarsi esclusivamente sul principio d'inerenza. A questo riguardo dice giustamente Gomperz:

Un tentativo del genere è probabilmente destinato a fallire in qualsiasi tempo. Era assolutamente da escludere che esso potesse riuscire in un'epoca come quella, priva di senso storico e in cui una psicologia che andasse in profondità era pressoché inesistente. Non soltanto vi era il pericolo ma era del tutto inevitabile che i vantaggi più appariscenti ed evidenti facessero passare in secondo piano quelli più nascosti, ma in realtà di maggior peso. Mentre si guardava al mondo animale e all'uomo primitivo per adattare entro questo schema le fasi di sviluppo della civiltà, si faceva violenza a molte di quelle cose che erano state il frutto di un'evoluzione complessivamente ascendente e che contava miriadi di anni.¹⁶

Il giudizio costruttivo che, in contrasto con il principio d'inerenza, mira alla conformità delle cose, ha prodotto idee generali che fanno parte ormai dei massimi beni della civiltà. Anche se queste idee appartengono ai morti, noi siamo uniti ad esse da fili che, come dice Gomperz, hanno raggiunto una solidità tale da non poter quasi più essere recisi. Gomperz aggiunge:

Come il cadavere che è stato privato dell'anima così anche ciò che per sua natura è inanimato può esigere riguardo, reverenza, e anche una dedizione tale da giungere al sacrificio; si pensi ai ritratti, alle tombe, alla bandiera dei soldati. Se però, facendo violenza a me stesso io mi sforzo e riesco a squarciare questa trama, cado nell'imbarbarimento e vengo a privarmi di tutte quelle sensazioni che ricoprono la dura roccia della nuda realtà come di un ricco manto di vita fiorente. Solo se una tale sovrastruttura viene mantenuta, soltanto sulla base del riconoscimento di

¹⁶ Gomperz, vol. 2, p. 137.

tutti quei valori che possono essere detti acquisiti può svilupparsi tutto ciò che alla vita conferisce gentilezza, grazia e leggiadria, possono i nostri istinti animaleschi affinarsi, possono infine fiorire l'arte e il gusto artistico: tutte cose che i cinici si erano inflessibilmente e spietatamente sforzati di estirpare. Certo — e di ciò si deve dar atto a loro come ai non troppo rari moderni imitatori — vi è un limite oltre il quale non possiamo più continuare a obbedire al principio d'associazione senza incorrere nella stoltezza e nella superstizione che nascono dall'incontrastato dominio di quel principio.¹⁷

Ci siamo tanto dilungati sul problema dell'inerenza e della predicazione perché non soltanto questo problema riaffiorerà nel nominalismo e nel realismo della scolastica, ma anche perché esso non è stato ancora risolto, né mai lo sarà in avvenire. Si tratta infatti pur sempre del tipico contrasto fra il punto di vista astratto, per il quale il valore decisivo sta nello stesso processo del pensiero, e quel pensare e sentire che (coscientemente o inconscientemente) soggiacciono invece a un orientamento determinato dall'oggetto sensibile. In quest'ultimo caso il processo mentale è un mezzo il cui fine è la messa in rilievo della personalità. Non vi è quindi da stupirsi che sia stata proprio la filosofia dei proletari ad adottare il principio dell'inerenza. Dovunque sussistano motivi atti a far sì che prevalga il sentimento individuale, il pensiero e il sentimento depauperati d'energia positivo-costruttrice (che viene utilizzata interamente a vantaggio individuale) divengono per forza negativo-critici: ogni cosa è analizzata e ridotta al particolare concreto. La molteplicità caotica di cose singole che ne risulta viene nel migliore dei casi sottoposta a una generica unità universale nella quale traspare, più o meno evidentemente, il carattere di desiderio. Nel caso invece che prevalga il processo spirituale, il risultato della creazione spirituale viene, quale idea, sovrapposto alla molteplicità. L'idea perde, per quanto possibile, ogni carattere personale, ma l'elemento sensoriale personale trapassa per quanto possibile nel processo spirituale, ch'esso ipostatizza.

Come abbiamo più su fatto, anche qui dobbiamo chiederci, prima di continuare, se la psicologia della dottrina platonica delle idee legittimi l'ipotesi che Platone personalmente appartenesse al tipo

¹⁷ *Ibid.*, p. 138.

introverso, e se la psicologia dei cinici e dei megarici ci autorizzi ad annoverare un Antistene, un Diogene, uno Stilpone nel tipo estroverso. La questione così posta è insolubile. Forse un esame accuratissimo degli scritti autentici di Platone, considerati come "documenti umani", permetterebbe di decidere quale fosse il tipo al quale egli personalmente apparteneva. Per mio conto, non mi sento di esprimere un giudizio sicuro, e non mi meraviglierei se qualcuno riuscisse a dimostrare che Platone apparteneva al tipo estroverso. Per quanto concerne gli altri, quel che di loro ci è pervenuto è così frammentario che ritengo del tutto impossibile pronunciarsi in un senso piuttosto che in un altro. Poiché i due modi di pensare precedentemente esposti dipendono dallo spostamento dell'accento da un elemento al suo opposto, non si può escludere che per determinati motivi la percezione sensoriale personale dell'introverso acquisti rilievo e soverchi il pensiero così che questo diviene negativo-critico. Per l'estroverso l'accento poggia prevalentemente sul rapporto con l'oggetto, ma non necessariamente sulla relazione personale con esso. Se il rapporto con l'oggetto è dominante, il processo spirituale è certo già subordinato; ma se detto processo verte esclusivamente sulla natura dell'oggetto escludendo l'intrusione della percezione sensoriale personale, esso non ha carattere distruttivo. Dobbiamo dunque vedere nel conflitto specifico fra il principio d'inerenza e quello di predicazione un caso a parte che, nel corso ulteriore della nostra indagine, verrà trattato più a fondo. Ciò che caratterizza questo caso è la parte positiva e negativa della percezione sensoriale personale. Quando il tipo (concetto di specie) s'impone rispetto all'oggetto singolo sino a farne una semplice ombra, il tipo, cioè l'idea, raggiunge la piena realtà. Quando il valore dell'oggetto singolo annulla il tipo (concetto di specie) è in atto una disgregazione anarchica.

Entrambe le posizioni sono estreme e ingiuste, ma danno origine a un'antitesi quanto mai chiara e che proprio per la sua esagerazione mette in rilievo elementi che, se anche in forma attenuata e quindi nascosta, sono caratteristici del tipo introverso e del tipo estroverso; anche quando si tratta di personalità nelle quali la percezione sensoriale personale non sta in primo piano. Il fatto che lo spirituale sia padrone o servo, rappresenta infatti una considerevole differenza

di natura. Il padrone pensa e sente in modo diverso dal servo. Anche una notevole astrazione dal fattore personale a favore dei valori universali non può eliminare del tutto l'interferenza dei fattori personali. E in quanto questi sussistono, anche il pensiero e il sentimento contengono quelle tendenze distruttive derivanti dall'affermarsi dell'individuo di fronte alle sfavorevoli condizioni sociali. Tuttavia s'incorrerebbe in un grave errore se, per salvare l'esistenza delle tendenze personali, si volessero ridurre a correnti personali sotterranee anche i valori universali prodotti. Questa sarebbe una pseudopsicologia. Ma ve ne sono.

b. Il problema degli universali nella scolastica

Il problema della formazione dei due tipi di giudizio rimase insoluto, giacché *tertium non datur*. Così, attraverso Porfirio, il problema venne trasmesso al medioevo:

Mox de generibus et speciebus illud quidem sive subsistant sive in nudis intellectibus posita sint, sive subsistentia corporalia sint an incorporalia, et utrum separata a sensibilibus an in sensibilibus posita et circa haec consistentia, dicere recusabo.

Ora, per quanto riguarda i generi e le specie, non potrei dire se essi sussistano di per sé o esistano soltanto nel puro intelletto, se siano sostanze corporee o incorporee, se siano separati dalle cose sensibili o se siano immanenti in esse o se sussistano vicino ad esse.

Il medioevo accolse il problema all'incirca nel modo seguente: si distinse d'un canto la concezione platonica, gli *universalia ante rem*, l'universale o l'idea come modello o esempio di tutte le cose singole e del tutto indipendente da esse, *ἐν οὐρανίῳ τόπῳ* (in un luogo celeste), come dice a Socrate la saggia Diotima nel discorso sul "bello":

E non gli si potrà questa bellezza raffigurare come avente un volto o mani o altro di ciò che un corpo può avere, né come discorso, né come scienza, né come cosa che si trovi in altro da lei diverso: creatura vivente, terra o cielo o che si voglia; ma quale è essa per sé, con sé, in un'unica forma, sempre, mentre le altre bellezze tutte non sono che per partecipazione di lei, e per tal modo che, mentre le altre nascono e periscono, quella non si muta né in più né in meno, né mai nulla patisce.¹⁸

¹⁸ Platone, *Simposio*, 211 B.

Di fronte alla forma platonica stava, come abbiamo visto, l'ipotesi critica che i concetti di specie siano meri nomi. In tal caso il reale è un *prius* e l'ideale un *posterius*. Questo modo di vedere venne indicato con il termine di *universalia post rem*.

Tra queste due concezioni sta il realismo moderato di Aristotele che può venire espresso con il termine di *universalia in re*, il che equivale a dire che forma (*εἶδος*) e materia coesistono. Il punto di vista aristotelico è un tentativo concretistico di conciliazione che corrisponde pienamente alla natura di Aristotele. Di fronte al trascendentalismo del suo maestro Platone, la cui scuola cadde poi preda di un misticismo pitagorico, Aristotele era in tutto un uomo della realtà, di quella realtà, bisogna dire, che gli apparteneva in quanto uomo dell'antichità. La quale conteneva molte cose concrete di cui i tempi successivi tennero poi gran conto includendole nell'inventario dello spirito umano. La sua soluzione corrisponde al concretismo del *common sense* dell'antichità.

Queste tre forme indicano anche la suddivisione delle concezioni medioevali nella grande controversia sugli universali che costituì la vera essenza della scolastica. Non è affar mio — se non altro per mancanza di competenza — addentrarmi nei particolari di questa grande disputa. Mi limiterò ad alcuni cenni di carattere orientativo. La disputa si aprì con le dottrine di Giovanni Roscellino sul finire dell'undicesimo secolo. Per lui gli universali erano soltanto *nomina rerum*, nomi delle cose, o, come dice la tradizione, *flatus vocis*. Esistevano per lui solo le singole cose, gli individui. Egli era, come osserva giustamente il Taylor, *strongly held by the reality of individuals* (fortemente preso dalla realtà degli individui).¹⁹ La conclusione più immediata era che anche Dio fosse pensabile solo come individuo, per cui anche la Trinità doveva risolversi in tre persone; in tal modo Roscellino perveniva a un triteismo. Ciò non poteva essere tollerato dall'imperante realismo dell'epoca e nel 1092, in un sinodo tenuto a Soissons, le idee di Roscellino vennero condannate. Dall'altro lato stava Guglielmo di Champeaux, il maestro di Abelardo, realista estremo ma con sfumature aristoteliche. Secondo Abelardo, egli in-

¹⁹ Taylor, vol. 2, p. 340.

segnava che la stessa cosa esiste nella sua totalità e nel medesimo tempo nella pluralità delle cose singole. Non vi sarebbe in genere alcuna diversità di essenza, fra le singole cose, ma solo una molteplicità di "accidenti". Con quest'ultimo concetto le differenze effettive fra le cose sono caratterizzate come accidentalità, così come nel dogma della transustanziazione il pane e il vino in quanto tali sono soltanto "accidenti".

Dalla parte del realismo stava anche Anselmo di Canterbury, il padre della scolastica. Gli universali per lui risiedono, secondo la schietta concezione platonica, nel Logos divino. In relazione a questo modo di vedere, va intesa anche quella *dimostrazione dell'esistenza di Dio*, psicologicamente tanto importante, che è stata proposta da Anselmo e che viene detta *ontologica*. Questa dimostrazione deduce l'esistenza di Dio dall'idea stessa di Dio. J. G. Fichte ha formulato concisamente questa dimostrazione nel modo seguente:

La presenza dell'idea di un assoluto nella nostra mente prova l'esistenza reale di questo assoluto.²⁰

Il pensiero di Anselmo è che il concetto, presente nell'intelletto, di un Essere supremo, include anche la qualità dell'esistenza (*non potest esse in intellectu solo*). Ed egli conclude:

Sic ergo vero est aliquid, quo majus cogitari non potest, ut nec cogitari possit non esse: et hoc es tu, Domine, Deus noster.

C'è dunque in realtà qualcosa di cui non si può pensare nulla di maggiore, né si può pensare che non sia: e questo sei tu, Signore, nostro Dio.²¹

La fragilità logica dell'argomento ontologico è così evidente che è necessaria un'interpretazione psicologica per comprendere come mai una mente come quella di Anselmo abbia potuto produrre un'argomentazione siffatta. Il fondamento immediato di questo argomento va ricercato nella generale disposizione psicologica del realismo, e cioè nel fatto che per una determinata categoria di uomini, così come, corrispondentemente alle correnti dell'epoca, per determinati gruppi di uomini, l'idea assume il massimo rilievo tanto da rappre-

²⁰ Fichte, vol. 2, p. 120.

²¹ Anselmo di Canterbury, p. 110.

sentare per essi un maggior valore di realtà e una maggiore importanza vitale che non la realtà delle singole cose. Perciò a loro sembra assolutamente impossibile che ciò che per essi è il massimo e più significativo valore, non debba anche esistere realmente. Essi stessi hanno in mano la miglior prova della sua efficacia, giacché la loro vita, il loro pensiero e il loro sentimento sono chiaramente orientati secondo questo punto di vista. Il fatto che l'idea sia invisibile non ha importanza di fronte alla sua straordinaria efficacia, che è appunto una realtà. Essi hanno un concetto ideale e non sensistico della realtà.

Un avversario contemporaneo di Anselmo, Gaunilone, obiettò sin d'allora che la rappresentazione spesso ricorrente di un'isola felice e perfetta (sul tipo del paese dei Feaci) non prova necessariamente la sua esistenza effettiva. Questa obiezione è tangibilmente ragionevole. Simili obiezioni furono spesso sollevate nel corso dei secoli, ma ciò non ha affatto impedito che l'argomento ontologico sia rimasto vivo fino ai nostri giorni, e che esso anzi sia stato propugnato nel diciannovesimo secolo da Hegel, da Fichte e da Lotze. Contraddizioni di questo genere non sono da attribuire a un particolare difetto di logica o a una ancor maggiore cecità dell'una o dell'altra parte. Ciò non avrebbe alcun senso. Si tratta piuttosto di profonde differenze psicologiche che vanno individuate e tenute ben presenti. L'ipotesi che esista una sola psicologia o un solo principio psicologico fondamentale costituisce un'intollerabile tirannia derivante dal pregiudizio pseudoscientifico dell'uomo normale. Si parla sempre dell'uomo e della sua "psicologia", che viene ridotta costantemente a un "null'altro che". Così, si parla sempre della realtà come se ve ne fosse una sola. Realtà è solo ciò che opera nell'anima dell'uomo e non ciò che da determinate persone è considerato operante e che viene arbitrariamente generalizzato. Anche se questo è il modo di procedere scientifico, non bisogna dimenticare che la scienza non è la "summa" della vita, ma soltanto uno degli atteggiamenti psichici, o meglio una forma del pensiero umano.

L'argomento ontologico non è un argomento e non è una prova, ma la constatazione psicologica del fatto che vi è una categoria di persone per le quali una determinata idea costituisce l'efficiente e

il reale, una realtà che per così dire raggiunge quella del mondo della sensazione. Il sensista si fa forte della certezza della sua "realtà", mentre l'idealista insiste sulla sua realtà psicologica. La psicologia deve rassegnarsi all'esistenza di questi due (o più) tipi, ed evitare assolutamente di concepire l'un tipo come un fraintendimento dell'altro e di voler sul serio ridurre un tipo all'altro come se ogni diversità di natura fosse da valutarsi solo in funzione della natura di uno dei tipi. Né si viene con ciò ad abbandonare la ben sperimentata massima scientifica — *principia explicandi praeter necessitatem non sunt multiplicanda* — giacché la pluralità dei principi esplicativi in psicologia s'impone. Anche a prescindere completamente da quanto qui è stato addotto a favore di una tale tesi dovrebbe bastare ad aprire gli occhi in proposito il fatto non privo di rilievo che, nonostante la confutazione apparentemente definitiva dell'argomento ontologico ad opera di Kant, non pochi filosofi lo abbiano successivamente ripreso. Ed oggi noi siamo nuovamente altrettanto se non molto più lontani dall'essere d'accordo sulle coppie di opposti idealismo-realismo, spiritualismo-materialismo, con tutte le altre questioni connesse, di quanto non lo fosse l'alto medioevo che per lo meno possedeva una comune concezione del mondo.

A favore della prova ontologica non vi è alcun argomento logico che possa soddisfare l'intelletto moderno. L'argomento ontologico non ha infatti nulla a che vedere di per sé stesso con la logica; nella forma nella quale Anselmo l'ha trasmesso storicamente è un fatto psicologico intellettualizzato o razionalizzato a posteriori, il che naturalmente non poteva accadere senza una petizione di principio o altri sofismi del genere. Ma l'incrollabile validità dell'argomento si rivela per il solo fatto che esso esiste e che il *consensus gentium* prova che esso esiste dappertutto. È col fatto che noi dobbiamo fare i conti e non coi sofismi mediante i quali viene motivato, giacché l'errore dell'argomento ontologico consiste unicamente nel voler essere un'argomentazione logica, mentre esso è molto di più che una mera dimostrazione logica: si tratta cioè di un fatto psicologico la cui presenza ed efficienza è di un'evidenza così schiacciante da non aver bisogno di nessuna argomentazione. Il *consensus gentium* prova che Anselmo con la constatazione che Dio è, perché viene pensato, ha

ragione. Questa è una verità manifesta, anzi null'altro che una proposizione identica. Di fronte ad essa una motivazione "logica" è del tutto superflua, e anzi erronea in quanto Anselmo voleva provare che la sua idea di Dio era una realtà concreta. Egli dice:

Existit ergo procul dubio aliquid, quo majus cogitari non valet, et in intellectu, et in re.

Dunque senza alcun dubbio qualche cosa di cui non si può pensare nulla di maggiore esiste, tanto nell'intelletto quanto nella "realtà".²²

Il concetto *res* era però per la scolastica qualche cosa che stava sullo stesso piano del pensiero. Così Dionigi l'Areopagita, i cui scritti esercitarono una notevole influenza sulla filosofia dell'alto medioevo, distingue fra loro: *entia rationalia, intellectualia, sensibilia, simpliciter existentia* (enti razionali, intellettuali, sensibili, semplicemente esistenti). Tommaso d'Aquino con il termine *res* intende *quod est in anima* (ciò che è nell'anima) e anche *quod est extra animam* (ciò che è fuori dell'anima). Questa notevole equiparazione permette di riconoscere nelle concezioni di quel tempo la primitiva cosità ("realtà") del pensiero. Questa mentalità ci consente di intendere agevolmente la psicologia dell'argomento ontologico. L'ipostatizzazione dell'idea non costituiva qualcosa di sostanzialmente nuovo, ma risultava senz'altro come un residuo della primitiva sensualità del pensiero. L'argomento contrario di Gaunilone è psicologicamente insufficiente, in quanto anche l'idea di un'isola felice ricorre sovente, come dimostra il *consensus gentium*, ma essa è indubbiamente meno efficace dell'idea di Dio alla quale di conseguenza spetta un superiore "valore di realtà".

Tutti coloro che in seguito hanno ripreso l'argomento ontologico sono incorsi, almeno in linea di principio, nell'errore di Anselmo. Il ragionamento di Kant è probabilmente decisivo. Occupiamocene dunque brevemente. Egli afferma che:

...il concetto di un ente assolutamente necessario è un concetto puro della ragione, cioè una semplice idea, la cui realtà oggettiva è ben lungi dall'essere dimostrata per il fatto che la ragione ne abbia bisogno.

²² *Ibid.*, p. 109.

La necessità incondizionata dei giudizi, peraltro, non significa una necessità assoluta delle cose. In effetti, la necessità assoluta del giudizio è soltanto una necessità condizionata della cosa, o del predicato contenuto nel giudizio.²³

Immediatamente prima Kant dà come esempio di giudizio necessario il fatto che un triangolo ha tre angoli. A questa proposizione egli fa riferimento quando dice:

La precedente proposizione non ha detto che tre angoli siano assolutamente necessari, ma ha affermato che tre angoli (in un triangolo) esistono necessariamente, a condizione che esista altresì (sia dato) un triangolo. Eppure questa necessità logica ha dimostrato una così grande potenza di illusione che, una volta formato un concetto a priori di una cosa — concetto costituito in modo da dare l'illusione di contenere nella sua sfera l'esistenza — si è creduto di poter dedurre da ciò con sicurezza che, in quanto all'oggetto di questo concetto tocca necessariamente l'esistenza — a condizione, cioè, che io ponga questa cosa come data (come esistente) — verrà posta altresì necessariamente (secondo la regola dell'identità) la sua esistenza, e perciò questo ente sarà esso stesso assolutamente necessario, poiché la sua esistenza è pensata come compresa in un concetto assunto arbitrariamente (e a condizione che io ponga l'oggetto di esso).²⁴

La potenza dell'illusione alla quale Kant qui allude altro non è che la primitiva *potenza magica della parola* che risiede in forma occulta anche nel concetto. È stata necessaria una lunga evoluzione perché gli uomini si rendessero pienamente conto che la parola, il *flatus vocis* non necessariamente significa o produce una realtà. Ma il fatto che certi uomini si siano resi conto di ciò non ha certo contribuito a sradicare nelle menti dei più la potenza superstiziosa che è insita nel concetto formulato. Evidentemente anche in questa superstizione "istintiva" vi è qualcosa che non vuole essere sradicato, perché accampa in qualche modo un diritto all'esistenza, che sino ad oggi a dire il vero non è stato riconosciuto a sufficienza. Il paralogismo (conclusione errata) si introduce nell'argomento ontologico in modo simile, cioè attraverso un'illusione che Kant spiega in questi termini: egli parla dapprima dell'affermazione di "soggetti assoluta-

²³ Kant (1781), §§ 397 sg.

²⁴ *Ibid.*, § 398.

mente necessari” al cui concetto inerisce senz’altro il concetto d’esistenza e che dunque non possono annullarsi senza intima contraddizione. Questo concetto sarebbe:

...quello del “più reale fra gli enti”. Tale ente — voi dite — ha ogni realtà, e voi siete autorizzati ad ammettere un siffatto ente come possibile (il che per ora io concedo, sebbene il concetto che non contraddice a sé stesso sia ben lungi dal dimostrare la possibilità dell’oggetto). Entro la realtà totale, peraltro, è compresa anche l’esistenza: dunque, l’esistenza si trova nel concetto di un qualcosa di possibile. Ora se questa cosa viene negata, viene negata allora la possibilità interna della cosa, il che è contraddittorio.

Io rispondo: voi siete già caduti in contraddizione, quando avete introdotto nel concetto di una cosa — che volete pensare unicamente nella sua possibilità — il concetto della sua esistenza, sia pure celato sotto altro nome. Se vi si concede questo, in apparenza avete allora partita vinta, ma in realtà non avete detto nulla, poiché siete caduti in una semplice tautologia.²⁵

Essere, evidentemente, non è un predicato reale, ossia non è un concetto di un qualcosa che possa aggiungersi al concetto di una cosa. Essere è semplicemente la posizione di una cosa, o di certe determinazioni in sé stesse. Nell’uso logico, è unicamente la copula di un giudizio. La proposizione: Dio è onnipotente, contiene due concetti, che hanno i loro oggetti: Dio e onnipotenza; il termine “è” non costituisce un predicato ulteriore, bensì è soltanto ciò che mette il predicato in relazione con il soggetto. Ora, se io riunisco il soggetto (Dio) a tutti i suoi predicati (fra cui rientra anche l’onnipotenza), e dico: Dio è, oppure: vi è un Dio, in tal caso non aggiungo nessun predicato nuovo al concetto di Dio, bensì pongo soltanto il soggetto in sé stesso (con tutti i suoi predicati), e precisamente l’oggetto in relazione al mio concetto. Oggetto e concetto debbono avere precisamente lo stesso contenuto, e di conseguenza, al concetto — che esprime semplicemente la possibilità — non può aggiungersi nulla di ulteriore per il fatto che io pensi il suo oggetto come assolutamente dato (mediante l’espressione: esso è). E così il reale non contiene nulla di più che il semplicemente possibile. Cento talleri reali non contengono nulla di più di cento talleri possibili.

Rispetto allo stato del mio patrimonio, per contro, in cento talleri reali c’è qualcosa di più che nel loro semplice concetto (ossia nella loro possibilità).

Il nostro concetto di un oggetto può dunque avere un contenuto qual-

²⁵ *Ibid.*, §§ 399 sg.

siasi, ed esteso quanto si voglia, ma noi dobbiamo uscir fuori di tale concetto, per poter attribuire l'esistenza a questo oggetto. Riguardo agli oggetti dei sensi, ciò avviene mediante la connessione con una qualsiasi delle mie percezioni, secondo leggi empiriche. Rispetto agli oggetti del pensiero puro, invece, non vi è assolutamente alcun mezzo per conoscere la loro esistenza, poiché questa dovrebbe venir conosciuta del tutto a priori. Peraltro, la nostra coscienza di ogni esistenza (sia immediatamente, attraverso la percezione, sia mediante inferenze, che connettono qualcosa con la percezione) appartiene, in tutto e per tutto, all'unità dell'esperienza. E un'esistenza, fuori di questo campo, non può certo essere dichiarata assolutamente impossibile, ma costituisce un presupposto che non possiamo giustificare con nessun mezzo.²⁶

Mi è parso necessario riprodurre in modo così particolareggiato il discorso fondamentale di Kant, in quanto proprio in esso troviamo la più limpida distinzione fra esse *in intellectu* ed esse *in re*. Hegel obiettò a Kant che il concetto di Dio non si può paragonare con cento talleri di fantasia. Ma, come Kant dice giustamente, la logica prescinde da ogni contenuto, giacché essa non sarebbe più la logica se un contenuto dovesse prevalere. Come sempre non vi è posto nel dilemma per una terza soluzione, beninteso dal punto di vista della logica. Ma fra l'*intellectus* e la *res* vi è anche l'*anima* e questo esse *in anima* rende superflua tutta l'argomentazione ontologica. Kant stesso nella *Critica della ragion pratica* ha fatto un grandioso tentativo per valorizzare filosoficamente l'esse *in anima*. Egli introduce Dio come postulato della Ragione pratica, che risulta dal riconoscimento a priori della

... aspirazione necessaria al sommo bene mediante il rispetto della legge morale, e della supposizione che ne deriva della realtà oggettiva di questo bene.²⁷

Ora l'esse *in anima* è un dato di fatto psicologico di cui resta da decidere unicamente se si produce nell'anima umana una volta sola o più volte o sempre. Il dato di fatto che è chiamato Dio e che è formulato come "sommo bene" significa, come dice già il termine, il supremo valore dell'anima o, in altre parole, la rappresentazione cui viene attribuita o cui spetta effettivamente la più alta e più uni-

²⁶ *Ibid.*, §§ 401 sg.

²⁷ Kant (1788), p. 163.

versale importanza per il nostro operare e per il nostro pensiero. Nel linguaggio della psicologia analitica il concetto di Dio coincide con quel complesso di rappresentazioni che, conformemente alla definizione ora data, concentra in sé la massima somma di libido (energia psichica). Il concetto effettivo che l'anima ha di Dio sarebbe dunque diverso a seconda degli uomini, il che corrisponde anche all'esperienza. Dio non è mai un'essenza stabile, nell'idea e ancor meno nella realtà. Infatti il valore operante supremo di un'anima umana è, com'è noto, localizzato in modo molto vario. Vi sono coloro *ὧν ὁ θεὸς ἡ κοιλία* (il cui Dio è il ventre, Filippesi, 3.19) o il denaro, o la scienza, o la potenza, o la sessualità ecc. Secondo la localizzazione di ciò che viene considerato il sommo bene, tutta la psicologia dell'individuo si sposta, almeno nei tratti fondamentali, così che una "dottrina" psicologica che si basi esclusivamente su un istinto fondamentale qualsiasi, come ad esempio sulla volontà di potenza o sulla sessualità, se applicata a un uomo che sia diversamente orientato può spiegare adeguatamente soltanto tratti di importanza secondaria.

c. Il tentativo di conciliazione di Abelardo

A questo punto non sarà privo d'interesse esaminare il modo con il quale la scolastica stessa abbia cercato di appianare la disputa sugli universali e di trovare un equilibrio fra le due tipiche tesi contrapposte dal principio del *tertium non datur*. Questo tentativo è opera di Abelardo, l'infelice che si accese d'amore per Eloisa e che dovette pagare la sua passione con la perdita della virilità. Chi conosce la vita di Abelardo sa quali profonde radici avesse nella sua anima quell'antitesi e con quanto impegno egli tentò di risolverla sul piano della filosofia. Remusat caratterizza Abelardo come un eclettico il quale, pur criticando e confutando tutte le teorie enunciate fino allora sugli universali, di tutte prendeva ciò che di vero e di duraturo potessero contenere. Per ciò che si riferisce alla controversia sugli universali, gli scritti di Abelardo sono difficili a capire e sconcertanti; l'autore soppesa costantemente tutti gli argomenti e gli aspetti del problema, e si deve proprio alla circostanza che egli non prendesse partito per nessuna delle tesi in contrasto, ma cercasse di

comprendere e di conciliare le opposizioni, se non fu mai capito bene neppure dai suoi discepoli. Alcuni videro in lui un nominalista, altri un realista. Questa incomprensione è un fatto assai caratteristico; è infatti molto più facile pensare conformemente a un tipo determinato, nel cui ambito sia possibile essere logici e coerenti, che non pensare in conformità con entrambi i tipi, dato che manca un punto di vista intermedio. Tanto il realismo quanto il nominalismo, seguiti entro il loro ambito, costituiscono un sistema chiuso comprensibile e unitario. L'equilibrio e la conciliazione degli opposti portano invece alla confusione e a una conclusione che non soddisfa le tendenze dei tipi, perché la soluzione non può accontentare completamente né l'uno né l'altro tipo. Remusat ha raccolto dagli scritti di Abelardo tutta una serie di affermazioni pressoché contraddittorie, concernenti il nostro argomento, e ciò gli fa esclamare:

Dobbiamo proprio ammettere questo vasto e incoerente complesso di dottrine nella mente di un uomo solo? La filosofia di Abelardo è dunque un caos?²⁸

Dal nominalismo Abelardo trae la verità che gli universali sono "parole" nel senso che essi sono convenzioni della mente espresse verbalmente; ne trae inoltre la verità che una cosa non è mai universale nella realtà, bensì sempre una cosa separata, e che nella realtà la sostanza non è mai un fatto universale, bensì un fatto individuale. Dal realismo, invece, Abelardo trae la verità che i genera e le species sono sintesi di fatti e di cose individuali basate sulle loro indubbe rassomiglianze. Per lui la conciliazione si raggiunge attraverso il concettualismo, che è da intendere come una funzione che raccoglie gli oggetti individuali percepiti, in base alle loro somiglianze, in classi di genera e species e li riconduce così dalla loro assoluta molteplicità a una relativa unità. Quanto la molteplicità e la varietà delle singole cose è incontestabile, altrettanto incontestabile è l'esistenza di somiglianze che consentono l'unificazione sotto il concetto. A chi è psicologicamente portato a cogliere soprattutto le somiglianze delle cose, il concetto complessivo è per così dire dato senz'altro, ossia s'impone espressamente, con l'innegabile realtà della percezione sen-

²⁸ Remusat, vol. 2, p. 119.

sibile. A chi è invece psicologicamente portato a cogliere soprattutto la diversità delle cose, non è dato di vedere la somiglianza esclusivamente, bensì la diversità; la quale gli si impone con una realtà altrettanto evidente quanto all'altro la somiglianza. Sembra che l'immedesimazione nell'oggetto sia quel processo psicologico che mette particolarmente in luce la diversità di quell'oggetto da un altro; e che invece l'astrazione dall'oggetto sia il processo atto a far trascurare la diversità effettiva esistente fra le singole cose, a favore di quella loro generale somiglianza che è appunto il fondamento dell'idea. L'immedesimazione e l'astrazione associate costituiscono quella funzione che sta alla base del concetto del concettualismo. Esso si fonda sulla funzione psicologica che costituisce realmente l'unica possibilità di portare i divergenti nominalismo e realismo su una strada comune.

Quantunque il medioevo sapesse esprimersi elevatamente intorno all'anima, esso non possedeva una psicologia, che è una fra le scienze più giovani. Se a quei tempi vi fosse stata una psicologia, Abelardo avrebbe elevato l'esse *in anima* a formula conciliatrice. Questo è stato ben compreso da Remusat quando dice:

Nella logica pura gli *universalia* non sono che i termini d'un linguaggio convenzionale. Nella fisica, che per lui è più trascendente che sperimentale e che costituisce la sua vera ontologia, i generi e le specie si basano sul modo in cui gli esseri sono realmente prodotti e costituiti. Infine, fra la logica pura e la fisica, esiste una zona di mezzo e come una scienza intermedia che può dirsi una psicologia, nella quale Abelardo ricerca come si generino i nostri concetti e delinea tutta questa genealogia intellettuale degli esseri, quadro o simbolo della loro gerarchia e della loro esistenza reale.²⁹

Gli *universalia ante rem* e *post rem* sono rimasti una questione controversa per tutti i secoli che seguirono, anche se si sono liberati della loro veste scolastica e si sono presentati sotto nuove spoglie. Ma in sostanza si tratta pur sempre del vecchio problema. Ora si è cercata la soluzione dalla parte del realismo, ora dalla parte del nominalismo. Il carattere scientifico del diciannovesimo secolo è tornato a dare al problema una spinta verso la parte del nominalismo, dopo che la filosofia degli inizi del diciannovesimo secolo era stata

²⁹ *Ibid.*, p. 112.

prevalentemente incline al realismo. Ma gli opposti non sono più stati tanto lontani tra loro come ai tempi di Abelardo. Noi possediamo una psicologia, una scienza mediatrice, che sola è in grado di conciliare l'idea e la cosa senza far violenza all'una o all'altra. Questa possibilità risiede nella natura stessa della psicologia, quantunque nessuno possa affermare che sino ad ora essa abbia assolto questo compito. In questo senso non si può non aderire alle parole di Remusat:

Abelardo dunque ha trionfato; poiché, nonostante le gravi restrizioni che una critica avveduta scopre nel nominalismo o nel concettualismo che gli si imputano, il suo spirito rappresenta, in realtà, proprio lo spirito moderno ai suoi albori. Egli lo annuncia, lo precorre, lo promette. La luce che al mattino schiarisce l'orizzonte è già quella dell'astro ancora invisibile che illuminerà il mondo.³⁰

A chi non considera l'esistenza dei tipi psicologici e con essa anche il fatto che la verità dell'uno è l'errore dell'altro, lo sforzo di Abelardo apparirà solo come una sofisticheria scolastica. Ma, se riconosciamo l'esistenza dei due tipi, il tentativo di Abelardo si rivela in tutta la sua importanza. Abelardo cerca il punto intermedio nel *sermo*, termine con il quale egli intende non tanto il "discorso" quanto la proposizione formata, costruita in vista di un determinato significato e quindi una definizione che si serve di più parole per rafforzare il proprio significato. Egli non parla di *verbum*, giacché questo termine nell'accezione conferitagli dal nominalismo è solo una *vox*, un *flatus vocis*. Infatti la grande opera psicologica del nominalismo antico come di quello medioevale consiste appunto nell'aver dissolta radicalmente l'identità primitiva, magica o mistica della parola con il fatto obiettivo; troppo radicalmente per il tipo umano che trova il suo fondamento non appoggiandosi alle cose, ma astraendo da queste le idee. Abelardo era una mente troppo vasta per non accorgersi di questo pregio del nominalismo. La parola era per lui, è vero, una *vox*; la proposizione invece (*sermo* nella sua terminologia) era qualche cosa di più, poiché essa recava non sé un significato stabile, descriveva ciò che è comune, ideale, pensato, ciò

³⁰ *Ibid.*, p. 140.

che nelle cose è avvertito mediante il pensiero. Nel sermo e soltanto in esso viveva l'universale. È quindi comprensibile che Abelardo sia stato annoverato fra i nominalisti, ma a torto, giacché per lui l'universale era qualcosa di assai più reale che non una vox.

Abelardo deve aver incontrato molte difficoltà nell'esposizione del suo concettualismo, dovendo tale esposizione essere necessariamente composta di contraddizioni. Un epitaffio su Abelardo, conservato in un manoscritto di Oxford, ci dà un quadro esatto, mi sembra, del carattere paradossale della sua dottrina:

Costui insegnò che le parole hanno significato quando sono unite alle cose,
 Insegnò anche che le parole designano le cose dando loro significato
 Corresse le opinioni erronee circa i generi e le specie
 Riunendo generi e specie in un'unica parola
 E indicò che i generi e le specie sono definizioni.

In tal modo è provato che l'animale e nessun animale è un genere.
 Così l'uomo e nessun uomo è chiamato specie.

I termini di una contraddizione non possono effettivamente essere unificati che in un paradosso, in quanto viene ricercata un'espressione che si fonda essenzialmente sopra uno dei due punti di vista; nel nostro caso su quello intellettuale. Non dobbiamo dimenticare che la differenza fondamentale fra nominalismo e realismo non è soltanto logico-intellettuale, ma è una diversità psicologica che in ultima analisi si risolve in una tipica diversità di atteggiamento psicologico sia nei riguardi dell'oggetto che nei riguardi dell'idea. Chi è orientato secondo l'idea comprende e reagisce dall'angolo visuale dell'idea. Chi invece è orientato secondo l'oggetto comprende e reagisce dall'angolo visuale della sua percezione. Per quest'ultimo tipo ciò che è astratto passa in seconda linea e quindi ciò che il pensiero deve aggiungere alle cose gli sembra meno essenziale, mentre per il primo accade l'opposto. Chi è orientato secondo l'oggetto è naturalmente nominalista — "il nome è suono e fumo" — a meno che non abbia imparato a compensare altrimenti il suo atteggiamento; in quest'ultimo caso diventerà, se ne ha la stoffa, un logico rigoroso insuperabile per precisione, metodo e asciuttezza. Chi è orientato secondo l'idea è spontaneamente un logico, e per questa

ragione in fondo non può capire né apprezzare l'utilità di un trattato di logica. Il processo di sviluppo verso la compensazione del suo tipo fa di lui, come abbiamo visto nel caso di Tertulliano, un appassionato uomo di sentimento, i cui sentimenti per altro rimangono racchiusi nella sfera delle idee. Il logico per compensazione rimane invece con il mondo delle sue idee nella sfera degli oggetti.

Con queste considerazioni arriviamo a quello che è il lato oscuro del pensiero di Abelardo. Il suo tentativo di soluzione è unilaterale. Se nel caso dell'antitesi fra nominalismo e realismo si trattasse solo di un confronto logico intellettuale non si arriverebbe a comprendere perché mai non sia possibile una formulazione finale che non sia paradossale. Ma poiché si tratta di un'antitesi psicologica, la formulazione unilateralmente logico-intellettuale deve necessariamente sboccare nel paradosso:

Sic et homo et nullus homo species vocitatur.

Così l'uomo e nessun uomo è chiamato specie.

L'espressione logico-intellettuale è senz'altro impotente, anche nella forma del *sermo*, a fornirci la formula intermedia che renda giustizia all'essenza di entrambi gli atteggiamenti psicologici opposti. Essa infatti è tutta presa dal lato astratto, e manca completamente della capacità di riconoscere la realtà concreta.

Ogni formulazione logico-intellettuale, per quanto perfetta sia, annulla la vivacità e l'immediatezza dell'impressione provocata dall'oggetto. Essa deve annullarla per poter appunto pervenire a formularla. Ma con ciò va perduto proprio quanto sembra essere assolutamente essenziale all'atteggiamento estroverso, cioè il riferimento all'oggetto reale. Non sussiste perciò alcuna possibilità di trovare, attraverso l'uno o l'altro atteggiamento, una qualsiasi formula unificatrice che sia soddisfacente. Eppure, l'uomo non può — anche ammesso che lo possa il suo spirito — rimanere in questo dissidio, giacché esso dissidio non è cosa che concerna soltanto una filosofia lontana dalla realtà, bensì anche il problema quotidianamente risorgente dei rapporti dell'uomo con sé stesso e con il mondo. E poiché in fin dei conti è proprio di questo problema che si tratta, il dissidio non può essere risolto con la discussione di argo-

menti nominalistici o realistici. Per giungere a una soluzione v'è bisogno di un terzo punto di vista mediatore. All'esse *in intellectu* fa difetto la realtà tangibile, all'esse *in re* fa difetto lo spirito. Ma idea e cosa s'incontrano nella psiche dell'uomo che tiene la bilancia fra le due. Che cos'è in fin dei conti l'idea senza la vita che le è resa possibile dalla psiche? E cos'è la stessa cosa obiettiva, se la psiche le sottrae la forza determinante dell'impressione sensibile? Che cos'è la realtà se essa non è una realtà in noi, un esse *in anima*? La realtà vivente non è data esclusivamente né dal comportamento obiettivo ed effettivo delle cose né da una formula ideale, ma solo dalla sintesi di entrambe nel processo psichico vivente, mediante l'esse *in anima*. Solo attraverso la specifica attività viva della psiche la percezione sensibile acquista quell'impronta profonda e l'idea quella forza operante che sono entrambe fattori indispensabili della realtà vivente. Questa attività specifica della psiche che non può essere spiegata né come reazione riflessa agli stimoli sensoriali né come organo di attuazione di idee eterne, è, come ogni processo vitale, un atto creativo costante. La psiche crea giorno per giorno la realtà. A questa attività non so dare altro nome che quello di *fantasia*. La fantasia è a un tempo sentimento e pensiero, è intuizione e sensazione. Non v'è funzione psichica che in essa non si trovi indistinguibilmente connessa con le altre funzioni psichiche. Essa appare talora come cosa primordiale, talora come ultimo e massimo prodotto della sintesi di ogni facoltà. La fantasia mi sembra quindi l'espressione più chiara dell'attività specifica della psiche. Essa è anzitutto l'attività creatrice dalla quale sgorgano le risposte alle domande per le quali esiste una risposta: essa è la madre di tutte le possibilità; in essa, mondo interiore e mondo esteriore vivono congiunti al pari di tutte le antitesi psichiche. È sempre stata la fantasia ed è sempre la fantasia a gettare un ponte fra le inconciliabili esigenze dell'oggetto e del soggetto, fra estroversione e introversione. Solo nella fantasia i due meccanismi sono collegati.

Se Abelardo fosse arrivato a conoscere la diversità psicologica dei due punti di vista, avrebbe dovuto conseguentemente rivolgersi alla fantasia per esprimere una formula conciliatrice. Ma la fantasia, come il sentimento, è tabù nel regno della scienza. Pure, se l'antitesi

fondamentale ci si rivela come psicologica, occorrerà che la psicologia non soltanto riconosca il punto di vista del sentimento, ma anche quello mediatore della fantasia. A questo punto, però, si presenta la difficoltà maggiore: la fantasia è in massima parte un prodotto dell'inconscio. Benché contenga indubbiamente anche delle componenti coscienti, il suo carattere specifico è quello di essere essenzialmente involontaria e di contrapporsi ai contenuti della coscienza come qualche cosa di estraneo; ciò essa ha in comune con il sogno, anche se il sogno sembra ancora assai più involontario ed estraneo.

Il rapporto dell'uomo con la sua fantasia è determinato in alto grado dal suo rapporto con l'inconscio in generale. E a sua volta questo rapporto è condizionato in modo particolare da quello che è lo spirito del tempo. A seconda del grado di razionalismo dominante l'individuo sarà portato ad avere un contatto più o meno stretto con l'inconscio e i suoi prodotti. Il cristianesimo, come in genere ogni forma chiusa di religione, tende indubbiamente a reprimere il più possibile l'Inconscio nell'individuo, e a paralizzarne quindi anche la fantasia. In sua vece la religione fornisce determinate rappresentazioni simboliche fisse volte a sostituire pienamente l'inconscio dell'individuo. Le rappresentazioni simboliche di tutte le religioni sono modellamenti di processi inconsci in forme tipiche obbligatorie per tutti. La dottrina religiosa fornisce un'informazione, per così dire definitiva, sulle "cose ultime", sull'al di là della coscienza umana. Ogniquale volta ci è dato di osservare una religione nel suo nascere, vediamo come allo stesso fondatore le figure della sua dottrina affluiscono come rivelazioni, ossia come concretizzazioni della sua fantasia inconscia. Le formazioni scaturite dal suo Inconscio vengono dichiarate universalmente valide e sostituiscono in tal modo le fantasie individuali degli altri. Il Vangelo secondo Matteo ci ha conservato un frammento di questo processo tratto dalla vita di Cristo: nell'episodio della tentazione noi vediamo come l'idea del regno sorga dall'inconscio in forma di visione del diavolo che offre al Cristo la potestà sui regni della terra. Se Cristo avesse frainteso concretisticamente la fantasia interpretandola alla lettera ci sarebbe stato un pazzo di più a questo mondo. Ma egli respinse il concretismo della

sua fantasia ed entrò in questo mondo come un re al quale sono soggetti i regni del cielo. Egli non fu quindi un paranoico, come del resto ha dimostrato il suo trionfo. Le interpretazioni formulate talvolta ad opera di qualche psichiatra sopra un aspetto morboso della psicologia di Cristo non sono altro che risibili chiacchiere d'ispirazione razionalistica, che rivelano la più totale incomprendimento del come debbano intendersi processi di questo genere nella storia dell'umanità. La forma nella quale Cristo presentò al mondo il contenuto del suo inconscio venne accolta e dichiarata obbligatoria per tutti. Con ciò tutte le fantasie individuali furono private di ogni validità e valore e votate anzi alla persecuzione come dimostra il destino del movimento gnostico e di tutte le successive eresie.

Proprio in questo senso si era già espresso il profeta Geremia (23.16):

Così dice il Signore degli eserciti:

Non ascoltate le chiacchiere dei vostri profeti,
essi v'ingannano con oracoli vani,
e raccontano le visioni della loro fantasia,
non quelle del Signore!

Ho sentito quello che dicono i profeti, che annunziano menzogne in nome mio. Essi dicono: "Ho avuto un sogno! Ho avuto un sogno!" Fino a quando vi saranno nel mio popolo dei profeti che proclamano la menzogna e annunziano l'impostura del loro cuore? Pensano, coi sogni che si raccontano l'un l'altro, di far dimenticare il mio nome al mio popolo, come i loro padri dimenticarono il mio nome per quello di Baal. Il profeta che ebbe un sogno racconti il suo sogno, e colui che ha ricevuto la mia parola annunzi fedelmente la mia parola! Che ha di comune la paglia col buon grano? — dice il Signore.

Parimenti vediamo come, ad esempio nel cristianesimo primitivo, i vescovi si sforzassero con zelo di reprimere nei monaci ogni possibile influsso dell'inconscio individuale. Ce ne offre un quadro particolarmente efficace l'arcivescovo Atanasio di Alessandria nella sua biografia di sant'Antonio.³¹ Allo scopo di istruire i suoi monaci egli descrive in questo libro le apparizioni, le visioni, i pericoli dell'anima che assalgono colui che prega e digiuna in solitudine. Egli insegna

³¹ Atanasio di Alessandria, in Budge, *The Book of Paradise*, vol. 1, pp. 3-76.

loro con quanta abilità il diavolo sappia travestirsi per indurre i santi in peccato. Il diavolo è naturalmente la voce dell'inconscio dell'anacoreta medesimo, che si rivolta contro la violenza esercitata per reprimere la natura individuale. Riproduco testualmente una serie di citazioni da questo libro assai raro. Esse mostrano chiaramente come l'inconscio venisse sistematicamente represso e svalutato.

Vi sono momenti nei quali non vediamo nessuno eppure udiamo lo strepito del lavoro che fanno i diavoli ed è come se qualcuno cantasse a voce alta una canzone, e vi sono momenti nei quali è come se udissero le parole della Sacra Scrittura, come se un uomo vivo ne ripetesse le parole ed esse sono del tutto uguali a quelle che potremmo udire se uno leggesse il Libro (la Bibbia) ad alta voce. Ed è accaduto anche che essi (i diavoli) ci svegliassero di soprassalto per le preghiere della notte e ci incitassero ad alzarci. Ed essi presero anche l'aspetto di monaci e l'apparenza di persone immerse nel dolore (gli anacoreti). Si accostano a noi come se venissero da lontano e prendono a dire parole che hanno il potere di fiaccare l'intelligenza dei pusillanimi: "Vi è ora una legge su tutta la creazione ed è che noi amiamo la distruzione, ma per volontà di Dio non siamo stati capaci di entrare nelle nostre case, quando siamo giunti ad esse, e di fare ciò che è giusto." E quando essi non riescono a ottenere il loro intento in questo modo, rinunciano a quest'inganno per un altro e dicono: "Come ti è possibile vivere giacché hai peccato e hai spesso commesso colpe? Pensi forse che lo Spirito non mi abbia rivelato ciò che hai fatto o che io non sappia che tu hai fatto questo e quest'altro?" Perciò quando un fratello di animo ingenuo ode queste cose e sente dentro di sé di aver realmente agito così come il Maligno gli ha detto, se egli non conosce l'astuzia del Maligno, il suo spirito si smarrirà, egli si perderà d'animo e subirà una ricaduta. Noi non dobbiamo spaventarci, o miei dilette, per queste cose, ma dobbiamo temere, quando i diavoli prendono a parlare ancor più di cose che sono vere. Allora dobbiamo redarguirli senza indulgenza... Perciò dobbiamo stare in guardia e non prestare orecchio alle loro parole anche se le parole che essi dicono sono parole di verità. Sarebbe infatti un'onta per noi se coloro che si sono ribellati a Dio dovessero divenire nostri maestri. Armiamoci, o fratelli, con la corazza della giustizia, rivestiamoci dell'elmo della redenzione e nel momento della lotta facciamo scoccare da un animo pieno di fede, come da un arco teso, i dardi dello spirito. Poiché essi (i diavoli) non sono nulla e anche se fossero qualche cosa, le loro forze non avrebbero in sé nulla che possa resistere alla potenza della Croce.³²

³² *Ibid.*, pp. 24 sgg.

Racconta Antonio:

Una volta mi apparve un diavolo dai modi quanto mai arroganti e insolenti, e venne dinanzi a me con lo strepito tumultuoso di una folla. Egli osò dirmi: "Io, proprio io, sono la potenza di Dio; io, proprio io, sono il signore dell'universo." E continuò dicendomi: "Che cosa desideri avere da me? Chiedi e sarai esaudito." Allora io soffiai verso di lui e lo respinsi in nome di Cristo... Un'altra volta, mentre stavo digiunando, mi apparve l'Astuto sotto le sembianze di un fratello che mi portava del pane e prese a darmi consigli dicendomi: "Levati, placa il tumulto del tuo cuore con pane e acqua e riposati un poco dalle tue troppe fatiche, giacché tu sei uomo e per quanto in alto tu stai sei pur sempre rivestito di un corpo mortale e dovresti temere le malattie e le tribolazioni." Io stetti ad ascoltare, e conservai la mia calma astenendomi dal rispondere e mi umiliai in silenzio facendo penitenza nella preghiera, e dissi: "O Signore, falla finita con lui come hai sempre fatto." E dopo che io ebbi pronunciato queste parole, egli smise, e disparve come polvere e uscì dalla mia porta come fumo.

Una volta Satana si avvicinò di notte alla mia casa e bussò alla porta. Io uscii per vedere chi bussava, levai gli occhi e vidi la figura d'un uomo straordinariamente alto e forte. E quando gli chiesi: "Chi sei?" rispose: "Sono Satana." Allora domandai: "Che cosa cerchi?", ed egli rispose: "Perché monaci, anacoreti e gli altri cristiani mi ingiuriano e in ogni tempo accumulano maledizioni su di me?" Io rimasi stupefatto per la sua stolta follia e gli dissi: "Perché li tormenti?" Al che quello rispose: "Non sono io che li tormento, ma sono essi che si tormentano da sé, poiché una volta mi è accaduto, ed è la pura verità, che essi si sarebbero perduti per sempre se non avessi gridato loro che sono io il nemico. E così non ho posto dove stare, e non ho una spada scintillante né uomini che mi siano veramente sottomessi, giacché quelli che mi servono mi hanno in gran dispregio e devo inoltre tenerli avvinti, poiché non mi sono devoti e ritengono cosa giusta far così, e son sempre pronti a cogliere ogni occasione per fuggire da me. I cristiani han riempito tutto il mondo, e lo stesso deserto, vedi, è pieno dei loro chiostri e delle loro abitazioni. Che stiano in guardia e non vadano troppo oltre con le loro ingiurie." Al che io, ammirato per la grazia di nostro Signore, dissi: "Come mai tu che in ogni altra occasione hai mentito, dici ora il vero? E donde viene che tu ora dici il vero se sei solito dire menzogne? Giacché è proprio vero che tu, allorché Cristo venne al mondo, fosti scagliato nell'abisso più profondo e le radici del tuo errore furono divelte dalla terra." E quando Satana udì il nome di Cristo, la sua figura disparve e le sue parole ebbero fine.³³

³³ *Ibid.*, pp. 33 sgg.

Questi passi mostrano come l'inconscio dell'individuo sia stato condannato, con l'ausilio della fede comune, quantunque esso dicesse in modo trasparente la verità. Il fatto che l'inconscio sia stato condannato trova i suoi motivi particolari nella storia dello spirito umano. Non possiamo qui occuparci di tali motivi. Ci basti costatare che l'inconscio è stato represso. In termini psicologici questa repressione è un ritiro di libido, di energia psichica. La libido in tal modo acquistata servì alla costruzione e allo sviluppo dell'atteggiamento cosciente, e con ciò venne via via formandosi una nuova concezione del mondo. Gli indubbi vantaggi così conseguiti hanno naturalmente a loro volta rafforzato questo atteggiamento. Non v'è quindi ragione di stupirsi se la nostra psicologia è caratterizzata da un atteggiamento prevalentemente negativo nei riguardi dell'inconscio.

È non soltanto comprensibile, ma anche assolutamente necessario che tutte le scienze rigettino tanto il punto di vista del sentimento, quanto quello della fantasia; appunto perciò sono scienze. Ma come stanno le cose per quanto riguarda la psicologia? In quanto essa si considera una scienza, non può non adottare il medesimo criterio. Ma così facendo risponde essa alle esigenze della materia della quale si occupa? Ogni scienza cerca in fondo di formulare e di esprimere la propria materia con astrazioni, perciò anche la psicologia potrebbe e può raccogliere il processo del sentimento, della sensazione e della fantasia in astrazioni dell'intelletto. Questo modo di procedere rende giustizia al punto di vista intellettuale astratto, ma non agli altri possibili punti di vista psicologici. In una psicologia scientifica questi altri punti di vista possono essere solo accennati, ma non possono apparire come principi autonomi di una scienza. La scienza è sotto tutti i riguardi una faccenda dell'intelletto e a questo le altre funzioni psicologiche sono subordinate come suoi oggetti. L'intelletto regna sovrano nel campo della scienza. Le cose mutano però quando la scienza passa alle sue applicazioni pratiche. L'intelletto che prima era sovrano, diviene in questo caso solo un mezzo sussidiario, uno strumento scientificamente perfezionato, ma pur sempre uno strumento che non è più fine a sé stesso, ma soltanto condizione. L'intelletto, e con esso la scienza, vengono posti qui al servizio di un'intenzione e di una forza creatrice. Anche questa è ancora "psi-

cologia", ma non è più scienza; è psicologia nel senso più ampio della parola, un'attività psicologica di carattere creativo nell'ambito della quale il primato spetta alla fantasia creatrice. Anziché parlare di fantasia creatrice si potrebbe anche dire che in una siffatta psicologia pratica la funzione direttiva sia passata alla vita; giacché, se da un lato è appunto la stessa fantasia produttrice e creatrice che si serve della scienza come di uno strumento, dall'altro sono anche le molteplici necessità della realtà esterna che stimolano l'attività della fantasia creatrice. La scienza come fine a sé stessa è certamente un alto ideale, ma la sua attuazione coerente genera altrettante finalità autonome quante sono le singole scienze e le arti. Ciò porta a una differenziazione e a una specializzazione spiccate delle varie funzioni interessate, ma conduce anche a un allontanamento dalla vita e dal mondo e inoltre a un coacervo di campi speciali che a poco a poco perdono ogni connessione reciproca. Si determina così un impoverimento e inaridimento non soltanto nelle singole discipline speciali, ma anche nella psiche dell'uomo che differenziandosi si è elevato o si è abbassato fino a diventare uno specialista.

Ma la scienza deve dimostrare il suo valore per la vita sapendo fare non soltanto da padrona, ma anche da serva. Né con ciò essa perde comunque di dignità. Se è vero che la scienza ci ha portati a scoprire gli squilibri e le disfunzioni della psiche e che l'attività intellettuale ad essa inerente merita pertanto tutta la nostra considerazione, è d'altra parte un grave errore farne uno scopo di sé stessa e renderla così incapace d'essere un semplice strumento. Ma quando noi entriamo con l'intelletto e la sua scienza nella vita reale costatiamo subito di trovarci in un ambito angusto che ci preclude l'accesso ad altri campi della vita, altrettanto reali. Siamo pertanto costretti a considerare l'universalità del nostro ideale come un elemento di limitazione e a metterci alla ricerca di uno *spiritus rector* che nei confronti delle esigenze di una vita completa offra una garanzia di universalità psicologica maggiore di quella che il solo intelletto può offrire. Quando Faust esclama: "Il sentimento è tutto" egli enuncia il contrario dell'intelletto e con ciò perviene soltanto a un altro aspetto, ma non a quella totalità della vita, e con essa della propria psiche, che unifica il sentimento e il pensiero in un terzo termine

superiore. Come già ho accennato, questo terzo termine superiore può essere inteso come un fine pratico, o come la fantasia che crea un tal fine. Questo fine della totalità non può essere riconosciuto né dalla scienza, che è fine a sé stessa, né dal sentimento, che manca dell'acutezza visiva del pensiero. L'una deve ricorrere all'aiuto dell'altro, ma tale è il loro contrasto che noi abbiamo bisogno di un ponte, ponte che ci è offerto dalla fantasia creatrice. Questa non è nessuno dei due, giacché è madre di entrambi — anzi è gravida di quel figlio, il fine, che unifica gli opposti.

Se la psicologia rimane soltanto scienza, noi non approdiamo alla vita, ma serviamo soltanto lo scopo autonomo della scienza. Essa ci porta alla conoscenza della situazione di fatto, ma si oppone ad ogni altro scopo che non sia il suo. L'intelletto rimane prigioniero di sé stesso fin tanto che non sacrifica volontariamente il proprio primato per ammettere il valore di altri fini. L'intelletto rifugge dal fare quel passo che lo porta fuori dalla propria cerchia e a rinnegare la propria validità universale, poiché per esso tutto il resto non è altro che fantasia. Ma vi è mai stato qualche cosa di grande che non abbia cominciato con l'essere fantasia? A questo modo l'intelletto irrigidito nel perseguire il fine autonomo della scienza si separa dalla sua fonte vitale. Per l'intelletto la fantasia non è altro che sogno di desiderio, e ciò esprime tutta la svalutazione che ne fa la scienza, con suo proprio gradimento e per sua propria necessità. Che la scienza rimanga fine a sé stessa, è indispensabile fintanto che non si tratta d'altro che del suo sviluppo. Ma ciò si converte in un fattore negativo quando si tratta invece di sviluppare la vita stessa. Così nell'evoluzione della civiltà cristiana fu una necessità storica la repressione della fantasia liberamente creatrice, e così pure è stata una necessità per questa nostra epoca dominata dalla scienza della natura una repressione analoga, anche se con fini diversi, della stessa fantasia. Non dobbiamo dimenticare che la fantasia creatrice, può degenerare lussureggiando in modo dannoso, se non le vengono posti giusti limiti. Questi limiti non possono mai essere le barriere artificiali innalzate dall'intelletto o dal sentimento raziocinante, ma quelli imposti dalla necessità e dalla inoppugnabile realtà. I compiti delle epoche storiche sono vari e solo in un secondo tempo si può ricono-

scere con sicurezza quel che doveva essere o quel che non avrebbe dovuto essere. Nel presente di ogni epoca vi sarà sempre un conflitto di opinioni, giacché "la guerra è madre di tutte le cose".³⁴ Soltanto la storia decide. La verità non è eterna, è un programma.

Quanto più una verità è "eterna", tanto più è priva di vita e di valore in quanto che, essendo divenuta intelligibile da sé, non ci dice più nulla.

Come la psicologia, fin tanto che rimane pura scienza, valuti la fantasia, ce lo mostrano le note teorie di Freud e di Adler. L'interpretazione di Freud riduce la fantasia ai processi pulsionali elementari causali. Per contro, la concezione adleriana riduce la fantasia alle intenzioni elementari finali dell'Io. La prima è una psicologia delle pulsioni, la seconda una psicologia dell'Io. La pulsione è un fenomeno biologico impersonale. Una psicologia basata su di esso bisogna naturalmente che trascuri l'Io, giacché l'Io deve la sua esistenza al *principium individuationis*, alla differenziazione individuale che, a causa del suo carattere di distintività, non è un fenomeno biologico universale. Quantunque la formazione della personalità sia resa possibile anche da forze pulsionali biologiche generali, tuttavia l'individuale è essenzialmente diverso dalla pulsione generale, anzi le si contrappone nettamente così come l'individuo, in quanto personalità, si distingue sempre dalla collettività. La sua natura consiste proprio in questa distinzione. Ogni psicologia dell'Io deve quindi escludere e trascurare il fattore collettivo della psicologia delle pulsioni, giacché essa descrive appunto il processo dell'Io che si differenzia dalla pulsione collettiva. L'animosità caratteristica esistente fra i sostenitori dei due punti di vista deriva dal fatto che uno dei punti di vista comporta una svalutazione e una diminuzione dell'altro. Infatti fino a che non venga riconosciuta la distinzione fra la psicologia della pulsione e la psicologia dell'Io, ciascuna delle due parti deve considerare la propria teoria come universalmente valida. Con questo non si vuole assolutamente affermare che ad esempio la psicologia della pulsione non sia in grado di costruire anche una dottrina del processo dell'Io. Essa lo può fare benissimo,

³⁴ Eraclito, frammi. 53 (Diels, vol. 1, p. 88).

ma in una forma che appare allo psicologo dell'Io come una negazione della propria teoria. Da ciò deriva il fatto che nella dottrina di Freud appaiono, sì, occasionalmente le "pulsioni dell'Io", ma esse conducono sostanzialmente una vita stentata. Nella dottrina di Adler, invece, la sessualità appare quasi un mero veicolo che serve in questo o in quel modo l'elementare volontà di potenza. Il principio di Adler è la sicurezza della potenza personale che si sovrappone alla pulsione. In Freud è la pulsione che si fa servire dall'Io, così che l'Io appare soltanto come una funzione della pulsione.

Nei due psicologi la tendenza scientifica mira a ridurre tutto al proprio principio e a dedurre poi tutto da quello. Questa operazione può compiersi con particolare facilità nelle fantasie, in quanto esse, a differenza delle funzioni della coscienza che aderiscono alla realtà e sono perciò orientate verso l'oggetto, sono soltanto conformi alle pulsioni e all'Io. Chi vede le cose dal punto di vista delle pulsioni non ha difficoltà a trovare nella fantasia l'"appagamento del desiderio", il "desiderio infantile", la "sessualità rimossa". Chi vede le cose dal punto di vista dell'Io trova con altrettanta facilità le intenzioni elementari di assicurare e differenziare l'Io, giacché le fantasie sono per così dire prodotti di un processo di mediazione fra l'Io e la pulsione in generale. Di conseguenza contengono gli elementi di ambedue i fattori. L'interpretazione secondo l'uno o l'altro fattore è perciò sempre un po' forzata e arbitraria in quanto uno dei due caratteri viene sempre soppresso. Tuttavia, in complesso, ne risulta ugualmente una verità dimostrabile; solo che si tratta di una verità parziale, che non può pretendere a validità universale; la sua validità si limita all'ambito del proprio principio; nella sfera dell'altro essa è nulla. La psicologia freudiana è caratterizzata dal concetto centrale della rimozione di tendenze e desideri incompatibili. L'uomo vi appare come un fascio di desideri che sono solo in parte adattabili all'oggetto. Le sue difficoltà nevrotiche consistono nel fatto che le influenze ambientali, l'educazione e le condizioni obiettive gli impediscono parzialmente di vivere liberamente le sue pulsioni. Dal padre e dalla madre derivano in parte influenze aggravanti di indole morale, in parte legami infantili, che ostacolano e compromettono la vita ulteriore. La disposizione pulsionale originaria è un dato irrevol-

cabile che subisce modificazioni perturbatrici soprattutto per influenza dell'oggetto; ragion per cui il rimedio necessario appare l'appagamento, per quanto possibile indisturbato, delle pulsioni di fronte a oggetti convenientemente scelti. Per contro, la psicologia di Adler è caratterizzata dal concetto centrale della superiorità dell'Io. L'uomo appare in primo luogo come un Io centrale che non deve in alcun caso sottostare all'oggetto. Mentre per Freud la brama dell'oggetto, il legame con l'oggetto e il carattere irrealizzabile di certe brame nei confronti dell'oggetto hanno una parte di primo piano, per Adler tutto è orientato secondo la superiorità del soggetto. La freudiana rimozione delle pulsioni di fronte all'oggetto diventa per Adler la sicurezza del soggetto. Per lui il rimedio risiede nell'eliminazione della sicurezza isolante, per Freud nell'annullamento della rimozione che rende irraggiungibile l'oggetto.

Lo schema fondamentale è quindi per Freud la sessualità, la quale esprime il rapporto più forte esistente fra soggetto e oggetto; per Adler invece la potenza del soggetto, la quale costituisce la garanzia più efficace contro gli oggetti e conferisce al soggetto un isolamento inattaccabile che annulla ogni rapporto. Freud vorrebbe garantire il deflusso indisturbato delle pulsioni verso i loro oggetti. Adler invece vorrebbe rompere l'ostile incantesimo degli oggetti per salvare l'Io dal soffocare entro la propria corazza. Il primo modo di vedere dovrebbe perciò essere essenzialmente estroverso, il secondo invece introverso. La teoria estroversa è valida per il tipo estroverso, la teoria introversa è valida per il tipo introverso. Ora, in quanto il tipo puro è il prodotto di uno sviluppo del tutto unilaterale, esso è necessariamente anche sbilanciato. Il prevalere eccessivo di una funzione è equivalente alla rimozione dell'altra. Questa rimozione non viene eliminata con la psicoanalisi, in quanto il metodo applicato di volta in volta è orientato secondo la teoria del proprio tipo. L'estroverso ricondurrà cioè le sue fantasie affioranti dall'inconscio al loro contenuto pulsionale, corrispondentemente alla sua teoria; l'introverso invece alla sua aspirazione alla potenza. Il profitto tratto da un'analisi del genere va ad accrescere di volta in volta l'eccedenza già esistente. Questo genere d'analisi non fa quindi che rafforzare il tipo già sussistente, e non permette perciò un accordo o una mediazione fra i tipi;

l'abisso che li separa viene, anzi, allargato e ciò tanto esteriormente che interiormente. Nasce infatti una dissociazione, poiché gli elementi dell'altra funzione affioranti nelle fantasie inconsece (sogni ecc.) vengono svalutati e nuovamente rimossi. Per questo un critico aveva in un certo senso ragione quando affermava che la teoria di Freud è una teoria nevrotica, a prescindere dal fatto che questo giudizio è malevolo e serve solo a dispensare dall'obbligo di occuparsi seriamente dei problemi sollevati da quella teoria. Sia il punto di vista di Freud che quello di Adler sono unilaterali e caratteristici di un tipo solo.

Ambo le teorie rifiutano il principio dell'immaginazione in quanto applicano alle fantasie il metodo riduttivo e le trattano soltanto da espressioni semeiotiche.³⁵ In realtà le fantasie significano qualche cosa di più: esse cioè rappresentano anche l'altro meccanismo e quindi nell'introverso il meccanismo dell'estroversione rimossa e nell'estroverso quello dell'introversione rimossa. La funzione rimossa è però inconscia e quindi non sviluppata, embrionale e arcaica. In questa condizione essa è incompatibile con il più alto livello della funzione cosciente. Ciò che di inaccettabile ha la fantasia deriva principalmente da questa particolarità della funzione non riconosciuta che ne costituisce il fondamento.

Per queste ragioni l'immaginazione è qualche cosa di riprovevole e di inutile per tutti coloro per i quali l'adattamento alla realtà esteriore costituisce un principio fondamentale. Eppure si sa che ogni buona idea e ogni atto creativo finora è stato sempre prodotto dall'immaginazione e che ha avuto inizio in ciò che siamo soliti indicare come fantasia infantile. Non l'artista soltanto, ma ogni uomo creativo deve alla fantasia tutto ciò che di più grande gli accade di compiere nella sua vita. Il principio dinamico della fantasia è il fattore giuoco che è proprio anche del bambino e che come tale sembra essere incompatibile con il principio del lavoro serio. Ma senza questo giocare con le fantasie non è ancora mai nata un'opera

³⁵ Io dico "semeiotico" in contrapposizione a "simbolico". Quelli che Freud chiama simboli altro non sono che segni per processi pulsionali elementari. Un simbolo, invece, è la migliore espressione possibile di un dato di fatto che non può ancora essere espresso altrimenti che mediante un'analogia più o meno approssimativa.

originale. Ciò che dobbiamo al giuoco dell'immaginazione è incalcolabile. Bisogna quindi essere miopi per trattare con disprezzo le fantasie a causa del loro carattere singolare o inammissibile. Non bisogna dimenticare che proprio nell'immaginazione di un uomo può risiedere ciò che vi è in lui di più prezioso. E dico espressamente può, giacché, d'altra parte, le fantasie sono anche prive di valore finché sono soltanto materia grezza e quindi in nessun modo utilizzabili. Per porre in evidenza ciò che di prezioso vi è in esse è necessario svilupparle.

Rimane aperta la questione se il contrasto fra i due punti di vista potrà mai essere composto sul piano intellettuale in modo soddisfacente. Quantunque il tentativo di Abelardo sia assai apprezzabile e significativo, pure, praticamente, esso non ha avuto conseguenze degne di considerazione; egli non poté infatti stabilire alcuna funzione psicologica mediatrice all'infuori del concettualismo o sermonismo che ha tutta l'aria d'essere una nuova edizione, unilaterale e diretta in senso intellettualistico, della vecchia idea del Logos. Vero è che, come mediatore, il Logos aveva nei confronti del sermo il vantaggio di soddisfare, nella sua manifestazione umana, anche le aspettative di ordine non intellettuale.

Non so rinunciare all'impressione che la brillante intelligenza di Abelardo, che ha saputo abbracciare la grande questione delle antinomie, non si sarebbe mai e poi mai appagata del suo paradossale concettualismo implicante la rinuncia a ogni sforzo creatore, se l'impeto della sua passione non fosse andato perduto a causa del suo tragico destino. Per confermare questa mia impressione sarà sufficiente confrontare con il concettualismo il modo con il quale i grandi pensatori cinesi Lao-Tse e Chuang-Tse, oppure Schiller, hanno vissuto il medesimo problema.

5. *La controversia fra Lutero e Zuinglio sull'Eucarestia*

Per i contrasti che agitarono gli spiriti nei tempi seguenti, bisognerebbe veramente parlare del protestantesimo e in genere della Riforma. Ma questo fenomeno è tanto complesso che lo si dovrebbe risolvere in molti singoli processi psichici prima di poterlo fare og-

getto di una trattazione analitica. Ciò esula dalle mie possibilità. Dovrò quindi limitarmi a scegliere un caso singolo nel complesso di quel grande conflitto spirituale: la controversia tra Lutero e Zuinglio sull'Eucarestia. La dottrina della transustanziazione, cui già abbiamo accennato, fu sanzionata dal Concilio lateranense del 1215 e costituì da allora in poi una solida tradizione di fede, nella quale crebbe anche Lutero. Quantunque la sola idea che una cerimonia e la sua concreta esecuzione abbiano un'oggettiva funzione di salvezza, sia in netta antitesi con lo spirito protestante (in quanto l'indirizzo protestante si volgeva appunto contro il significato delle istituzioni cattoliche), pure Lutero non poté liberarsi dall'immediatezza dell'impressione sensibile suscitata dall'ingestione del pane e del vino. Egli non poteva vedere in ciò soltanto un segno, ma la realtà tangibile direttamente vissuta era per lui un'esigenza religiosa indispensabile. Egli richiedeva perciò la presenza reale del corpo e del sangue di Cristo nell'Eucarestia e riceveva "nel e con" il pane e il vino il corpo e il sangue di Cristo. Il significato religioso dell'esperienza immediata dell'oggetto era per lui così grande che anche la sua immaginazione restava affascinata dal concretismo di una presenza materiale del santo corpo. I suoi tentativi di spiegazione si arrestano tutti dinanzi a questo fatto: il corpo di Cristo è comunque presente, però "in forma non spaziale". Conformemente alla così detta dottrina della consustanziazione, accanto alla sostanza del pane e del vino è realmente presente anche la sostanza del santo corpo. L'ubiquità del corpo di Cristo implicita in questa tesi particolarmente scabrosa per la mente umana venne sostituita con il concetto della volipresenza, la quale significa che Dio è presente dovunque voglia esserlo. Senza darsi pensiero di tutte queste difficoltà Lutero si è mantenuto fermo al dato immediato dell'impressione sensibile e ha preferito respingere tutti i dubbi dell'intelletto umano con spiegazioni in parte assurde, in parte molto insoddisfacenti.

È difficile ammettere che sia stata soltanto la forza della tradizione a determinare Lutero a mantenere saldo questo dogma: Lutero ha dimostrato a sufficienza di saper fare *tabula rasa* delle forme tradizionali della fede. Non andremo quindi errati supponendo che proprio il contatto con l'elemento "reale" e materiale nell'Eucarestia

avesse per Lutero un valore di sentimento superiore anche a quel principio protestante secondo il quale la parola, e non una qualsiasi cerimonia, è l'esclusiva portatrice della grazia. Così per Lutero la parola aveva sì funzione di salvezza, ma accanto ad essa anche l'ingestione del pane e del vino era in grado di trasmettere la grazia. Come ho detto, ciò dovrebbe essere solo in apparenza una concessione alle istituzioni della Chiesa cattolica; in realtà è probabile che si sia trattato di un riconoscimento, richiesto dalla particolare psicologia di Lutero, di un fatto di sentimento fondato sopra un'impressione immediata.

Di contro al punto di vista di Lutero Zuinglio sostenne la pura concezione simbolica: si trattava per lui di un'ingestione "spirituale" del corpo e del sangue di Cristo. Questo punto di vista ha carattere razionale e si fonda su di un'interpretazione ideale del rito. Esso presenta il vantaggio di non offendere il principio protestante e di evitare al tempo stesso tutte le ipotesi irrazionali. Ma questa interpretazione non rende giustizia a ciò che Lutero voleva veder mantenuto, alla realtà cioè dell'impressione sensibile e al suo particolare valore di sentimento. Vero è che anche Zuinglio impartiva la comunione e che con lui il pane e il vino venivano presi come con Lutero, tuttavia la sua concezione non conteneva alcuna formula che riproducesse in forma adeguata il punto di vista del valore sensoriale e sentimentale proprio dell'oggetto. Lutero ne diede invece una formula, che però urtava contro la ragione e contro il principio protestante. Ciò non preoccupa il punto di vista sensoriale e quello del sentimento, e a ragione, giacché l'idea, il "principio", si preoccupa altrettanto poco della sensazione dell'oggetto. In definitiva i due punti di vista si escludono a vicenda.

Per la concezione estroversa è vantaggiosa la formula di Lutero, per il punto di vista ideale quella di Zuinglio. E ciò benché la formula di Zuinglio non faccia violenza al sentimento e alla sensazione, ma dia solo una concezione ideale, lasciando apparentemente campo libero a un'azione dell'oggetto. Pare però che il punto di vista estroverso non si accontenti di avere campo libero, ma richieda anche una formulazione nella quale l'elemento ideale si adegui al valore

sensoriale, proprio così come la formulazione ideale esige che ad essa si adeguino il sentimento e la sensazione.

Chiudo qui questo capitolo sul principio dei tipi nella storia del pensiero antico e medioevale, con la consapevolezza di avere unicamente impostato un problema. La mia competenza è ben lungi dall'esser tale da consentirmi di trattare in modo comunque esauriente un problema così vasto e difficile. Se sarò riuscito a comunicare al lettore l'impressione dell'esistenza di diversità tipiche fra i punti di vista, avrò raggiunto il mio intento. Non occorre quasi aggiungere che mi rendo ben conto che nessuno degli argomenti qui toccati è stato trattato in modo definitivo. Devo lasciare questo lavoro a coloro che dispongono in questo campo di conoscenze più estese delle mie.

2. *Le idee di Schiller sul problema dei tipi*

1. *Le lettere sull'educazione estetica dell'uomo*

a. *La funzione superiore e la funzione inferiore*

Secondo quanto i miei modesti mezzi d'indagine mi hanno consentito di appurare, Federico Schiller sarebbe stato il primo a proporsi consapevolmente di attuare con ampi criteri e con descrizioni particolareggiate una distinzione degli atteggiamenti tipici. Questo importante tentativo di delineare le due funzioni fondamentali, cercando nel contempo la possibilità di una loro unificazione, è contenuto nel saggio sull'educazione estetica dell'uomo, pubblicato per la prima volta nel 1795. L'opera consta di una serie di lettere che Schiller indirizzò al duca di Holstein-Augustenburg.

La profondità di pensiero di quest'opera, la penetrazione psicologica con cui l'argomento è trattato, l'ampia considerazione delle possibilità di una soluzione psicologica del conflitto, mi inducono a illustrare più ampiamente queste idee di Schiller, che fino ad ora non erano mai state trattate da questo punto di vista. Come risulterà da quanto verremo dicendo, il merito di Schiller per noi psicologi non è stato certo piccolo; egli ci fornisce l'elaborazione di punti di vista che la nostra scienza psicologica comincia appena ora ad apprezzare. Ad ogni modo la mia impresa non sarà facile; può darsi, infatti, che qualcuno sostenga che la mia interpretazione delle idee di Schiller non corrisponde a quanto egli in realtà disse. E in realtà, benché io mi proponga di citare testualmente su tutti i punti più importanti le parole dell'autore, non potrò forse evitare di ricorrere a certe interpretazioni ed esegesi per inserire le sue idee nella trattazione che verrò svolgendo. Sarò costretto a far ciò anche per il fatto

che Schiller appartiene egli stesso, e ciò non va dimenticato, a un tipo particolare: ragion per cui egli ha certamente descritto le cose — anche malgrado le sue intenzioni — dal suo specifico punto di vista.

In nessun altro campo la limitatezza delle nostre interpretazioni e delle nostre conoscenze salta agli occhi tanto chiaramente quanto nelle descrizioni psicologiche, nelle quali ci è pressoché impossibile delineare una figura diversa da quella i cui tratti fondamentali sono preformati nella nostra stessa anima. Molti indizi mi fanno ritenere che Schiller per la sua indole appartenesse al tipo introverso, mentre Goethe — a prescindere dall'intuizione che domina in lui ogni cosa — si avvicina piuttosto al tipo estroverso. Non è difficile ritrovare l'immagine di Schiller medesimo nel quadro che egli traccia del tipo idealistico. Questa sua appartenenza a un tipo fa sì che le sue formulazioni sottostiano a una limitazione inevitabile della quale occorre tener conto per un'esatta comprensione. A questa limitazione è da attribuire il fatto che una funzione viene descritta da Schiller in forma più esauriente che non l'altra, la quale essendo meno sviluppata nell'introverso conserva in sé caratteri inferiori connessi appunto con la deficienza del suo sviluppo. In casi del genere la descrizione dell'autore richiede da parte nostra critiche e correzioni. Com'è naturale, questa limitazione ha altresì dato luogo in Schiller a una terminologia che non si presta a essere applicata universalmente. Nella sua qualità di introverso Schiller ha un rapporto migliore con le idee che non con le cose del mondo. Il rapporto con le idee può essere improntato maggiormente al sentimento o maggiormente alla riflessione a seconda che l'individuo appartenga di più al tipo sentimento o al tipo pensiero. A questo punto vorrei pregare il lettore, il quale forse da precedenti pubblicazioni è stato portato a identificare il sentimento con l'estroversione e il pensiero con l'introversione, di volersi ricondurre alle definizioni date nell'ultimo capitolo. Là io ho distinto con il tipo introverso e con il tipo estroverso due classi generali di persone, le quali si suddividono poi in tipi funzionali, cioè di pensiero, di sentimento, di sensazione e di intuizione. Un introverso può quindi essere un tipo di pensiero o un tipo di sentimento, giacché tanto colui che è retto dal pensiero quanto colui che è retto dal

sentimento può essere dominato dall'idea, così come entrambi possono essere dominati dall'oggetto.

Considerando ora Schiller per l'indole sua propria e in particolar modo per la sua caratteristica contrapposizione a Goethe, come un introverso, resta in primo luogo aperta la questione a quale dei sottogruppi egli appartenga. È questo un problema difficile da risolvere. Senza dubbio il fattore intuizione ha un gran peso in lui, così che, qualora lo si consideri esclusivamente come poeta, lo si potrebbe ascrivere al tipo intuitivo. Nelle lettere sull'educazione estetica ci si presenta tuttavia lo Schiller pensatorè. Del resto noi sappiamo, non solo da questo scritto, ma anche per le ripetute ammissioni dello stesso Schiller, quanto fosse forte in lui l'elemento della riflessione. Di conseguenza dobbiamo nettamente spostare il suo intuitivismo dalla parte del pensiero, al fine di intenderlo meglio anche dal punto di vista della psicologia del tipo di pensiero introverso. Da quanto verremo dicendo spero risulterà sufficientemente come questa concezione coincida con la realtà, non pochi essendo infatti negli scritti di Schiller i passi che parlano chiaramente in tal senso. Vorrei quindi pregare il lettore di tener presente che le mie argomentazioni si fondano sull'ipotesi cui ho accennato. Ciò mi pare necessario in quanto Schiller tratta il problema così come lo ha desunto dalla propria esperienza interiore. La formulazione del tutto generale che egli ne dà, potrebbe venir giudicata arbitraria e frutto di affrettata generalizzazione dato che una psicologia diversa, e cioè un individuo di tutt'altro tipo, formulerebbe il problema in tutt'altro modo. Ma un simile giudizio sarebbe ingiusto in quanto esiste effettivamente tutta una categoria di persone per le quali il problema delle funzioni distinte si presenta allo stesso modo che per Schiller. Perciò quando nel corso della mia esposizione metterò qua e là in rilievo l'unilateralità e il soggettivismo di Schiller non intenderò con questo togliere valore o importanza al problema così come egli lo ha presentato, quanto piuttosto far posto ad altre formulazioni. Le critiche che talora mi verrà fatto di formulare hanno quindi più che altro il significato di una trascrizione degli enunciati di Schiller in un linguaggio che li liberi dalla loro determinazione soggettiva. Mi terrò tuttavia così aderente a Schiller che non mi occuperò tanto del problema ge-

nerale della introversione e della estroversione cui mi sono riferito nel primo capitolo, quanto piuttosto del *tipico conflitto del tipo intellettuale introverso*.

Schiller tratta anzitutto la questione della causa e dell'origine della separazione delle due funzioni. Con sicurezza egli rileva la differenziazione fra gli individui quale motivo fondamentale. "È stata la civiltà stessa che ha inferito questa ferita all'uomo moderno."¹ Già questa frase rivela la larga comprensione di Schiller per il nostro problema. La dissoluzione dell'armonica cooperazione delle forze psichiche propria alla vita istintiva è come una ferita sempre aperta e che mai si rimargina, una vera ferita di Amfortas, perché la differenziazione di una funzione dalle diverse altre porta necessariamente a una ipertrofia di quest'una e all'abbandono e storpiamento delle altre.

Schiller dice:

Io non disconosco i vantaggi che, in fatto di intelligenza, la generazione attuale, presa nel suo insieme, può vantare d'averne di fronte a ciò che di meglio ha prodotto il passato; essa deve però affrontare la contesa a ranghi serrati e misurare il tutto col tutto. Quale singolo uomo moderno può farsi innanzi per competere, uomo contro uomo, con un singolo ateniese in fatto di umanità? Donde viene questa inferiorità dell'individuo nonostante la superiorità della specie umana presa nel suo insieme?

Schiller imputa questa inferiorità dei moderni alla civiltà, cioè alla differenziazione delle funzioni. Per prima cosa egli rileva come nell'arte e nella scienza l'intelletto speculativo e intuitivo entrino in contrasto e mantengano gelosamente separati i loro campi di azione.

E con il limitare la nostra attività a un campo particolare, noi ci diamo, anche dentro noi stessi, un padrone che non di rado finisce con il soffocare le altre nostre disposizioni. Mentre qui la lussureggiante attività fantastica devasta le faticate piantagioni dell'intelletto, lì lo spirito d'astrazione consuma il fuoco al quale avrebbe potuto riscaldarsi il cuore e accendersi la fantasia.²

E più oltre:

Quando l'umanità comune prende come misura dell'uomo l'ufficio che egli ricopre, quando in uno dei suoi cittadini onora soltanto la memoria,

¹ Schiller, *Über die ästhetische Erziehung*, 6ª lettera.

² *Ibidem*.

in un altro solo l'intelletto compendiatore, in un terzo solo l'abilità meccanica; quando qui, mostrandosi indifferente al carattere, insiste soltanto sulle cognizioni, mentre là tollera per uno spirito di ordine e per un comportamento devoto alle leggi il più grande ottenebramento dell'intelletto, quando esige che queste singole abilità siano spinte alla massima intensità mentre perdona la mancanza di estensione nel soggetto: possiamo poi meravigliarci se le altre disposizioni dell'animo vengono trascurate a favore di quella sola che procura onori e ricompense?³

In questi pensieri di Schiller vi sono cose molto importanti. È comprensibile che al tempo di Schiller, per la insufficiente conoscenza che allora si aveva del mondo ellenico, si giudicasse l'uomo greco in base alla grandezza delle opere che di lui erano state tramandate e che quindi lo si sopravvalutasse enormemente, giacché non ultimo fattore peculiare della bellezza greca era il contrasto con l'ambiente da cui essa proveniva. Il vantaggio dell'uomo greco consisteva nel fatto che egli era meno differenziato dell'uomo moderno, se in ciò si vuol vedere un vantaggio, giacché gli svantaggi insiti in una tale situazione dovrebbero essere almeno altrettanto evidenti. La differenziazione delle funzioni non fu certamente dovuta a malizia, bensì proprio, come sempre avviene in natura, a necessità. Se uno di questi tardi ammiratori del cielo ellenico e della beatitudine arcadica fosse per caso venuto al mondo come ilota attico, avrebbe certamente guardato alle bellezze della Grecia con altri occhi. Nelle condizioni di primitività del quinto secolo il singolo individuo aveva una maggiore possibilità di sviluppare sotto i più vari aspetti le sue qualità e le sue attitudini, ma ciò accadeva solo perché migliaia di suoi simili venivano repressi e mortificati da condizioni di vita tanto più miserevoli. Certo, in singoli casi si raggiungeva un alto livello di civiltà individuale, ma una civiltà collettiva era estranea all'antichità. Questa conquista fu riservata al cristianesimo. Per questo i moderni, presi come massa, non solo possono reggere il confronto con l'uomo greco, ma lo sopravanzano di gran lunga in quanto a civiltà collettiva sotto tutti i suoi aspetti. Schiller ha invece perfettamente ragione quando dice che la nostra civiltà individuale non è progredita di pari passo con la civiltà collettiva; né la situazione è migliorata nei centoventi anni

³ *Ibidem.*

trascorsi da quando Schiller ha composto il suo lavoro, al contrario: se noi non ci fossimo impigliati ancor di più, a scapito dello sviluppo individuale, nell'atmosfera collettiva, non ci sarebbe forse stato bisogno delle violente reazioni impersonate nello spirito di uno Stirner e di un Nietzsche. Le parole di Schiller conservano perciò ancor oggi tutto il loro valore.

Mentre il mondo antico provvedeva a favorire una classe superiore, quanto a sviluppo individuale, opprimendo la maggioranza costituita dal popolo minuto (iloti, schiavi), il successivo mondo cristiano pervenne a uno stato di civiltà collettiva trasferendo lo stesso processo per quanto possibile nell'individuo stesso (cioè — secondo il nostro modo d'esprimerci — lo innalzò al piano soggettuale). Dato che mediante il dogma dell'immortalità dell'anima veniva affermato il valore del singolo non si poteva più opprimere la maggioranza meno dotata del popolo per realizzare la libertà di una minoranza di maggior valore, ma si preferì ora nel singolo la funzione più differenziata alla funzione meno differenziata. Ne risultò in tal modo uno spostamento dell'accento sulla funzione più differenziata a scapito di tutte le altre. Così la forma sociale esteriore della civiltà antica fu trasferita psicologicamente nel soggetto; producendo in questo modo nel singolo uno stato interiore che nell'antichità era stato una condizione esterna, cioè una funzione dominante preferita che si sviluppò e si differenziò a spese di una maggioranza di valore inferiore. Mediante questo processo psicologico si venne progressivamente formando una civiltà collettiva che, se garantisce al singolo i *droits de l'homme* in una misura incomparabilmente più alta di quanto non avesse fatto l'antichità, presenta d'altra parte lo svantaggio di fondarsi su una civiltà soggettiva da schiavi, ossia su di uno spostamento dell'antica soggezione della maggioranza sul piano psicologico; il che determina sì un'elevazione della civiltà collettiva, ma anche un abbassamento della civiltà individuale. Come l'asservimento della massa costituiva per il mondo antico una piaga aperta, così la schiavitù delle funzioni meno differenziate è una piaga sanguinante nell'anima dell'uomo d'oggi.

Schiller afferma:

L'unilateralità nell'esercizio delle forze porta sì inevitabilmente l'individuo all'errore, ma la specie alla verità.⁴

La preferenza accordata alla funzione superiore giova essenzialmente alla società, ma nuoce all'individuo; e ciò al punto che le grandi organizzazioni della nostra civiltà odierna tendono all'annullamento completo dell'individuo, poiché si fondano unicamente sull'utilizzazione meccanica delle singole funzioni privilegiate dell'uomo. Non sono gli uomini che contano ma la loro sola funzione superiore: nella civiltà collettiva l'uomo non si presenta come tale, ma è soltanto rappresentato da una funzione, anzi egli s'identifica esclusivamente con questa funzione e rinnega le funzioni meno differenziate. Con ciò l'uomo moderno decade a mera funzione, appunto perché solo questa funzione rappresenta un valore collettivo e quindi essa soltanto accorda una possibilità di vita. Schiller si rende ben conto del fatto che non vi erano però altri modi perché si realizzasse la differenziazione della funzione:

Per sviluppare nell'uomo le sue molteplici disposizioni, non vi era altro mezzo che una loro reciproca contrapposizione. Quest'antagonismo delle forze è il grande strumento della civiltà; ma è soltanto uno strumento; giacché finché l'antagonismo dura, si è soltanto sulla strada che mena alla civiltà stessa.⁵

Secondo questa concezione lo stato attuale dell'antagonismo delle forze non sarebbe uno stato di civiltà, e noi saremmo solo sulla strada che ad essa porta. A tal proposito potrà esservi senz'altro una disparità di opinioni, giacché gli uni intenderanno per civiltà proprio lo stato di civiltà collettiva, mentre gli altri considerano questo stato come mera *civilizzazione* e, perché si possa parlare di civiltà, richiedono che vi sia uno sviluppo individuale. Vero è che Schiller s'inganna quando si sofferma esclusivamente sul secondo criterio contrapponendo alla nostra civiltà collettiva la civiltà individuale greca, giacché così trascura le deficienze della *civilizzazione* di quel tempo

⁴ *Ibidem.*

⁵ *Ibidem.*

le quali rendono dubbia la validità illimitata di quella civiltà. Così non vi è mai una civiltà veramente completa, giacché ognuna propende in un senso o nell'altro; talora l'ideale della civiltà è estroverso e l'accento è posto sull'oggetto e sulla relazione con esso; talaltra l'ideale è introverso e il valore principale risiede nell'individuo, nel soggetto e nella relazione con l'Idea. Nella prima forma la civiltà assume carattere collettivo, nella seconda carattere individuale. È perciò comprensibile come proprio per influenza del cristianesimo, il cui principio è l'amore cristiano (e per associazione di contrasto è anche il suo opposto cioè l'oppressione dell'individualità), si sia venuta costituendo una civiltà collettiva, nella quale il singolo corre il rischio di rimanere sommerso, mentre i valori individuali sono già per principio soggetti a svalutazione. Da ciò risultò anche, nell'età classica della Germania, quella particolare nostalgia per l'antichità che divenne allora simbolo di civiltà individuale e che proprio per questo venne per lo più assai sopravvalutata e sovente idealizzata oltre misura. Si verificarono inoltre non pochi tentativi di imitare lo spirito greco e, per così dire, di immedesimarsi in esso, tentativi che oggi ci appaiono alquanto di cattivo gusto, ma che vanno tenuti in conto come precursori di una civiltà individuale. Nei centoventi anni trascorsi da che Schiller compose il suo scritto la situazione nei confronti di una civiltà individuale non è migliorata, ma peggiorata, essendo l'interesse del singolo assorbito più ancora che nel passato da attività collettive e rimanendo quindi al singolo molto minor tempo per lo sviluppo di una civiltà individuale; per questo noi oggi possediamo una civiltà collettiva altamente sviluppata, la cui organizzazione supera di gran lunga tutto ciò che vi è stato in passato, ma che proprio per questo ha anche più che mai nociuto alla civiltà individuale.

Esiste oggi un profondo abisso fra ciò che uno è e ciò che rappresenta, ossia fra ciò che egli è come individuo e ciò che è la sua funzione come essere collettivo. La sua funzione è sviluppata, ma non così la sua individualità. Se egli eccelle, allora si identifica con la sua funzione collettiva; ma nel caso contrario, anche se nella società è apprezzata la sua funzione, come individualità egli rimane attaccato alle sue funzioni inferiori non sviluppate, ragion per cui è semplice-

mente un barbaro, laddove il primo si è illuso beatamente di essersi lasciata dietro la sua effettiva barbarie. Certo, questo comportamento unilaterale nei riguardi della società ha arrecato vantaggi non trascurabili e ha reso possibile conquiste che altrimenti non si sarebbero potute realizzare, come dice giustamente Schiller:

Solo raccogliendo ogni energia del nostro spirito in un punto focale e concentrando tutto il nostro essere in un'unica forza, noi mettiamo per così dire le ali a questa singola forza e la portiamo artificialmente molto oltre i limiti che la natura sembra averle posto.⁶

Ma questo sviluppo unilaterale può e deve condurre a una reazione dato che le funzioni inferiori sopresse non possono venire escluse all'infinito dalla compartecipazione alla vita e dallo sviluppo. Verrà dunque il momento in cui "la scissione nell'uomo interiore dovrà essere eliminata", onde garantire una possibilità di vita a quella parte di noi che non si è sviluppata. Ho già accennato al fatto che la differenziazione e lo sviluppo della civiltà finiscono col produrre una dissociazione delle funzioni fondamentali della vita psichica, dissociazione che in certo modo va oltre la differenziazione delle attitudini, investendo addirittura il campo dell'atteggiamento psicologico generale da cui dipendono le modalità di impiego delle attitudini. In tal modo la civiltà determina una differenziazione di quella funzione che è già per natura più accessibile al perfezionamento. E poiché in uno sono le qualità di pensiero, in un altro le qualità di sentimento a essere più particolarmente suscettibili di uno sviluppo ulteriore, ciascuno, sotto la spinta delle esigenze della civiltà, curerà lo sviluppo di quella facoltà in cui egli è particolarmente favorito e che in lui è più idonea a essere educata. L'idoneità a essere educata non significa tuttavia che la funzione possa pretendere a priori a un particolare rendimento; avviene in un certo modo il contrario: l'educabilità presuppone una certa delicatezza, labilità e malleabilità della funzione; ragion per cui non è sempre in questa funzione che bisogna ricercare e trovare il più alto valore individuale, bensì forse soltanto il più alto valore collettivo, se ed in quanto questa funzione si è sviluppata fino al livello di un valore collettivo. Ma, come abbiamo detto,

⁶ *Ibidem.*

è assai facile che tra le funzioni trascurate si celino dei valori individuali di gran lunga superiori che, pur avendo scarsa importanza per la vita collettiva, sono di massimo valore per la vita individuale e rappresentano quindi valori vitali che possono conferire al singolo una intensità e una bellezza di vita ch'egli invano attenderebbe dalla sua funzione collettiva. La funzione differenziata gli procura, è vero, la possibilità di un'esistenza collettiva, ma non la soddisfazione e la gioia di vivere che solo lo sviluppo dei valori individuali può dare. Spesso perciò la loro assenza è profondamente sentita, e il sentirsene separati è una lacerazione interiore che si può, con Schiller, paragonare a una ferita dolorante:

Per quanto grande sia l'utilità che il mondo nel suo complesso può trarre da uno sviluppo separato delle forze umane, non si può negare che gli individui che esso colpisce soffrano sotto la maledizione di questa finalità universale. Con gli esercizi ginnici si formano, è vero, dei corpi atletici, ma solo con il libero e armonico giuoco delle membra si forma la bellezza. E così pure la tensione di singole forze spirituali può generare uomini d'eccezione, ma solo quando quelle forze vengono armonicamente temperate si ottengono uomini felici e perfetti. E se il perfezionamento della natura umana rendesse necessario un simile sacrificio, in quale relazione ci verremmo a trovare col passato e con il futuro del mondo? Noi saremmo stati i servi dell'umanità; per diversi millenni avremmo condotto per essa un lavoro da schiavi e avremmo impresso alla nostra natura mutilata le tracce infamanti di questa servitù, al fine di permettere a una generazione avvenire di attendere in ozio beato alla sua salute morale, dando corso al libero sviluppo della sua umanità! Ma può l'uomo essere destinato a trascurare sé stesso per uno scopo qualsiasi? Può la natura per i suoi fini defraudarci di una perfezione che la ragione ci prescrive per i fini suoi propri? Non è dunque possibile che lo sviluppo delle singole forze debba implicare il sacrificio della loro totalità; oppure, se anche le leggi di natura tendono a questo, *deve stare a noi di ricomporre nel nostro essere questa totalità che un artificio ha distrutto, mediante un altro superiore artificio.*⁷

È indubbio che Schiller nella sua vita personale ha sentito profondamente questo conflitto, e che proprio da questo dissidio è sorto in lui imperioso il desiderio di trovare quell'unità e quell'equilibrio che dovrebbe portare alla liberazione delle funzioni oppresse e languenti in schiavitù per ristabilire così un'armonia di vita. Questo fu anche il

⁷ *Ibidem.* Il corsivo è mio.

pensiero che ispirò Wagner nel suo *Parsifal* e a cui egli diede espressione simbolica con la riconquista della lancia perduta e il risanamento della piaga. Ciò che Wagner cercò di esprimere artisticamente in forma simbolica, Schiller si sforza di chiarire mediante la riflessione filosofica. Benché egli non lo dica espressamente, è implicitamente abbastanza chiaro che il suo problema è quello di una ripresa del modo antico di vivere e di concepire la vita, donde si deduce senz'altro che la soluzione cristiana del suo problema gli sfugge ovvero è da lui intenzionalmente trascurata. Comunque sia, il suo spirito è rivolto più alla bellezza classica che alla dottrina cristiana della redenzione, la quale, pure, non si proponeva altro scopo che quello stesso perseguito da Schiller, e cioè la *liberazione dal male*. Come dice Giuliano l'Apostata nel suo discorso su Helios re, il cuore degli uomini è "pieno di lotte furibonde", e con ciò egli non caratterizza soltanto sé stesso, ma anche tutto il suo tempo e cioè il laceramento interiore della tarda antichità, che trovò la sua espressione esteriore in quella indicibile, caotica confusione delle menti e dei cuori da cui la dottrina cristiana prometteva di liberare l'uomo. Ciò che il cristianesimo diede non fu, in verità, una soluzione, ma una liberazione, un distacco della funzione superiore da tutte le altre funzioni che a quell'epoca volevano dominare tutte altrettanto imperiosamente. Il cristianesimo diede un determinato indirizzo, a esclusione di ogni altro possibile. Questa, forse, la circostanza che può aver essenzialmente contribuito a far sì che Schiller passasse sotto silenzio la possibilità di salvezza offerta dal cristianesimo.

Il rapporto che legava strettamente il mondo antico con la natura pareva offrire quella possibilità che veniva invece negata dal cristianesimo:

Con la creazione fisica la natura ci indica la via da seguire per giungere alla creazione morale. Solo quando sia placata la lotta fra le forze elementari nelle forme organiche inferiori essa si eleva alla nobile formazione dell'uomo fisico. Così pure nell'uomo morale deve prima quietarsi il contrasto fra le forze elementari, il conflitto fra gli istinti ciechi e deve cessare in lui la cruda antitesi, prima che si possa tentare di favorire la molteplicità. D'altronde, deve essere assicurata l'indipendenza del suo carattere, e la soggezione a estranee forme dispotiche deve aver fatto posto a una

dignitosa libertà, prima che in lui la molteplicità possa essere sottomessa all'unità dell'ideale.⁸

Non sarà dunque con un distacco o un riscatto dalle funzioni meno differenziate, bensì prendendone atto e venendo, per così dire, a patto con esse che si perverrà per via naturale ad un'unificazione degli opposti. Schiller però sente che l'ammissione di funzioni meno differenziate potrebbe condurre a un "conflitto di ciechi istinti", come viceversa, l'unità dell'ideale potrebbe ripristinare la preminenza della funzione più differenziata sulle funzioni inferiori, riproducendo così la vecchia situazione. Le funzioni inferiori si contrappongono alla funzione superiore non tanto nella loro intima essenza, quanto nella loro forma contingente. In origine esse vennero trascurate e rimosse, perché ostacolavano l'uomo civile nel raggiungimento dei suoi fini, i quali consistono in interessi unilaterali e non coincidono con il perfezionamento dell'individualità umana. Se questo fosse il fine, queste funzioni non riconosciute sarebbero indispensabili; e in realtà nella loro essenza esse non sono affatto in contrasto con il fine suddetto. Ma sino a che il fine della civiltà non verrà a coincidere con l'ideale di perfezionamento della natura umana, queste funzioni continueranno a essere svalutate e quindi a soggiacere a una rimozione relativa. L'accettazione delle funzioni rimosse promuove un'aspra lotta interiore scatenando il contrasto dapprima domato e distruggendo così senz'altro l'"indipendenza del carattere". Questa indipendenza può venire raggiunta solo con la composizione di questa lotta, composizione cui è impossibile pervenire senza un dominio dispotico sulle forze in contrasto. In tal modo però la libertà risulta compromessa e senza di essa la costruzione di una personalità moralmente libera è impossibile. Ma se si concede la libertà si cade in preda al conflitto degli istinti:

Spaventati dalla libertà, che nei suoi primi tentativi si annunzia sempre come nemica, ci getteremo ora nelle braccia di una comoda schiavitù, ora, esasperati da una tutela pedantesca, ci lanceremo nella selvaggia sferatezza dello stato di natura. L'usurpazione farà appello alla debolezza della natura umana, l'insurrezione alla sua dignità, sino a che non intervenga

⁸ Schiller, *Über die ästhetische Erziehung*, 7ª lettera.

la grande dominatrice di tutte le cose umane, la forza cieca, e decida nei riguardi di questa vana contesa dei principi, come nei riguardi di una comune partita di pugilato.⁹

La rivoluzione francese, proprio in quell'epoca, dava a queste parole uno sfondo vivo quanto sanguinoso: iniziata con alto slancio idealistico sotto il segno della filosofia e della ragione, essa finiva in un caos grondante sangue dal quale sorse il genio dispotico di Napoleone. La Dea Ragione si rivelò impotente di fronte alla violenza della bestia scatenata. Schiller sente la debolezza della ragione e della verità e chiede perciò che la stessa verità diventi una forza:

Se fino ad ora essa ha dato così scarsa prova della sua forza e della sua capacità di vittoria, ciò non dipende dall'intelligenza che non fu capace di svelarla, ma dal cuore che si è chiuso ad essa e dall'istinto che per essa non operava. Donde deriva infatti il dominio ancora così diffuso del pregiudizio e questo ottenebramento delle menti nonostante tutta la luce che filosofia ed esperienza hanno acceso? *L'età nostra è illuminata*: il che significa che le cognizioni sufficienti per lo meno a rettificare i nostri principi pratici sono state trovate e rese di dominio pubblico; lo spirito della libera ricerca ha fugato i falsi concetti che da tempo impedivano l'accesso alla verità e ha minato la base sulla quale il fanatismo e l'inganno avevano edificato il loro trono; la ragione si è purificata dalle illusioni dei sensi e da una sofistica ingannatrice, e la stessa filosofia che per prima ce ne allontanò ci richiama a gran voce e con insistenza in seno alla natura — per qual motivo dunque siamo ancor oggi dei barbari?¹⁰

In queste parole di Schiller sentiamo la vicinanza dell'illuminismo francese e del fantastico intellettualismo della rivoluzione. "L'età nostra è illuminata": quale sopravvalutazione dell'intelletto! "Lo spirito della libera ricerca ha fugato i falsi concetti": quale razionalismo! Balza vivo il ricordo delle parole pronunciate dal proctofantasmista: "Sparite! Abbiamo illuminato il mondo!"^{10bis} La sopravvalutazione dell'importanza e dell'efficacia della ragione corrispondeva allo spirito di quel tempo; si dimenticava però completamente che, se la ragione possedesse effettivamente una tale forza, essa avrebbe avuto da molto tempo le più ampie opportunità per dimostrarla; d'altra parte non va neppure trascurato il fatto che non tutte le

⁹ *Ibidem.* ¹⁰ *Ibid.*, 8ª lettera.
Faust, pt. 1: "Notte di Valpurga".]

^{10bis} [Allusione all'Illuminismo, in Goethe,

menti autorevoli pensavano allora in questi termini e che quindi questo eccesso d'intellettualismo razionalistico deve certamente avere la sua radice in uno sviluppo soggettivo particolarmente forte di questo stesso elemento in Schiller. Vi è in lui, e dobbiamo tenerne conto, una prevalenza dell'intelletto che si afferma non tanto di fronte alla sua intuizione poetica, quanto rispetto alle sue capacità di sentimento. A Schiller stesso sembrava che il conflitto in lui fosse fra immaginazione e astrazione, cioè fra intuizione e intelletto. Così egli scrive a Goethe:¹¹

È proprio questo che mi ha fatto apparire impacciato, specialmente negli anni passati, sia nel campo della speculazione che in quello della poesia; giacché di solito quando dovevo filosofare mi prendeva la mano il poeta e quando volevo poetare, lo spirito filosofico. Anche adesso mi accade abbastanza sovente che la forza dell'immaginazione disturbi la mia astrazione e il freddo intelletto la mia attività poetica.

La sua straordinaria ammirazione per lo spirito di Goethe, quel suo rivivere le intuizioni dell'amico con una sensibilità quasi femminile — ch'egli esprime così spesso nelle sue lettere — si basano appunto sulla chiara percezione di questo suo conflitto ch'egli, di fronte alla natura quasi perfettamente sintetica di Goethe, doveva sentire ancor più fortemente. Tale conflitto ha la sua base psicologica nel fatto che il sentimento prestava in ugual misura la propria energia all'intelletto e all'immaginazione creatrice. Sembra che Schiller si sia reso conto di questa circostanza; nella stessa lettera a Goethe egli osserva che da quando aveva preso a "conoscere e a utilizzare" quelle forze morali che avrebbero dovuto indicare i giusti confini all'immaginazione e all'intelletto, una malattia fisica minacciava di distruggerle. Ciò che infatti caratterizza l'imperfetto sviluppo d'una funzione è, come è stato più volte osservato, il fatto che essa cessa di essere coscientemente disponibile, associandosi spontaneamente, ossia con una certa autonomia, ad altre funzioni dell'inconscio: essa si comporta allora come una forza puramente dinamica, priva di ogni criterio autonomo di scelta, come un impulso o come un mero

¹¹ 31 agosto 1704.

rinforzo della funzione cosciente differenziata cui conferisce un carattere di ossessione o di costrizione, così che la funzione cosciente o è spinta al di là dei limiti intenzionalmente e deliberatamente fissati, oppure, prima ancora d'aver raggiunto la sua meta, viene arrestata e avviata per vie collaterali; oppure ancora viene messa in conflitto con l'altra funzione cosciente, conflitto che rimane insoluto fino a che la forza istintuale perturbatrice, la cui azione si è inserita inconsciamente, non venga a sua volta differenziata assoggettandosi in tal modo a una determinata direttiva cosciente. Non si andrà pertanto errati nel supporre che l'esclamazione "Per quale motivo dunque siamo ancora dei barbari?" non trova la sua giustificazione solo nello spirito del tempo, ma anche nella particolare struttura psichica di Schiller. In conformità allo spirito del tempo anch'egli cerca la radice del male là dove non andava ricercata, giacché la barbarie non consisteva e non consiste mai nella scarsa efficienza posseduta dalla ragione o dalla verità, ma nelle speranze riposte su codesta efficienza o addirittura nel conferire in genere un potere siffatto alla ragione in base a una superstiziosa sopravvalutazione della "verità". La barbarie consiste nell'unilateralità e nella mancanza di misura e in genere nel difetto di equilibrio.

Proprio la rivoluzione francese, che aveva raggiunto allora il culmine del terrore, poteva fornire a Schiller un esempio impressionante della limitata potenza della Dea Ragione e delle dimensioni cui poteva assurgere il trionfo della bestia irragionevole nell'uomo. Furono certamente anche questi avvenimenti che si stavano verificando in quel tempo a imporre a Schiller di occuparsi con particolare intensità di questo problema; accade spesso infatti che un problema fondamentalmente personale e quindi apparentemente soggettivo si dilati d'un tratto a problema universale che abbraccia tutta la società, qualora esso s'imbatta in avvenimenti esteriori i cui fattori psicologici collimano con quelli del conflitto personale. In tal caso anche il problema personale acquista una dignità che prima non possedeva, perché vi è infatti sempre un po' di vergogna e di umiliazione nell'essere in disaccordo con sé stessi, ragion per cui si finisce in una situazione avvilita interiormente ed esteriormente, come uno stato disonorato dalla guerra civile. Si ha quindi ritengo a portare dinanzi

a un vasto pubblico un conflitto prettamente personale, a meno che non si presuma troppo di sé. Se però ci accade di scoprire e di riconoscere la possibilità d'una connessione fra il problema personale e i più vasti eventi contemporanei, noi troviamo in una siffatta coincidenza la possibilità di uscire dalla solitudine del nostro problema personale e il problema stesso da soggettivo che era si allarga sino ad assumere il carattere di problema generale della nostra società. Né si tratta di cosa di poco conto, quanto alla possibilità di una soluzione. Infatti, mentre per il problema personale disponiamo solo delle scarse energie che provengono dall'interesse cosciente per la nostra persona, ora tutte le forze degli istinti collettivi affluiscono e si congiungono agli interessi dell'Io, in conseguenza di che si produce una situazione nuova che offre nuove possibilità di soluzione: quello che la forza di volontà o il coraggio personale non riuscivano a ottenere, l'ottiene ora la forza degli istinti collettivi; essa trascina l'uomo oltre gli ostacoli che non avrebbero potuto essere superati dalla sua energia personale.

Ci è lecito quindi supporre che proprio le impressioni riportate dagli avvenimenti contemporanei abbiano dato a Schiller il coraggio di por mano al tentativo di risolvere il conflitto fra individuo e funzione sociale. Anche Rousseau ha sentito profondamente quest'antitesi che è anzi divenuta il punto di partenza per il suo *Emile ou de l'éducation*. In esso troviamo alcuni passi significativi per il nostro problema:

L'uomo civile è soltanto un'unità frazionaria che dipende dal denominatore: il suo valore sta nel suo rapporto con l'intero che è il corpo sociale. Le buone istituzioni sociali sono quelle che meglio riescono a snaturare l'uomo, a togliergli un'esistenza assoluta per dargliene una relativa trasferendo l'Io nell'unità comune.

Colui che nell'ordine civile vuol conservare il primato dei sentimenti della natura non sa ciò che vuole. Sempre in contrasto con sé stesso, sempre oscillante fra le sue inclinazioni e i suoi doveri, egli non sarà mai né uomo né cittadino; non sarà utile né a sé stesso né agli altri.¹²

¹² Rousseau, l. 1, p. 9.

Rousseau inizia la sua opera con il celebre motto:

Tutto è bene quando esce dalle mani dell'Autore delle cose, tutto degenera nelle mani dell'uomo.

Esso è caratteristico per Rousseau e per tutta la sua epoca. Anche Schiller volge indietro lo sguardo, certo non all'uomo di natura di Rousseau — qui vi è una differenza fondamentale — ma verso l'uomo che viveva "sotto il cielo di Grecia". Ma comune a entrambi è questo orientamento retrospettivo, con l'idealizzazione e sopravvalutazione del passato che indissolubilmente vi sono connesse. Schiller per la bellezza del mondo classico dimentica il greco della vita di ogni giorno, e Rousseau arriva a dire che "l'uomo di natura è tutto per sé; è l'unità numerica, l'intero assoluto", senza rendersi conto che l'uomo di natura è completamente collettivo, che cioè egli è altrettanto in sé quanto negli altri ed è tutt'altro che un'unità. Vi è un punto in cui Rousseau dice:

Noi teniamo a tutto, ci aggrappiamo a tutto; i tempi, i luoghi, gli uomini, le cose, tutto ciò che è, tutto ciò che sarà importa a ciascuno di noi: la nostra individualità non è più che la minima parte di noi stessi. Ognuno si dilata, per così dire, su tutta la terra e diventa sensibile su tutta questa grande superficie... È forse la natura che porta gli uomini così lontano da sé stessi?¹³

Rousseau s'inganna: egli crede che questo stato di cose si sia prodotto da poco tempo. Niente affatto! È solo poco tempo che noi ne abbiamo preso coscienza, ma esso è sempre esistito e anzi in misura tanto maggiore quanto più risaliamo alle origini. Infatti ciò di cui Rousseau parla non è altro che quella mentalità collettiva dei primitivi che Lévy-Bruhl ha felicemente definito con il nome di *participation mystique*. Questo stato, che comporta una repressione dell'individualità, non è una novità, ma un residuo dell'età arcaica nella quale non esisteva affatto un'individualità. Non si tratta dunque di una repressione recente dell'individualità, ma solo della nostra presa di coscienza e dell'aver sentito la potenza travolgente del fattore collettivo. Naturalmente questa potenza viene proiettata sulle istituzioni statali ed ecclesiastiche, come se non si fossero già trovati vie

¹³ *Ibid.*, I, 2, p. 65.

e mezzi per eludere eventualmente anche i precetti morali! Queste istituzioni non posseggono affatto l'onnipotenza che vien loro attribuita e a causa della quale innovatori di ogni genere le hanno di tanto in tanto combattute; quella potenza sopraffattrice si trova, senza che se ne abbia coscienza, in noi e precisamente nella nostra persistente e barbarica mentalità collettiva. La psiche collettiva aborre, per così dire, da ogni forma di sviluppo individuale, quando questo non torni di utilità immediata per gli scopi della collettività. Così, la differenziazione di una funzione, come poc'anzi accennavamo, costituisce sì lo sviluppo di un valore individuale, ma si attua ancora a tal punto sotto l'aspetto collettivo, che, come abbiamo visto, si risolve in un danno per l'individuo stesso. L'ignoranza circa le condizioni più antiche della psicologia umana ha fatto incorrere entrambi gli autori in un errore di giudizio per quanto concerne i valori del passato. Ed è in seguito a tale errore che essi si sono basati sull'immagine fallace di un tipo di uomo perfetto esistito nel passato e che sarebbe in qualche modo decaduto. Del resto anche questo rivolgersi al passato è di per sé un residuo di mentalità antica; giacché l'idea di un'età aurea e paradisiaca anteriore alla triste epoca in cui viviamo, è, com'è noto, proprio una caratteristica della mentalità antica e barbarica. Soltanto la grande opera sociale e spirituale del cristianesimo diede all'uomo la speranza nell'avvenire con la promessa di poter realizzare un giorno i suoi ideali.¹⁴ L'accentuarsi di questo ritorno al passato nel nuovo sviluppo spirituale dell'umanità si collega probabilmente a quella generale regressione verso il paganesimo che si è venuta sempre più manifestando con il Rinascimento.

A me par certo che questo ritorno al passato debba anche avere una certa influenza sulla scelta dei mezzi per l'educazione dell'uomo. Siffatta mentalità cerca d'appoggiarsi a un falso concetto del passato. Noi potremmo anche disinteressarcene se quanto sappiamo del conflitto fra i tipi e dei meccanismi che li regolano non ci obbligasse a cercare contemporaneamente ciò che potrebbe costituire una base d'accordo. La qual cosa stava a cuore anche a Schiller, come avremo modo di vedere in seguito. Il suo pensiero fondamentale è espresso

¹⁴ Di ciò si trovano accenni già nei misteri greci.

in queste parole che riassumono quanto precedentemente detto:

Venga una divinità benefica a strappare per tempo il poppante dal seno di sua madre, lo nutra con il latte di un'età migliore e lo faccia crescere sotto il lontano cielo di Grecia sino a che non sia adulto. Quando si sarà fatto uomo, ritorni pur egli, figura straniera, al suo secolo, ma non per rallegrarlo con la sua presenza, ma, terribile come il figlio di Agamennone, per purificarlo.¹⁵

Il riferimento al modello greco non potrebbe essere espresso più chiaramente. Ma in questa concisa formulazione s'intravede anche una riserva che costringe poi Schiller a sviluppi assai importanti; egli infatti prosegue dicendo:

La materia egli la trarrà dal presente, ma la forma la mutuerà da un'età più nobile, anzi, *al di là di ogni tempo, dall'unità assoluta e immutabile del suo essere.*

Schiller sentiva chiaramente che occorreva risalire ancora più addietro, a un'età primitiva, all'epoca degli eroi divini, quando gli uomini erano ancora semidei. Perciò soggiunge:

Qui, dal puro etere della sua natura demoniaca, sgorga la fonte della bellezza non inquinata dalla corruzione delle stirpi e dei tempi, che profondamente al di sotto di essa s'avvolge in torbidi vortici.

Qui è inserita l'immagine bella e fallace dell'età dell'oro, quando gli uomini erano ancora dèi e rallegravano il loro cuore nella contemplazione della bellezza eterna. Ma anche qui il poeta prende la mano allo Schiller pensatore. Qualche pagina più avanti è di nuovo il pensatore che ha il sopravvento:

V'è da rimaner perplessi dinanzi al fatto che in quasi tutte le epoche della storia nelle quali fioriscono le arti e regna il buon gusto si trovi l'umanità in fase di decadenza e che non si abbia un solo esempio di un alto livello e di una grande diffusione di cultura estetica che procedano di pari passo con la libertà politica e le virtù civili, di belle usanze e buoni costumi che procedano di pari passo con la raffinatezza e la naturalezza del comportamento.¹⁶

¹⁵ Schiller, *Über die ästhetische Erziehung*, 9ª lettera.

¹⁶ *Ibid.*, 10ª lettera.

Secondo questa ben nota esperienza, inoppugnabile tanto in particolare quanto in generale, neppure gli eroi dei tempi mitici dovrebbero aver tenuto una condotta morale ineccepibile, ciò che del resto non affermano né i miti greci né altri miti. Tutta questa bellezza poteva infatti avere il gusto della propria esistenza solo perché a quel tempo non esisteva ancora né una legge penale né una polizia del buon costume. Con il riconoscimento di questa realtà psicologica, che cioè la bellezza vivente splende della sua luce d'oro là dove essa si dispiega sopra una realtà piena di tenebre, di tormento e di bruttezza, Schiller sottrae ogni base al suo proprio proposito; egli intendeva mostrare come la sintesi degli elementi separati potesse ottenersi mediante la contemplazione, il godimento e la creazione della bellezza. La bellezza avrebbe dovuto farsi mediatrice per ricostruire l'unità originaria dell'essere umano. Per contro, l'esperienza costantemente ci indica che la bellezza ha necessariamente bisogno della propria antitesi per poter esistere.

Come prima il poeta, ora è il pensatore ad aver la meglio in Schiller: egli *diffida* della bellezza, e, sulla scorta dell'esperienza, giunge a pensare ch'essa possa esercitare un'influenza malefica:

Per quanto volgiamo lo sguardo al mondo del passato, troviamo sempre che il buon gusto e la libertà si sfuggono reciprocamente e che la bellezza fonda il suo dominio solo sulle rovine delle virtù eroiche.¹⁷

È assai difficile fondare su di una tale concezione derivata dall'esperienza ciò che Schiller chiede alla bellezza. Proseguendo nella sua trattazione, Schiller giunge a costruire con la massima chiarezza persino il rovescio della bellezza:

Se ci atteniamo dunque soltanto a quanto l'esperienza ci insegna dell'influenza della bellezza non v'è in realtà di che sentirsi incoraggiati a coltivare sentimenti che sono tanto pericolosi per la vera civiltà dell'uomo; a costo di diventare grossolani e brutali sarà preferibile rinunciare alla suaudente forza della bellezza piuttosto che cader preda, nonostante i vantaggi della raffinatezza, della sua azione debilitante.¹⁸

Certo, il conflitto fra poeta e pensatore sarebbe suscettibile di composizione, qualora il pensatore anziché prendere alla lettera le parole

¹⁷ *Ibidem.*

¹⁸ *Ibidem.*

del poeta, le interpretasse simbolicamente, appunto come il linguaggio di un poeta è da intendere. Che Schiller abbia frainteso sé stesso? Sembra quasi di sì, altrimenti egli non potrebbe polemizzare a tal punto con sé stesso. Il poeta parla di una fonte di pura bellezza, che trascende tutti i tempi e tutte le stirpi e che perciò zampilla costantemente e in ogni uomo. E infatti non è all'uomo dell'antichità greca che il poeta allude, ma all'antico pagano che è in noi, a quel tanto di incontaminata natura e di naturale bellezza che sta in noi inconscia ma viva, e il cui riflesso ci trasfigura le forme del passato, e per il quale commettiamo l'errore di credere che quegli uomini abbiano posseduto ciò che noi cerchiamo. È l'uomo arcaico in noi, ripudiato dalla nostra coscienza orientata collettivamente, che ci appare così orribile e inaccettabile e che tuttavia è il portatore di quella bellezza che altrove cerchiamo invano. Di lui parla lo Schiller poeta, mentre lo Schiller pensatore malamente lo interpreta come modello greco. Ma ciò che il pensatore non può dedurre logicamente dal suo materiale di prova e attorno a cui invano si affatica, glielo promette il poeta in linguaggio simbolico.

Da tutto quanto siam venuti fin qui dicendo risulta a sufficienza che ogni tentativo volto a instaurare un equilibrio nell'essere umano dei nostri tempi, differenziato in modo unilaterale, dovrà tenere in serio conto le funzioni che sono inferiori perché non differenziate. Nessun tentativo di conciliazione avrà successo se non saprà liberare le energie delle funzioni inferiori al fine di portarle alla differenziazione. Questo processo può attuarsi solo in conformità alle leggi dell'energetica, si deve cioè creare un dislivello che offra alle energie latenti la possibilità di esplicare la loro azione. Non avrebbe nessuna possibilità di successo il tentativo, infinite volte intrapreso e infinite volte fallito, di trasformare direttamente una funzione inferiore in una superiore. Sarebbe come volere ottenere il moto perpetuo. Nessuna forma inferiore di energia può venire semplicemente trasformata in una superiore a meno che una fonte di maggior valore non le fornisca il suo aiuto: in altri termini la trasformazione può effettuarsi solo a spese della funzione superiore; con ciò però le forme inferiori non possono in alcun caso raggiungere il valore iniziale della forma superiore di energia, anzi neppure quest'ultima può ripren-

dere quel livello iniziale; quel che si deve e si può ottenere è un equilibrio in una temperatura intermedia. Ciò però significa, per chiunque s'identifichi con la sua sola funzione differenziata, una discesa a uno stato che è il risultato di un equilibrio, ma che, rispetto all'apparente valore iniziale, è da valutare come inferiore. Questa conseguenza è inevitabile. Ogni educazione dell'uomo che miri all'unità e all'armonia del suo essere deve adattarsi a questa realtà. Schiller trae questa conclusione in conformità al suo modo d'essere ma si rifiuta d'accettarne le conseguenze, anche a rischio di dover rinunciare alla bellezza.

Ma dopo che il pensatore ha pronunciato la sua inesorabile conclusione, il poeta riprende la parola:

Ma forse l'esperienza non è il tribunale dinanzi al quale può essere decisa una questione come questa e prima che si dia peso a questa testimonianza si dovrebbe provare con certezza che è sempre la stessa bellezza quella di cui noi parliamo e contro cui testimoniano quegli esempi.¹⁹

È chiaro che Schiller tenta qui di porsi al di là dell'esperienza, o, in altri termini, di attribuire alla bellezza una proprietà che, sul terreno empirico, non le compete. Egli crede che *“la bellezza dovrebbe poter essere dimostrata condizione necessaria dell'umanità”*, ossia una categoria necessaria, assoluta; per questo parla anche di un puro concetto razionale della bellezza e di una *“via trascendentale”* che ci porta fuori *“dalla cerchia dei fenomeni e dalla viva presenza delle cose”*:

Chi non andrà oltre la realtà, non conquisterà mai la verità.²⁰

La resistenza soggettiva contro la via che, come c'insegna l'esperienza, porta ineluttabilmente verso il basso, induce Schiller a costringere a forza l'intelletto logico a servire il sentimento e a obbligarlo così a fornire una formula che in definitiva rende ancora possibile la realizzazione del progetto originario, quantunque la sua impossibilità sia stata già a sufficienza provata. Anche Rousseau cerca di forzare le cose a questo modo quando sostiene che i nostri vizi non derivano dalla nostra dipendenza dalla natura, bensì dalla nostra dipendenza

¹⁹ *Ibidem.*

²⁰ *Ibidem.*

dagli uomini, per trarre poi questa conclusione:

Se le leggi delle nazioni potessero avere, come quelle della natura, un'inflessibilità che non potesse essere vinta da alcuna forza umana, la dipendenza dagli uomini tornerebbe ad essere quella dalle cose; nella repubblica si riunirebbero tutti i vantaggi dello stato di natura a quelli dello stato di civiltà; alla libertà che mantiene l'uomo esente dai vizi si congiungerebbe la moralità che lo eleva alla virtù.

Sulla base di queste considerazioni egli consiglia:

Mantenete il fanciullo nella sola dipendenza dalle cose e vi uniformerete all'ordine della natura nel progresso della sua educazione.

Non bisogna costringere il fanciullo a restare quando vuole andarsene né ad andarsene quando vuol restare. Quando la volontà dei fanciulli non è guastata per colpa nostra, essi non vogliono nulla inutilmente.²¹

Il guaio è che le "leggi delle nazioni" non s'accordano assolutamente mai con quelle della natura, di modo che lo stato di civiltà sia insieme anche stato di natura. Quand'anche un tale accordo potesse essere genericamente ritenuto possibile, lo si dovrebbe immaginare solo sotto forma di compromesso, in base al quale ciascuno dei due stati non potrebbe raggiungere il proprio ideale, ma dovrebbe rimanerne notevolmente al di sotto. Chi però volesse raggiungere l'ideale dell'uno o dell'altro stato, dovrebbe attenersi saldamente al principio formulato dallo stesso Rousseau:

Bisogna scegliere tra il fare un uomo e il fare un cittadino, giacché non è possibile fare al tempo stesso l'uno e l'altro.

Vi sono in noi entrambe le esigenze: natura e civiltà. Non possiamo essere soltanto noi stessi, ma dobbiamo avere anche altri punti di riferimento. Vi deve quindi pur essere una via che non sia unicamente un compromesso razionale, ma anche uno stato o un processo del tutto corrispondenti all'essenza vitale, o, come dice il profeta: *una semita et via sancta, una via directa ita ut stulti non errent per eam* (Isaia, 35.8). Io sono quindi propenso a dare la sua parte di ragione allo Schiller poeta che in questo caso si è imposto con una certa prepotenza allo Schiller pensatore, giacché in fin dei

²¹ Rousseau, l. 2, pp. 68 sg.

conti vi sono non solo verità razionali, ma anche verità irrazionali, e le cose umane che sembrano impossibili mediante il ricorso all'intelletto, si sono spesso realizzate mediante il ricorso alle facoltà irrazionali. E infatti i più grandi mutamenti intervenuti nell'umanità non sono accaduti grazie a un calcolo dell'intelletto, ma per vie che sfuggirono agli occhi dei contemporanei o che essi rigettarono come assurde e di cui l'intima necessità fu compresa solo molto più tardi. Ma ancor più spesso esse non vengono affatto comprese, giacché per noi le leggi più importanti dell'evoluzione spirituale dell'umanità sono ancora un libro chiuso con sette sigilli.

Comunque sia, sono poco propenso a riconoscere un valore particolare al gesto filosofico del poeta, giacché l'intelletto al servizio del poeta è uno strumento illusorio. Ciò che l'intelletto può dare in questo caso l'ha già dato rivelando la contraddizione esistente fra desiderio ed esperienza. È quindi vano pretendere adesso anche una soluzione di questa contraddizione da parte del pensiero filosofico. E se una soluzione fosse eventualmente ancora pensabile ci si troverebbe pur sempre di fronte allo stesso ostacolo, giacché non si tratta affatto di pensare o di scoprire una verità razionale, ma di trovare una via che la vita reale possa accettare. Non vi è mai stata penuria di proposte e di sagge dottrine. Se si trattasse solo di queste, l'umanità avrebbe avuto fin dai tempi di Pitagora la più bella occasione per elevarsi sotto ogni aspetto. Per questa ragione ciò che Schiller propone non va per così dire preso alla lettera, ma come un simbolo che, a causa dell'inclinazione filosofica di Schiller, si presenta ammantato della veste di concetto filosofico. In questo senso anche la "via trascendentale" che Schiller si accinge a percorrere non va già interpretata come una sorta di ragionamento di tipo critico-gnoseologico, quanto piuttosto come simbolo di quella strada che l'uomo finisce sempre col percorrere, dopo essersi imbattuto in un ostacolo, in un problema provvisoriamente insolubile e che in un primo momento non può superare con la sua ragione. Ma per poter trovare e percorrere questa via è necessario ch'egli prima si soffermi per qualche tempo su quegli opposti, in corrispondenza dei quali la via percorsa sino ad allora si era biforcata. Il flusso della sua vita ristagna di fronte all'ostacolo. Ogniqualevolta si produce un ristagno

della libido, anche gli opposti prima uniti nel costante fluire della vita si disgregano e si ergono l'uno contro l'altro come avversari bramosi di venire a contesa. In una lotta protratta nel tempo, la cui durata e il cui esito non è dato di prevedere, gli opposti finiscono con l'esaurirsi e dall'energia che essi hanno perduto si forma quel terzo elemento che è poi appunto il principio della nuova via.

In conformità a questa norma anche Schiller si dedica ora a un'analisi approfondita dei contrasti in giuoco. Quando noi urtiamo contro un ostacolo, qualunque esso sia purché particolarmente duro, il contrasto fra la nostra intenzione e l'oggetto che si oppone diventa ben presto un conflitto interiore. Infatti, mentre io mi sforzo di subordinare alla mia volontà l'oggetto che mi si oppone, tutto il mio essere si mette a poco a poco in rapporto con esso, in corrispondenza appunto della forte carica libidica che attrae, per così dire, una parte del mio essere nell'oggetto. Ne risulta un'identificazione parziale di determinati elementi affini della mia personalità con l'essenza dell'oggetto. Appena attuata questa identificazione il conflitto si trasferisce nella mia propria anima. Questa "introiezione" del conflitto con l'oggetto mi rende discorde con me stesso, cagiona così un'impotenza nei confronti dell'oggetto e suscita perturbazioni affettive che sono sempre sintomo di un dissidio interiore. Le perturbazioni affettive però fanno sì che io percepisca me stesso e che sia messo perciò in grado — a meno che non sia cieco — di rivolgere la mia attenzione su di me e di seguire in me il giuoco delle forze in contrasto.

Questa è la via seguita da Schiller; per lui il dissidio non è fra lo stato e l'individuo: egli lo concepisce all'inizio dell'11ª lettera come dualismo di "persona e condizione", cioè come l'Io e i suoi mutevoli eccitamenti. Mentre l'Io è relativamente persistente, i suoi riferimenti (gli eccitamenti) sono mutevoli. Con ciò Schiller vuole cogliere il dissidio alla radice. Infatti uno dei lati è anche la funzione cosciente dell'Io e l'altro i riferimenti collettivi; entrambe le determinazioni appartengono alla psicologia umana. Ma i vari tipi vedranno questi fatti fondamentali sotto una luce diversa. Per l'introverso è senza dubbio l'idea dell'Io l'elemento di continuità e la dominante della coscienza, e ciò che si trova in opposizione sono i riferimenti

o eccitamenti. Per l'estroverso invece l'accento poggia piuttosto sulla continuità del rapporto con l'oggetto e meno sull'idea dell'Io. Per costui quindi il problema si presenterebbe diversamente. Questo punto va tenuto presente nel seguire le ulteriori considerazioni di Schiller. Quando ad esempio egli dice che la persona si manifesta "nell'Io eternamente persistente e in quello soltanto", si tratta di un pensiero formulato dal punto di vista dell'introverso. Dal punto di vista dell'estroverso si dovrebbe invece dire che la persona si manifesta unicamente e soltanto nei suoi riferimenti, nella funzione del rapporto con l'oggetto. Solo nell'introverso, infatti, la "persona" è esclusivamente l'Io; nell'estroverso sta nel subire sollecitazioni e non nell'Io sollecitato. Il suo Io si trova in certo modo al di sotto della sua sollecitazione, cioè del suo rapporto. L'estroverso ritrova sé stesso in ciò che è mutevole, in ciò che cambia, l'introverso in ciò che persiste. L'Io non è "eternamente persistente", meno che mai nell'estroverso che alla persistenza dà poco peso. Per contro, l'introverso ne dà troppa e teme ogni mutamento, in quanto questo tocca il suo Io. Il venire impressionato può significare per lui qualche cosa di addirittura penoso, mentre l'estroverso non potrebbe in alcun modo farne a meno. Anche l'affermazione seguente rivela senz'altro l'introverso:

Rimanere costantemente sé stesso in ogni mutamento, ridurre tutte le percezioni ad esperienza, cioè all'unità di conoscenza, fare di tutte le forme fenomeniche di una data epoca una legge valida per tutti i tempi, questa è la norma impartitagli dalla sua natura razionale.²²

Risulta chiaramente l'atteggiamento tendente ad astrarre e a mantenere sé stesso: atteggiamento che assurge addirittura al rango di direttiva suprema. Ogni impressione ricevuta deve subito essere innalzata alla dignità di esperienza e dalla somma delle esperienze deve risultare una legge per tutto l'avvenire; ma l'altro atteggiamento, secondo il quale non è dato di trarre alcuna esperienza dall'evento vissuto, affinché non debbano eventualmente risulterne leggi che ostacolano il futuro, è altrettanto umano. È in pieno accordo con ciò il fatto che Schiller non possa concepire Dio in atto di divenire, ma

²² Schiller, *Über die ästhetische Erziehung*, 11ª lettera.

solo come essere eterno, ragion per cui egli riconosce con sicuro intuito la "somiglianza con Dio" dello stato ideale introverso:

L'uomo, immaginato nella sua compiutezza, sarebbe quindi l'unità stabile che nei flutti del cambiamento rimane eternamente la stessa.

L'uomo porta incontestabilmente in sé, insita nella sua personalità, la disposizione ad assumere carattere divino.

Questa concezione dell'essenza di Dio mal si accorda con la sua incarnazione cristiana e con le analoghe idee neoplatoniche circa la madre degli dèi e del suo figliuolo che come demiurgo discende nel divenire.²³ Ma la concezione di Schiller ci fa vedere a quale funzione egli attribuisca il valore supremo, il carattere divino, cioè la persistenza dell'idea dell'Io. L'Io che si astraе dalle proprie impressioni è per lui la cosa più importante e perciò egli, come accade ad ogni introverso, ha differenziato al massimo questa idea. Il suo Dio, il suo valore supremo, è per lui l'astrazione e la conservazione dell'Io. Per l'estroverso invece Dio è l'esperienza vissuta nell'oggetto, l'immersione completa nella realtà, così che un Dio divenuto uomo gli è più simpatico che un legislatore eterno e immutabile. Vorrei rilevare a titolo di anticipazione come questi criteri valgano solo per la psicologia cosciente dei tipi. Nell'inconscio il rapporto s'inverte. Ciò sembra essere stato intuito da Schiller: quantunque la sua coscienza creda in un Dio essere immutabile, pure la via alla divinità gli si schiude nei sensi, e quindi nelle impressioni, nel cambiamento, nel processo vivente. Ma questa è per lui una funzione d'importanza secondaria e nella misura nella quale egli s'identifica con il suo Io, astraendolo dal mutevole, anche il suo atteggiamento cosciente diventa affatto astrattivo, mentre la sua capacità di venire impressionato, il riferimento all'oggetto cadono necessariamente sempre più in balla dell'inconscio. Da questo stato di cose derivano conseguenze notevoli.

Dall'atteggiamento cosciente astrattivo che, tenendo dietro al proprio ideale, fa di ogni evento un'esperienza e di ogni esperienza una legge, deriva una certa angustia e una certa sterilità caratteristiche dell'introverso. Di ciò Schiller si è reso pienamente conto nei suoi

²³ Vedi a riguardo il discorso di Giuliano sulla madre degli dèi.

rapporti con Goethe, avvertendo la natura più estroversa di Goethe come obiettivamente a lui opposta.²⁴ Goethe dice molto esattamente di sé:

Come osservatore io sono un realista incrollabile, così che di fronte a tutte le cose che mi si presentano non sono capace di desiderare di togliere o di aggiungere alcunché; e non vedo che una sola differenza fra gli oggetti: se mi interessano o no.²⁵

E sull'effetto prodotto su di lui da Schiller scrive in modo assai caratteristico:

Se sono servito a Lei da rappresentante per molti oggetti, Lei da una osservazione troppo rigorosa delle cose esterne e dei loro rapporti mi ha ricondotto a me stesso. Lei mi ha insegnato a considerare i molteplici aspetti dell'uomo interiore con maggiore equità ecc.²⁶

Schiller invece trovò in Goethe (e tornò molte volte su questo fatto) un'integrazione o perfezionamento del suo essere, pur sentendo nel contempo quanto da lui differisse; tale diversità egli caratterizza così:

Non si aspetti di trovare in me quella gran ricchezza materiale di idee che io posso invece trovare in Lei. Per me fare molto con poco è insieme una necessità e un'aspirazione, e se mai Lei dovesse conoscere più da vicino la mia povertà in tutto ciò che prende il nome di cognizioni acquisite, troverà forse che per molti rispetti io son riuscito a farlo. Proprio perché la cerchia dei miei pensieri è più limitata io la percorro più rapidamente e più spesso, riuscendo appunto per questo a utilizzare meglio quel poco di cui dispongo e a ottenere mediante la forma quella molteplicità che manca al contenuto. Lei tende a semplificare il Suo vasto mondo ideale, io cerco la varietà per i miei piccoli possedimenti. Lei ha da governare un reame, io appena una famiglia un po' numerosa di concetti che vorrei ben volentieri allargare sino a farne un piccolo mondo.²⁷

Se prescindiamo dalla manifestazione di un certo sentimento di inferiorità caratteristico dell'introverso, e aggiungiamo il fatto che l'estroverso più che governare il "vasto mondo ideale" ne è piuttosto suddito, possiamo considerare la descrizione dataci da Schiller come un quadro fedele di quello stato di angustia che suole determinarsi in conseguenza di un atteggiamento essenzialmente astrattivo.

²⁴ Lettera a Goethe del 5 gennaio 1798.

²⁶ Lettera a Schiller del 6 gennaio 1798.

²⁵ Lettera a Schiller del 27 aprile 1798.

²⁷ Lettera a Goethe del 31 agosto 1794.

Un'altra conseguenza dell'atteggiamento astrattivo della coscienza, la cui importanza avremo modo di constatare nel corso della nostra indagine, è il fatto che l'inconscio sviluppa in questo caso un atteggiamento compensatorio. Infatti quanto più l'astrazione cosciente limita il rapporto con l'oggetto (perché vengono fatte troppe "esperienze" e troppe "leggi"), tanto più sorge in cambio nell'inconscio un desiderio dell'oggetto che finisce col manifestarsi nella coscienza come un *vincolo sensoriale coattivo con l'oggetto*. In tal modo il rapporto sensoriale con l'oggetto sostituisce il rapporto di *sentimento* che manca o è oppresso dall'astrazione. Per questo, ed è caratteristico, Schiller vede nei sensi e non nei sentimenti la via per arrivare alla divinità. Il suo Io si serve del pensiero, la sua suscettività e i suoi sentimenti, della sensorialità. Per lui quindi il dissidio sta fra la spiritualità come pensiero e la sensorialità come suscettività o sentimento. Per contro, nell'estroverso la situazione è capovolta: il suo rapporto con l'oggetto è sviluppato, ma il suo mondo ideale è sensoriale, concreto e personale.

Il sentimento sensoriale o, per meglio dire, il sentimento che si trova allo stato di sensorialità è *collettivo*, crea cioè un rapporto di affetto che mette altresì l'uomo nello stato di *participation mystique*, in uno stato quindi di identità parziale con l'oggetto percepito. Questa identità si manifesta in una dipendenza coatta dall'oggetto percepito; si costituisce allora un circolo vizioso, giacché questa situazione spinge l'introverso ad accentuare l'astrazione che dovrebbe eliminare il rapporto molesto e la costrizione che da esso deriva. Schiller ha individuato questa peculiarità del sentimento sensoriale:

Sino a che unicamente percepisce, egli brama e agisce soltanto per brama, *altro ancora non è che mondo*.²⁸

Ma l'introverso, poiché non può astrarre indefinitamente per sottrarsi agli effetti, si vede alla fine costretto a dar forma all'elemento esteriore.

Quindi, per non essere soltanto mondo, egli deve conferire forma alla materia, deve esteriorizzare quanto è interiore e dar forma a quanto è

²⁸ *Über die ästhetische Erziehung*, 11ª lettera. [Per maggior chiarezza si è ritenuto di riprodurre la frase di Schiller per intero.]

estriore. Entrambi i compiti, intesi nella loro più alta e perfetta realizzazione, riconducono a quell'idea del divino dalla quale ho preso le mosse.²⁹

Questa connessione è significativa. Poniamo che l'oggetto del sentimento sensoriale sia un uomo: accetterà egli questa formula? Si lascerà cioè plasmare come se colui che a lui si rivolge fosse il suo creatore? L'uomo è sì chiamato a fare in piccolo la parte di Dio, ma in fin dei conti anche le cose inanimate hanno un diritto divino al loro proprio essere e il mondo aveva da molto tempo cessato d'essere un caos allorché i primi antropoidi cominciarono ad affilar pietre. Se ogni introverso volesse esteriorizzare il mondo limitato delle sue idee e plasmare la realtà esterna sul modello di questo l'impresa sarebbe in verità molto ardua. Anche se ciò accade ogni giorno, l'uomo soffre, e a ragione, di questa sua somiglianza con Dio. Per l'estroverso questa formula dovrebbe essere: "Rendere interiore tutto ciò che è esteriore e dar forma a quanto è interiore." Come abbiamo avuto modo di vedere dianzi, questa è appunto la reazione che Schiller ha provocato in Goethe. Goethe fa a tal proposito un parallelo; egli scrive a Schiller:

Per contro, posso quasi dire di essere in ogni sorta di attività assolutamente *idealista*: *non mi curo affatto delle cose, ma pretendo che tutto si adatti alle mie concezioni* (27 aprile 1798).

Ciò significa che l'attività di pensiero dell'estroverso è altrettanto autocratica quanto l'azione esteriore dell'introverso.³⁰ Questa formula può dunque rivendicare una sua validità solo nel caso che sia stata già raggiunta una situazione quasi perfetta e cioè, nell'introverso un mondo di idee tanto ricco, duttile e dotato di forza espressiva da non dover più costringere l'oggetto in un letto di Procuste; nell'estroverso una conoscenza e una considerazione così completa dell'oggetto che non ne abbia più a risultare una caricatura, quando si pensa con esso. Vediamo così come Schiller basi la sua enunciazione sul mas-

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ Vorrei richiamare l'attenzione sul fatto che tutte le osservazioni contenute in questo capitolo riguardo l'estroverso e l'introverso valgono solo per i tipi che sono stati oggetto della presente trattazione; e cioè il tipo intuitivo di sentimento estroverso rappresentato da Goethe e il tipo intuitivo di pensiero introverso rappresentato da Schiller.

simo possibile e come esiga quasi l'impossibile dallo sviluppo psichico dell'individuo — sempre che egli si sia reso conto anche nei particolari di quello che la sua enunciazione comporta.

Comunque sia, una cosa risulta in ogni caso evidente e cioè che la formula "esteriorizzare quanto è interiore e dar forma a quanto è esteriore" è l'ideale dell'atteggiamento cosciente dell'introverso. Essa si basa su due presupposti: su quello di una dimensione ideale del mondo concettuale interiore o del principio formale, e su quello di una ideale possibilità di impiego del principio sensoriale che in tal caso non appare più come suscettività, ma come potenza attiva. Fino a tanto che l'uomo è "sensoriale", egli "non è altro che mondo", e per "non essere soltanto mondo, egli deve conferire forma alla materia". Vi è qui un capovolgimento del principio sensoriale passivo subito. Ma come può realizzarsi un capovolgimento siffatto? Questo è il punto. È difficile ammettere che l'uomo contemporaneamente dia al suo mondo concettuale quella dimensione eccezionale che sarebbe necessaria per dare forma conveniente al mondo materiale e trasformi anche la sua sensibilità da uno stato passivo a uno stato attivo elevandola così al livello del mondo delle sue idee. L'uomo deve pur trovare da qualche parte un punto cui riferirsi, dal quale dipendere per così dire, altrimenti sarebbe veramente simile a Dio; a meno che Schiller non si sia spinto tanto oltre da far violenza all'oggetto. Ma così egli avrebbe concesso un illimitato diritto di esistenza alla funzione arcaica meno differenziata, così come fece più tardi — almeno teoricamente — Nietzsche. Ora, questa ipotesi per ciò che concerne Schiller, non è esatta, dato che egli, a quanto mi risulta, non si è mai espresso coscientemente in questo senso. La sua formula ha piuttosto un carattere assolutamente ingenuo e idealistico che ben s'accorda con lo spirito del suo tempo che non era ancora ammalato di quella profonda sfiducia nei confronti della natura umana e della verità umana come lo sarà all'epoca del criticismo psicologico inaugurata da Nietzsche.

La formula di Schiller potrebbe trovare attuazione solo attenendosi al criterio spregiudicato della forza in base al quale si dimentica ogni giustizia ed equità nei confronti dell'oggetto e non ci si cura di appurare scrupolosamente la propria competenza. Solo in questo caso,

cui Schiller certamente non si riferiva, si potrebbe giungere a una compartecipazione anche della funzione meno differenziata. È così che il fattore arcaico, ingenuo e inconscio e per di più ancora nascosto sotto il luccichio di grandi parole e di un bel gesto, si è venuto affermando, sospingendoci a quella "civiltà" moderna la cui sostanza è giudicata oggi dall'umanità in modo alquanto discorde. L'arcaico istinto di potenza che finora si teneva celato dietro il gesto della "civiltà", è ora affiorato con il suo vero aspetto e ha dimostrato in modo irrefutabile che "siamo ancor sempre barbari". Non va infatti dimenticato che nella stessa misura in cui l'atteggiamento cosciente può, in base al suo punto di vista elevato e assoluto, vantare una certa somiglianza con Dio, si sviluppa un atteggiamento inconscio la cui somiglianza con Dio è però orientata verso il basso, come una somiglianza con un Dio arcaico di natura sensuale e violenta. L'enantiodromia di Eraclito fa sì che a un dato momento anche questo *deus absconditus* affiori e metta con le spalle al muro il dio dei nostri ideali. È come se gli uomini della fine del diciottesimo secolo non si fossero ben curati di ciò che accadeva a Parigi, ma avessero conservato un certo atteggiamento spiritoso, esaltato e scherzoso per nascondere a sé stessi lo spettacolo degli abissi della natura umana.

Ma là in fondo v'è l'orrido

E l'uomo non tenti gli dèi

Né mai, mai lo colga il desiderio di riguardare

Ciò che essi benigni avvolsero di tenebre e d'orrore.

(Schiller, *Il palombaro*)

Al tempo di Schiller il momento della confrontazione con l'elemento inferiore non era ancora venuto. Nietzsche era assai più vicino, anche interiormente, a quel momento, e per questo aveva la certezza che ci si avvicinava a un'epoca di grandissime lotte. Perciò, unico vero discepolo di Schopenhauer, strappò il velo dell'ingenuità, e nel suo *Zarathustra* espresse cose destinate a divenire il contenuto più vivo di un'epoca futura.

b. Sugli istinti fondamentali

Nella dodicesima lettera Schiller tratta dei due istinti fondamentali dandone una più completa descrizione. L'istinto "sensoriale" ha la funzione di "porre l'uomo entro le barriere del tempo e di farlo diventare materia". Questo istinto richiede che "vi sia un cambiamento, che il tempo abbia un contenuto. Questa condizione del tempo semplicemente riempito ha nome sensazione".³¹

In questo stato l'uomo non è altro che un'unità di grandezza, un istante di tempo riempito — o piuttosto, egli non lo è, giacché la sua personalità è fuori causa fino a che la sensazione lo domina e il tempo lo trascina con sé.

Esso (cioè l'istinto) vincola con legami indissolubili al mondo materiale dei sensi lo spirito che tende a elevarsi e richiama l'astrazione dal suo libero vagare nell'infinito, entro i limiti del presente.³²

Affatto caratteristico per la psicologia di Schiller è il fatto che egli concepisca l'estrinsecazione di questo istinto come "sensazione" e non già come brama sensoriale attiva. Ciò mostra come la sensorialità abbia per lui carattere di reazione, di suscettività, ciò che è caratteristico dell'introverso. Un estroverso darebbe sicuramente rilievo per prima cosa al carattere della brama. È inoltre significativo che sia questo istinto a richiedere il cambiamento. L'idea vuole immutabilità ed eternità. Chi sta sotto il primato dell'idea tende alla stabilità, così che tutto ciò che tende al cambiamento deve stare dal lato opposto; nel caso di Schiller, da quello del sentimento e della sensazione i quali, per il fatto di non essere sviluppati, si trovano — come di regola — fusi insieme. Che Schiller non distinguesse bene fra sentimento e sensazione è dimostrato dal passo seguente:

Il sentimento può dire soltanto: questo è vero per questo soggetto e in questo momento, ma può venire un altro momento e un altro soggetto che invalidino l'affermazione della sensazione attuale (*ibid.*).

Questo passo mostra chiaramente come per Schiller sensazione e sentimento siano anche terminologicamente equivalenti. Il contenuto di questo passo mostra altresì una insufficiente valutazione e

³¹ Schiller, *Über die ästhetische Erziehung*, 12ª lettera.

³² *Ibidem.*

differenziazione del sentimento dalla sensazione. Il sentimento differenziato può infatti stabilire anche valori universali e non solo relativi al caso singolo, mentre invece è vero che la sensazione sentimentale del tipo di pensiero introverso, dato il suo carattere passivo e reattivo, concerne soltanto il caso singolo, perché essa non può elevarsi al di sopra del singolo caso che l'ha determinata, a un confronto astratto di tutti i casi: a questo effetto nel tipo di pensiero introverso provvede non già la funzione del sentimento, ma quella del pensiero. Si ha invece la situazione opposta nel tipo di sentimento introverso, nel quale il sentimento raggiunge un carattere astratto e universale e può quindi esprimere anche valori stabili e universali.

Dalla descrizione di Schiller risulta inoltre che la sensazione sentimentale (termine con il quale io designo appunto la caratteristica mescolanza di sentimento e sensazione nel tipo di pensiero introverso) è la funzione con la quale l'Io non si dichiara identico. Essa ha quel carattere di resistenza, di estraniamento che "sospende" la personalità, la trascina seco, pone l'uomo fuori di sé, lo estrania da sé stesso. Perciò Schiller istituisce un parallelo fra essa e l'affetto che manda l'uomo "fuori di sé".³³ Quando poi ritorna in senno, si dice "altrettanto giustamente che *ritorna in sé*,³⁴ cioè nel proprio Io, che ristabilisce la propria persona". Da ciò risulta in modo inequivocabile che Schiller non considera propriamente la sensazione sentimentale come appartenente alla persona, ma come uno stato concomitante più o meno fastidioso cui eventualmente "una salda volontà può vittoriosamente opporsi". All'estroverso invece sembra che proprio questo aspetto costituisca la sua essenza vera e propria, che egli sia veramente in sé quando l'oggetto agisce su di lui, il che si può ben comprendere quando si tenga presente che per lui il rapporto con l'oggetto costituisce la funzione differenziata superiore cui si oppongono quel pensiero e quel sentimento astratti che sono invece indispensabili per l'introverso. La sensorialità pregiudica il pensiero del tipo estroverso di sentimento così come pregiudica il sentimento del tipo introverso di pensiero. Per entrambi essa significa estrema

³³ Cioè "lo estroverte".

³⁴ Cioè "si introverte".

"limitazione" a ciò che è materiale e ha attinenza con il caso singolo. Non solo l'astrazione, come nel caso di Schiller, ma anche l'esperienza vissuta nell'oggetto conosce "il libero vagare nell'infinito".

A causa di questa esclusione della sensorialità dal concetto e dall'ambito della persona Schiller può giungere ad affermare che la persona è "unità assoluta e indivisibile" che "non può mai essere in contraddizione con sé stessa". Questa unità è un'aspirazione dell'intelletto che vorrebbe mantenere il proprio soggetto nella più ideale integrità e che quindi, come funzione superiore, esclude la funzione della sensorialità che ad esso appare di minor valore. Il risultato è quella mutilazione dell'essere umano che costituisce appunto la ragion d'essere e il punto di partenza dell'indagine di Schiller.

Mentre il sentimento ha per Schiller il carattere della sensazione sentimentale ed è perciò soltanto accidentale, il più alto riconoscimento va, com'è naturale, al pensiero formativo, il cosiddetto "istinto di forma" come Schiller lo chiama:³⁵

Ma se il pensiero dice una volta: è questo, esso *decide per tutta l'eternità*, e la validità della sua decisione è garantita dalla stessa personalità che *sfida ogni mutamento*.³⁶

Occorre però chiedersi: il senso e il valore della personalità risiedono soltanto nella stabilità? E non vi sono anche il cambiamento, il divenire, lo sviluppo, i quali forse rappresentano valori anche superiori alla pura "resistenza" contro il mutamento?³⁷

Dove quindi predomina istinto di forma e agisce in noi l'oggetto puro, si ha massima espansione dell'essere e scompaiono tutti i limiti: l'uomo da unità di grandezza nella quale era costretto dalle limitazioni impostegli dall'angustia dei sensi viene elevato ad una unità di idee che prende sotto di sé tutto il regno dei fenomeni.

Non siamo più individui, ma specie; il giudizio di tutti gli spiriti si esprime attraverso il nostro giudizio, la scelta di tutti i cuori è rappresentata dalla nostra azione.

³⁵ Per Schiller "istinto di forma" e "forza del pensiero" coincidono. Vedi 13ª lettera.

³⁶ Schiller, *Über die ästhetische Erziehung*, 12ª lettera.

³⁷ Più oltre Schiller stesso criticherà questo punto.

Il pensiero dell'introverso tende indubbiamente a imitare Iperione; purtroppo però l'unità delle idee è l'ideale di una ristretta categoria di uomini. Il pensiero è solo una funzione, la quale, una volta che ha raggiunto il pieno sviluppo e che obbedisce esclusivamente alla propria legge, aspira per sua natura ad assurgere a validità universale. Ma solo una parte del mondo può essere colta dal pensiero così come un'altra solo dal sentimento, una terza ancora solo dalla sensazione e così via. Ed è perciò che vi sono diverse funzioni psichiche, giacché da un punto di vista biologico il sistema psichico può essere inteso unicamente come un sistema d'adattamento, così come gli occhi esistono probabilmente perché esiste la luce. Perciò il pensiero ha in ogni caso solo una validità ridotta di un terzo o di un quarto, benché nell'ambito che gli è proprio il suo valore sia assoluto come la vista è l'unica funzione valida per ricevere le vibrazioni luminose e l'udito le vibrazioni sonore. Chi pertanto pone al sommo l'"unità delle idee" e avverte la sensazione sentimentale come qualcosa di antitetico alla propria personalità è simile a un uomo che ha occhi buoni, ma è del tutto sordo e insensibile.

"Noi non siamo più individui, ma specie"; certo, quando ci identifichiamo esclusivamente con il pensiero, o in genere con una sola funzione, siamo esseri collettivi aventi valore universale, ma siamo anche completamente estraniati da noi stessi. Fatta eccezione per questo quarto di psiche gli altri tre quarti restano nell'oscurità, nella rimozione e nel dispregio. "È la natura che porta gli uomini così lontano da sé stessi?" possiamo chiederci con Rousseau. Certamente non la natura, ma la nostra propria psicologia che sopravvaluta barbaramente una sola funzione e se ne lascia trascinare. Questo impeto però è un elemento della natura, vale a dire quella energia istintuale non addomesticata che spaventa il tipo differenziato, quando essa "per caso", anziché manifestarsi in quella funzione ideale nella quale viene esaltata e onorata come entusiasmo divino, si manifesta in una funzione di ordine inferiore. Schiller lo dice chiaramente:

Ma il tuo individuo e il tuo bisogno attuale trascineranno via con sé il cambiamento e ciò che tu ora brami ardentemente faranno un giorno oggetto del tuo orrore.³⁸

³⁸ Schiller, *Über die ästhetische Erziehung*, 12ª lettera.

Ma ciò che non è domato, che è privo di misura e di proporzione, sia che si palesi nella sensorialità — *in abjectissimo loco* — o nella funzione maggiormente sviluppata come sua esaltazione e deificazione, rimane sempre la medesima cosa: *barbarie*. Vero è che di ciò è possibile non rendersi conto fino a che si è ancora ipnotizzati dall'oggetto del fare e non si pone mente al modo in cui si opera.

Essere identici con la sola funzione differenziata significa essere collettivi, non più però *collettivamente* identici come i primitivi, bensì *adattati in senso collettivo*: in questo senso "il giudizio di tutti gli spiriti si esprime attraverso il nostro giudizio", poiché in tal caso noi pensiamo e parliamo proprio secondo l'aspettazione generale di coloro il cui pensiero è altrettanto differenziato e adattato. Anche "la scelta di tutti i cuori è rappresentata dalla nostra azione", in quanto noi pensiamo e operiamo come tutti desiderano che si pensi e si operi. E tutti pensano e desiderano che la cosa migliore e più degna delle nostre aspirazioni sia il pervenire alla maggiore identità possibile con quella funzione differenziata, giacché ciò procura i più evidenti vantaggi sociali; mentre tuttavia apporta i maggiori danni a quegli aspetti meno sviluppati della natura umana che costituiscono talvolta gran parte dell'individualità. Dice Schiller:

Non appena si afferma un antagonismo originario e quindi necessario dei due istinti, non vi è altro mezzo per animare nell'uomo l'unità che un'assoluta *subordinazione* dell'istinto sensoriale a quello razionale. Da ciò, però, può derivare solo uniformità e non armonia e l'uomo continua a rimanere perpetuamente diviso.³⁹

Poiché costa fatica rimaner fedeli ai propri principi fra il tumultuare dei sentimenti, ci si aggrappa al mezzo più comodo di *assicurare il carattere ottundendo i sentimenti*; giacché è certo infinitamente più facile starsene tranquilli di fronte a un avversario disarmato che dominare un nemico coraggioso e vigoroso. In questa operazione consiste quindi anche la maggior parte di ciò che si dice "formare un uomo", e invero, nel significato migliore della parola, cioè di un'elaborazione dell'uomo interiore e non dell'uomo esteriore soltanto. Un uomo così formato non rischia di essere natura bruta e di apparire come tale; ma sarà anche corazzato dai suoi principi contro tutte le sensazioni provenienti dalla natura, restando così inaccessibile tanto all'umanità esteriore quanto a quella interiore.⁴⁰

³⁹ *Ibid.*, 13ª lettera, nota.

⁴⁰ *Ibidem*.

Schiller sa anche che le due funzioni, il pensiero e la suscettività (sensazione sentimentale) possono sostituirsi a vicenda (il che, come abbiamo visto, accade appunto quando una delle funzioni viene preferita):

Egli può trasferire l'intensità richiesta dalla forza attiva alla passiva (alla suscettività); prevenire l'istinto di forma con quello materiale, e fare della facoltà ricettiva quella determinante. Egli può conferire l'estensività che spetta alla forza passiva, alla forza attiva (*al pensare positivo*), e sostituire alla facoltà ricettiva quella determinante. Nel primo caso egli non sarà mai sé stesso, nel secondo caso non sarà mai qualcosa di diverso.⁴¹

In questo passo assai notevole vi sono molte delle cose che siamo venuti fin qui dicendo. Quando la forza del pensare positivo affluisce alla sensazione sentimentale (il che equivarrebbe a una inversione del tipo introverso) si determina un predominio delle qualità della sensazione indifferenziata e arcaica; l'individuo cioè diviene preda di una forma estrema di dipendenza, di un'identità con l'oggetto percepito. Questo stato corrisponde a una cosiddetta estroversione di qualità inferiore, un'estroversione, cioè, che distacca totalmente l'uomo dal suo Io per ridurlo a legami e identità collettive di carattere arcaico. In questo caso egli non è più "sé stesso", ma puro riferimento identico con l'oggetto e quindi privo di un punto di vista proprio. Nei confronti di questo stato l'introverso prova istintivamente la massima resistenza, il che però non gli impedisce di cadervi spesso dentro inconsciamente. Tale stato non dev'essere assolutamente confuso con l'estroversione di un tipo estroverso, quantunque l'introverso sia sempre incline a fare questa confusione e a manifestare a una siffatta estroversione lo stesso disprezzo che in fondo egli prova sempre per il proprio rapporto estroverso.⁴² Per converso il secondo caso esprime l'esatta rappresentazione del tipo di pensiero introverso, che si condanna da sé alla sterilità separandosi dalle sue scadenti sensazioni sentimentali e che perciò si riduce in quello stato nel quale "rimane inaccessibile tanto all'umanità esteriore quanto a quella interiore".

⁴¹ *Ibid.*, 13^a lettera.

⁴² A scanso di equivoci vorrei qui osservare che questo disprezzo non riguarda, almeno in via generale, l'oggetto, ma solo il rapporto con esso.

Anche qui risulta chiaramente che Schiller scrive sempre ed esclusivamente dal punto di vista dell'introverso. L'estroverso, il cui Io non risiede nel pensiero, ma nel rapporto di sentimento con l'oggetto, trova invece sé stesso nell'oggetto laddove l'introverso vi si perde. L'estroverso quando si introverte finisce per trovarsi in uno stato d'inferiorità e di dipendenza da pensieri collettivi, in una identità con un modo di pensare collettivo di tipo arcaico e concretistico che si potrebbe denominare *rappresentazione sensoriale*. In questa funzione inferiore egli si perde come l'introverso nella sua estroversione. Perciò l'estroverso ha per l'introversione la stessa ripugnanza, la stessa paura, lo stesso tacito disprezzo che l'introverso ha per l'estroversione.

Schiller sente l'antitesi *incolmabile* fra i due meccanismi, nel suo caso fra percepire e pensare, o, com'egli dice anche, fra "materia e forma" o fra "patire e agire" (susceptività e pensiero attivo).⁴³ "Il divario fra sensazione e pensiero" è "immenso" e non può "assolutamente essere colmato". I due "stati sono fra loro opposti e non possono mai unificarsi".⁴⁴ Entrambi gli istinti vogliono però esistere, e come "energie", come Schiller in modo affatto moderno li concepisce, tendono alla "distensione" e ne hanno bisogno:⁴⁵

Le esigenze poste dall'istinto di materiale come dall'istinto di forma sono serie perché l'uno, nel conoscere, si riferisce alla realtà, l'altro alla necessità delle cose.⁴⁶

La distensione dell'istinto sensoriale non deve però assolutamente essere effetto di una incapacità fisica e di una ottusità della sensazione, che merita sempre disprezzo; essa deve essere un atto di libertà, un'attività della persona, che con la sua intensità morale mitiga quella sensoriale... Solo allo spirito deve cedere il senso.⁴⁷

Ne consegue che solo al senso dovrebbe cedere lo spirito. Certo, Schiller non lo afferma direttamente, ma tale è in realtà il suo pensiero quando dice:

⁴³ In opposizione al pensiero ricettivo di cui si è detto più sopra.

⁴⁴ Schiller, *Über die ästhetische Erziehung*, 18ª lettera.

⁴⁵ *Ibid.*, 13ª lettera.

⁴⁶ *Ibid.*, 15ª lettera.

⁴⁷ *Ibid.*, 13ª lettera.

Neppure quella distensione dell'istinto di forma deve essere effetto di una impotenza spirituale e di un allentamento delle forze del pensiero o della volontà, che degraderebbe l'umanità. La pienezza delle sensazioni deve essere la sua gloriosa sorgente; la sensorialità stessa deve con energia vittoriosa rimanere padrona del campo e opporsi alla violenza che lo spirito con la sua invadente attività volentieri le arrecherebbe.⁴⁸

Queste parole esprimono il riconoscimento della parità di diritti esistente fra "sensorialità" e spiritualità. Schiller concede dunque alla sensazione il diritto a un'esistenza propria. Ma in questo passo è incluso anche l'accento a un pensiero più profondo, all'idea di una "azione reciproca" dei due istinti, a una loro comunione di interessi, a una *simbiosi*, come noi diremmo con termine più moderno, nella quale le scorie dell'un processo sarebbero l'alimento dell'altro. Schiller dice che "l'azione reciproca dei due istinti consiste nel fatto che l'efficienza dell'uno motiva e nello stesso tempo limita l'efficienza dell'altro" e che "ogni singolo istinto giunge per sé alla sua più alta estrinsecazione proprio per l'attività dell'altro". In base a questo concetto il contrasto fra gli istinti non dovrebbe affatto essere inteso come qualcosa da eliminare, ma come un fattore utile e vitale che va mantenuto e favorito. Questa esigenza è rivolta direttamente contro il dominio della sola funzione differenziata, di grande valore sociale, giacché è questa che opprime e impoverisce le funzioni meno differenziate. Ciò avrebbe il significato di una rivolta di schiavi contro l'ideale eroico che ci costringe a sacrificare ogni altra cosa a favore di una. Una volta abbandonato questo principio, che, come è noto, fu dapprima sviluppato in misura particolarmente rilevante dal cristianesimo per la spiritualizzazione dell'uomo e che poi contribuì altrettanto validamente alla sua materializzazione, le funzioni inferiori si liberano naturalmente ed esigono, a torto o a ragione, un riconoscimento uguale a quello della funzione differenziata. In tal modo si manifesta a pieno il contrasto fra sensorialità e spiritualità o fra la sensazione sentimentale e il pensiero nel tipo di pensiero introverso. Un'antitesi assoluta provoca, come dice anche Schiller, una limitazione reciproca, la quale, sotto il profilo psicologico, equivale all'abolizione del principio di potenza, cioè alla ri-

⁴⁸ *Ibidem*.

nuncia a una validità universale ottenuta a mezzo di una funzione collettiva differenziata e universalmente adattata.

Ne risulta senz'altro l'*individualismo*, vale a dire la necessità di un riconoscimento dell'individualità, di un riconoscimento dell'uomo così com'è. Ma sentiamo come Schiller affronta il problema:

Questa reciprocità di rapporti fra i due istinti è unicamente compito della ragione, compito che l'uomo è in grado di assolvere per intero solo nello stato di perfezione della sua esistenza. Essa è l'idea della sua umanità nel vero senso della parola e perciò qualcosa di infinito a cui egli nel corso del tempo può avvicinarsi sempre più senza peraltro mai raggiungerlo.⁴⁹

Qui Schiller mostra quanto egli sia determinato in modo unilaterale dal suo tipo, altrimenti non gli sarebbe mai venuto in mente di considerare la cooperazione fra i due istinti come "compito della ragione"; gli opposti non possono infatti essere unificati razionalmente — *tertium non datur* — e proprio per questo si chiamano opposti. A meno che per ragione Schiller non intenda qualche cosa di diverso dalla *ratio*, vale a dire una facoltà più alta, quasi mistica. Gli opposti possono venir unificati solo sul terreno pratico sotto forma di compromesso oppure irrazionalmente con l'insorgere fra essi di un qualcosa di nuovo che differisca da entrambi e che sia tuttavia idoneo ad accogliere in ugual misura le loro energie esprimendoli entrambi, e insieme non esprimendo nessuno dei due. Cose siffatte non si possono inventare, ma possono essere create solo dalla vita. E a quest'ultima possibilità pensa di fatto anche Schiller, come ci è dato di vedere dai passi seguenti:

Ma se gli (all'uomo) dovesse accadere di far contemporaneamente questa doppia esperienza, di divenire consapevole della propria libertà percependo a un tempo la propria esistenza, di sentirsi materia imparando insieme a conoscersi come spirito, allora e solo allora egli avrebbe piena nozione della propria umanità e l'oggetto che gli procurasse una tale nozione gli servirebbe da simbolo del compimento del suo destino.⁵⁰

Se l'uomo fosse quindi in grado di vivere al tempo stesso entrambi le forze o istinti, cioè di percepire pensando e di pensare perce-

⁴⁹ *Ibid.*, 14^a lettera.

⁵⁰ *Ibidem.*

pendo, dalla vicenda che egli vive (e che Schiller chiama l'oggetto) sorgerebbe in lui un simbolo che sarebbe espressione del compimento del suo destino, cioè la via sulla quale per lui il sì e il no divengono una cosa sola. Prima di addentrarci nell'esame del valore psicologico di questo concetto, vogliamo accertarci sul modo in cui Schiller concepisce la natura e l'origine del simbolo:

L'oggetto dell'istinto sensoriale... ha nome vita nel senso più ampio della parola; un concetto che comprende ogni essere materiale e ogni cosa la cui presenza si offra immediatamente ai sensi. L'oggetto dell'istinto di forma... ha nome *forma*...; un concetto che include in sé tutte le proprietà formali delle cose e tutti i rapporti delle stesse con le forze del pensiero.

Ora, l'oggetto della funzione mediatrice ha nome per Schiller "forma vivente", e sarebbe appunto il simbolo nel quale gli opposti si uniscono, "un concetto che serve a designare tutte le proprietà estetiche dei fenomeni e, in una parola, ciò che si chiama bellezza nel significato più ampio".⁵¹ Il simbolo però presuppone anche una funzione che produca i simboli, e un'altra ancora che sappia intenderli. Infatti quest'ultima funzione non è inclusa nel processo di produzione del simbolo, ma è una funzione a sé che si potrebbe designare come un pensare per simboli o facoltà d'intendere attraverso di essi. Difatti l'essenza del simbolo consiste nel rappresentare in sé e per sé uno stato di fatto la cui totalità non si può abbracciare mediante l'intelletto, ma al cui eventuale significato si può accedere solo mercé l'intuizione. La produzione di un simbolo non è un processo razionale, dato che un processo siffatto non sarebbe mai in grado di creare un'immagine il cui contenuto sia sostanzialmente inaccessibile all'intelletto. La comprensione di un simbolo richiede un certo grado d'intuizione che sappia individuare con una qualche approssimazione il significato del simbolo prodotto e lo annetta alla coscienza.

Questa funzione viene indicata da Schiller con il nome di terzo istinto, l'istinto di giuoco, che non assomiglia a nessuna delle due funzioni contrapposte, ma che pure sta fra di esse e soddisfa l'essenza di entrambe: presupponendo però (ciò che Schiller non dice) che

⁵¹ *Ibid.*, 15ª lettera.

sensazione e pensiero siano le funzioni serie. Ma non pochi sono coloro per i quali né la sensazione né il pensiero sono del tutto seri, e in tal caso in mezzo ai due dovrebbe esserci, al posto del giuoco, la serietà. Benché in un altro passo Schiller neghi l'esistenza di un terzo istinto fondamentale⁵² con funzione di mediatore fra gli altri due, ci sembra di dover ritenere che, sebbene le sue conclusioni siano alquanto manchevoli, egli abbia avuto un'esatta intuizione delle cose. Esiste infatti realmente qualche cosa fra i due opposti che si rende però invisibile nel puro tipo differenziato. Nell'introverso essa consiste in ciò che io chiamo sensazione sentimentale. Causa la relativa rimozione, la funzione meno differenziata è collegata solo in parte con la coscienza, mentre per il resto è connessa con l'inconscio. La funzione differenziata è adattata quanto più possibile alla realtà esterna, è propriamente la funzione della realtà e da essa rimane quindi per quanto possibile escluso l'elemento fantastico. Questo si associa perciò con le funzioni di ordine inferiore che vengono similmente represses. Quindi la sensazione dell'introverso, che abitualmente è sentimentale, è facilmente intessuta di fantasia inconscia. Il terzo elemento nel quale gli opposti convergono è l'attività della fantasia che da un lato è creativa e dall'altro ricettiva. Questa è la funzione che Schiller indica come istinto di giuoco: termine con il quale vuole significare più di quanto in realtà non dica. Egli esclama:

Giacché, per dirla schietta una buona volta, l'uomo giuoca solo quando è uomo nel pieno significato della parola ed è completamente uomo solo quando giuoca.

Oggetto dell'istinto di giuoco è per lui la bellezza. "Con la bellezza l'uomo deve solo giocare, e solo con la bellezza egli deve giocare."⁵³

Schiller sapeva bene quel che poteva significare il porre "l'istinto di giuoco" in certo modo al posto più alto. Come già abbiamo visto, l'annullamento della rimozione provoca un urto fra gli opposti e un livellamento che si risolve necessariamente in un abbassamento di quelli che fino ad allora erano stati i valori più alti. È una catastrofe

⁵² *Ibid.*, 13ª lettera.

⁵³ *Ibid.*, 15ª lettera.

della civiltà così come noi oggi la intendiamo, quando il lato barbarico dell'europeo si manifesta: chi garantisce infatti che l'uomo di questo genere, quando comincia a giocare, si ponga come scopo proprio lo stato d'animo estetico e il godimento della vera bellezza? Sarebbe un pronostico che nulla giustifica. Ben altro invece v'è da attendersi dal necessario abbassamento dell'opera della civiltà. A ragione dice quindi Schiller:

L'istinto estetico di giuoco si potrà pertanto a stento riconoscere nei suoi primi tentativi, dato che l'istinto sensoriale s'interpone incessantemente con il suo umore capriccioso e con la sua selvaggia avidità. Perciò vediamo il gusto grossolano afferrare prima d'ogni cosa ciò che è nuovo e sorprendente, appariscente, stravagante e bizzarro, violento e selvaggio e rifuggire soprattutto dalla semplicità e dalla compostezza.⁵⁴

Se ne deve dedurre che Schiller era consapevole dei pericoli che questa trasformazione comportava. E da questa circostanza si comprende altresì come egli non sia soddisfatto della soluzione trovata, e avverta imperiosamente il bisogno di dare all'uomo un fondamento più sicuro per la sua umanità di quel che non possa essere l'incerta base di un atteggiamento estetico rivolto al giuoco. E così appunto deve essere. Infatti l'antitesi fra le due funzioni o gruppi di funzioni è così seria e grave che il giuoco non può bastare a bilanciare la gravità e la serietà del conflitto. *Similia similibus curantur*: occorre un terzo termine che in serietà uguagli almeno gli altri due. Nell'atteggiamento rivolto al giuoco viene a mancare ogni serietà, presentandosi così la possibilità di un'assoluta cedevolezza di fronte a influenze estranee. L'istinto è attratto ora dalla sensazione ora dal pensiero, ora il giuoco si svolge con gli oggetti ora con i pensieri. In ogni caso l'uomo non giocherà esclusivamente con la bellezza, giacché per questo egli non dovrebbe più essere un barbaro, bensì dovrebbe già essere educato esteticamente, mentre si tratta appunto di sapere come egli possa uscire dalla sua condizione di barbaro. Perciò occorre stabilire prima d'ogni cosa dove propriamente risieda l'uomo nella sua intima essenza. Egli è a priori tanto sensazione quanto pensiero, è

⁵⁴ *Ibid.*, 27ª lettera.

in contrasto con sé stesso, perciò egli deve in qualche modo stare fra i due ed essere nell'intimo un essere che partecipa a entrambi gli istinti, pur potendone venire distinto; nel senso che egli deve rimanere soggetto agli impulsi ed eventualmente piegarsi ad essi, oppure può ancora utilizzarli: distinguendosene però come da forze naturali alle quali è sottoposto, senza per questo dichiararsi identico con esse. Sull'argomento Schiller si esprime nel modo seguente:

Questa inerenza di due istinti fondamentali non è del resto affatto in contrasto con l'assoluta unità dello spirito, non appena si distingue lo spirito dai due istinti. Entrambi gli istinti esistono e operano in esso, ma esso stesso non è né materia né forma, né sensorialità né ragione.⁵⁵

A me pare che Schiller accenni qui a qualcosa di molto importante, e cioè alla possibilità di enucleare un centro individuale che può essere ora soggetto e ora oggetto delle funzioni opposte, ma che rimane sempre distinguibile da esse. La distinzione stessa è tanto un giudizio intellettuale quanto un giudizio morale. L'uno si attua mercé il pensiero, l'altro mercé il sentimento. Quando la distinzione non riesce o quando comunque non viene effettuata, si ha come conseguenza inevitabile un dissolversi dell'individuo nelle coppie di opposti, giacché egli si identifica con quelli. Altra conseguenza è un dissidio con sé stessi o una risoluzione arbitraria in favore dell'uno o dell'altro lato, con violenta rimozione di quello opposto. Tutto ciò è stato oggetto di riflessione sin dai tempi più antichi e, a quanto ne so io, è stato formulato nel modo psicologicamente più interessante da Sinesio, vescovo cristiano di Tolemaide e discepolo di Ipazia. Nel suo libro *De somniis*⁵⁶ egli assegna allo *spiritus phantasticus* una posizione praticamente uguale sul terreno psicologico a quella che Schiller attribuisce all'istinto di giuoco e io alla fantasia creatrice, solo che egli si esprime in termini metafisici anziché psicologici, ma ciò è da imputare all'uso di una terminologia antiquata e non ha, ad ogni modo, importanza alcuna ai nostri fini. Sinesio dice in proposito:

⁵⁵ *Ibid.*, 19ª lettera.

⁵⁶ Cito dalla traduzione latina di Marsilio Ficino del 1497.

*Spiritus phantasticus inter aeterna et temporalia medius est, quo et plurimum vivimus.*⁵⁷

Lo spirito fantastico unifica in sé gli opposti e perciò scende anche nella natura istintuale, giù giù fin nell'animalesco dove diventa istinto e suscitatore di brame demoniache:

*Vindicat enim sibi spiritus hic aliquid velut proprium, tanquam ex vicinis quibusdam ab extremis utrisque, et quae tam longe disjuncta sunt, occurrunt in una natura. Atqui essentiae phantasticae latitudinem natura per multas rerum sortes extendit, descendit utique usque ad animalia, quibus non adest ulterius intellectus. — Atque est animalis ipsius ratio, multaque per phantasticam hanc essentiam sapit animal... Tota genera daemonum ex ejusmodi vita sortiuntur essentiam. Illa enim ex toto suo esse imaginaria sunt, et iis quae fiunt intus, imaginata.*⁵⁸

Sotto l'aspetto psicologico i demòni non sono infatti null'altro che interferenze dell'Inconscio, cioè irruzioni spontanee nella continuità del decorso cosciente da parte di complessi inconsci. I complessi sono paragonabili a demòni che capricciosamente disturbano il nostro pensare e il nostro agire: questa la ragione per la quale l'antichità e il medioevo interpretano i disturbi nevrotici gravi come invasamenti. Quando quindi l'individuo prende sistematicamente posizione da un lato, l'inconscio si pone dall'altro e si ribella; ciò doveva colpire soprattutto i filosofi neoplatonici o cristiani, in quanto essi sostenevano il punto di vista di un'esclusiva spiritualizzazione. Particolarmente prezioso è l'accento alla natura immaginaria dei demòni. Come ho più su osservato è appunto l'elemento fantastico a essere associato nell'inconscio con le funzioni rimosse. L'individuo (come noi diremo più brevemente in luogo di nucleo individuale) non distinguendosi dagli opposti, diviene identico con essi e rimane perciò interior-

⁵⁷ Lo spirito fantastico è intermedio fra le cose eterne e le temporali, e di esso massimamente viviamo.

⁵⁸ Questo spirito infatti rivendica a sé qualcosa per così dire di proprio dai due estremi, come da cose vicine; e cose che prima si trovavano assai distanti convergono in una sola natura. E la natura estende l'influenza dell'essenza fantastica attraverso molte specie di cose, discendendo fino agli animali, che non possiedono più intelletto. Anzi essa costituisce la ragione dell'animale stesso, ed è mediante questa essenza fantastica che l'animale sa molte cose... I demoni di ogni sorta derivano la loro essenza dalla vita di siffatto principio. Essi infatti in tutto l'esser loro sono immaginari e, per quel che riguarda la sfera interiore, sono frutto di immaginazione.

mente lacerato; ne risulta cioè un penoso stato di discordia. Questa situazione è espressa da Sinesio nei termini seguenti:

Proinde spiritus hic animalis, quem beati spiritualem quoque animam vocaverunt, fit deus et daemon omniformis et idolum. In hoc etiam anima poenas exhibet.⁵⁹

Partecipando alla vita istintuale lo spirito diventa "un dio e un demonio multiforme". Questa strana idea diviene tosto comprensibile se ricordiamo che sensazione e pensiero sono di per sé funzioni collettive nelle quali l'individuo (lo spirito, secondo Schiller) si è dissolto per effetto della mancata distinzione. Egli diventa dunque in tal modo un essere collettivo, cioè simile a Dio, giacché Dio è una rappresentazione collettiva dell'essere presente in ogni luogo. "Questa condizione", dice Sinesio, "è cagione di travaglio per l'anima." La liberazione però si produce mediante la distinzione; infatti lo spirito quando è divenuto *humidus et crassus* sprofonda nell'abisso, ossia viene coinvolto nell'oggetto; mentre, quando è purificato dal tormento, torna in alto "asciutto e caldo", distinguendosi proprio per il suo carattere igneo dallo stato umido del suo soggiorno sotterraneo.

A questo punto sorge naturalmente il problema, in virtù di quale forza ciò che è indivisibile, e cioè appunto l'individuo, possa difendersi dagli istinti separatori. Che ciò possa avvenire mediante l'istinto di giuoco non lo pensa più, a questo proposito, neppure Schiller, giacché qui deve trattarsi di qualche cosa di serio, di una forza notevole che sia in grado di staccare efficacemente l'individuo dagli opposti. Da un lato infatti v'è il richiamo del massimo fra i valori, del più alto fra gli ideali, dall'altro la lusinga del piacere più intenso. Schiller dice:

Ognuno di questi due istinti fondamentali tende, non appena si sia sviluppato, secondo la sua natura e secondo la necessità, al suo appagamento; ma proprio perché ambedue tendono sì necessariamente, ma verso oggetti opposti, questa doppia costrizione si annulla reciprocamente e la volontà conserva una piena libertà fra i due. È dunque la volontà che si comporta

⁵⁹ E pertanto lo spirito animale, che le persone pie hanno chiamato anche anima spirituale, diviene dio e demonio multiforme e immagine. E questo è causa di travaglio per l'anima.

nei riguardi dei due istinti come una forza, mentre nessuno dei due può comportarsi come una forza nei riguardi dell'altra... non esiste nell'uomo nessun'altra potenza all'infuori della sua volontà e solo ciò che annulla l'uomo, la morte e ogni sottrazione di coscienza, può annullare la libertà interiore.⁶⁰

È esatto che sul piano della logica gli opposti si elidono, ma in pratica non è così; in pratica gli istinti rimangono attivi l'uno contro l'altro, dando origine a un conflitto in un primo momento insolubile. La volontà potrebbe, è vero, decidere, ma solo se anticipiamo quello stato che appunto è ancor da raggiungere. Tuttavia il problema di come l'uomo esca dalla barbarie non è ancora risolto, né è ancora costituito quello stato che solo potrebbe fornire alla volontà l'indirizzo che soddisfi entrambi gli istinti e li unifichi. Indice dello stato di barbarie è appunto il fatto che la volontà sia unilateralmente determinata da un'unica funzione, giacché la volontà deve pure avere un contenuto, un fine. E com'è dato questo fine? In quale altro modo se non mediante un processo psichico anteriore che, mediante un giudizio ispirato dall'intelletto o dal sentimento ovvero mediante un desiderio di natura sensoriale, dia alla volontà un contenuto e un fine? Se noi cediamo al desiderio sensoriale come motivo della volontà, ci comportiamo in conformità a uno dei due istinti contro il nostro giudizio razionale. Se invece abbandoniamo al giudizio razionale il compito di appianare il conflitto, anche il criterio più oculato di valutazione si baserà sempre sul giudizio razionale e accorderà all'altro istinto una posizione di privilegio rispetto alla sensorialità. In ogni caso la volontà sarà determinata ora più dall'uno ora più dall'altro lato, fino a che dovrà ricorrere all'uno o all'altro di essi per ricevere i suoi contenuti. Ma per poter davvero risolvere il conflitto essa dovrebbe basarsi su di uno stato o processo intermedio che le desse un contenuto né troppo vicino né troppo lontano dall'uno e dall'altro lato. Secondo la definizione di Schiller, questo contenuto dovrebbe essere *simbolico*, giacché soltanto al simbolo può competere una posizione mediatrice fra gli opposti. La realtà presupposta dall'uno è diversa da quella presupposta dall'altro istinto; per l'altra

⁶⁰ Schiller, *Über die ästhetische Erziehung*, 19ª lettera.

essa sarebbe *irreale o apparenza*, e viceversa. Al simbolo, invece, compete questo duplice carattere di realtà e di irrealtà. Esso non sarebbe un simbolo se fosse soltanto reale, giacché in questo caso sarebbe solo un fenomeno reale, che non potrebbe essere simbolico. Simbolico può essere solo ciò che nell'uno racchiude anche l'altro. Se fosse irreale altro non sarebbe che vuota immaginazione, priva di ogni riferimento alla realtà, e neppure a questo modo sarebbe un simbolo.

Le funzioni razionali sono per loro natura incapaci di creare simboli, giacché esse producono soltanto il razionale che è univocamente determinato e che non include contemporaneamente anche l'opposto. Le funzioni sensoriali sono del pari incapaci di creare simboli, giacché anch'esse sono univocamente determinate dall'oggetto e contengono soltanto sé stesse e non l'altro. Per cercare un fondamento imparziale per la volontà, occorrerebbe quindi rivolgersi a un'altra istanza, nella quale gli opposti non siano chiaramente separati, ma siano fin dall'origine uniti. È chiaro che codesta istanza non può essere rappresentata dalla coscienza, che è, per la sua stessa essenza, *discriminazione*, distinzione fra Io e non-Io, fra soggetto e oggetto, fra sì e no ecc. Alla distinzione cosciente si deve senz'altro la separazione delle coppie di opposti, giacché solo la coscienza può individuare ciò che è conveniente e distinguerlo da ciò che non lo è o che è privo di valore. Solo la coscienza può riconoscere questa funzione come pregevole e quella come priva di valore e perciò fornire alla prima la forza della volontà respingendo in tal modo le pretese della seconda. Dove non vi è coscienza, dove regna ancora sovrano l'elemento istintuale inconscio, non vi è riflessione, non vi è un pro e un contro, e non vi è disaccordo, bensì un semplice succedersi di eventi, ordinata istintualità, proporzione di vita. (Ciò, fintanto che l'istinto non s'imbatta in situazioni per le quali non è adatto. In tal caso subentrano ingorghi, perturbazioni affettive, confusione e panico.)

Sarebbe quindi vano assegnare alla coscienza il compito di decidere del conflitto fra gli istinti. Una decisione cosciente sarebbe puro arbitrio e non potrebbe perciò fornire alla volontà quel contenuto

simbolico che solo è in grado di mediare sul piano irrazionale un'antitesi logica. A questo scopo è necessario andare più a fondo, discendere alle basi stesse della coscienza, che ancora conservano la loro originaria istintualità, ossia nell'Inconscio, ove tutte le funzioni psichiche confluiscono indistintamente nell'attività originaria e fondamentale della psiche. La mancanza di distinzione nell'Inconscio deriva in primo luogo dalla connessione pressoché diretta di tutti i centri cerebrali fra di loro e in secondo luogo dal valore energetico relativamente debole degli elementi inconsci.⁶¹ Che questi posseggano un'energia relativamente scarsa risulta dal fatto che un elemento inconscio, allorché acquista un'accentuazione più forte, cessa anche subito di rimanere subliminale, in quanto emerge allora sopra il livello della coscienza, ciò che solo una particolare energia insita in lui gli consente di fare. Esso diviene allora "idea subitanea", "rappresentazione liberamente affiorante" (Herbart). I forti valori energetici dei contenuti della coscienza agiscono come un'intensa illuminazione, che rende chiaramente riconoscibili le loro differenze, e ne esclude la confusione. Nell'Inconscio invece gli elementi più eterogenei si sostituiscono a vicenda, anche se fra di loro vi sia solo una vaga analogia, e cioè appunto in virtù della loro scarsa intensità luminosa, del loro debole valore energetico. Persino impressioni sensoriali eterogenee si fondono insieme, come vediamo nei "fotismi" (Bleuler) e nella udizione colorata. Anche il linguaggio contiene non poche di queste fusioni inconse, come io stesso, ad esempio, ho dimostrato per ciò che riguarda il suono, la luce e gli stati d'animo.⁶²

L'Inconscio quindi dovrebbe essere quell'istanza psichica nella quale tutto quello che nella coscienza è diviso e opposto confluisce in raggruppamenti e in strutture le quali, una volta venute come tali alla luce della coscienza, rivelano una natura che presenta elementi tanto dell'uno quanto dell'altro lato, senza per altro appartenere né all'uno né all'altro, e che quindi assume una posizione intermedia e autonoma. Questa sua posizione intermedia costituisce il suo valore positivo o negativo per la coscienza: negativo, in quanto non è possibile vedere nulla di chiaramente distinguibile nelle sue formazioni,

⁶¹ Vedi Nunberg.

⁶² *Simboli della trasformazione* (1012/1052) pp. 165 sg.

ragion per cui la coscienza viene a trovarsi in imbarazzo su quello che ha da farne; ma anche positivo, in quanto proprio da questa sua indistinguibilità risulta quel carattere simbolico che deve appartenere al contenuto di una volontà mediatrice. Oltre alla volontà, la quale dipende interamente dal suo contenuto, all'uomo è data come aiuto anche quella matrice della fantasia creatrice che è l'Inconscio il quale, per mezzo del naturale processo dell'attività psichica elementare, può sempre formare i simboli; quei simboli che possono servire alla determinazione della volontà mediatrice. Dico "possono", perché il simbolo non s'inserisce *eo ipso* nella lacuna, ma rimane nell'inconscio e precisamente fin tanto che i valori energetici dei contenuti della coscienza superano il valore del simbolo inconscio. In condizioni normali ciò si verifica sempre; in condizioni anormali si ha invece un capovolgimento nella ripartizione dei valori, disponendo l'inconscio di un valore più alto di quello della coscienza. In tal caso il simbolo affiora sì alla superficie della coscienza, ma senza però essere accolto dalla volontà cosciente e dalle funzioni esecutive coscienti, essendo queste, per il capovolgimento dei valori, divenute *subliminali*. L'inconscio è divenuto *sovraliminale*, e con ciò viene a prodursi uno stato mentale abnorme, una turba mentale.

In condizioni normali, quindi, è necessario apportare *artificialmente* energia al simbolo inconscio, affinché esso acquisti un valore superiore e s'accosti in tal modo alla coscienza. Ciò avviene — e con ciò ci riattacciamo alle idee di Schiller sulla distinzione — mediante una *distinzione* del Sé dagli opposti. La distinzione equivale a un ritiro della libido da entrambe le parti, nella misura che la libido è disponibile. La libido investita negli istinti è infatti solo in parte liberamente disponibile, esattamente fin dove giunge la forza di volontà, che rappresenta quella quantità di energia di cui l'Io può "liberamente" disporre. La volontà ha in tal caso il Sé come meta possibile, meta tanto più possibile quanto più lo sviluppo ulteriore è arrestato dal conflitto. In questo caso la volontà non decide fra i contrari, *ma solo per il Sé*, ossia l'energia disponibile viene ritirata sul Sé, o, con altre parole, viene *introversa*. L'introversione significa soltanto che la libido viene mantenuta presso il Sé e che le viene impedito di partecipare alla lotta degli opposti. Poiché le è sbarrata

la via verso l'esterno, essa si rivolge naturalmente al pensare, correndo in tal modo di nuovo il rischio d'ingolfarsi nel conflitto. Compete all'atto della distinzione e dell'introversione lo svincolamento della libido disponibile non solo dall'oggetto esterno, ma anche dall'oggetto interno, cioè dal pensiero. In tal modo essa diventa assolutamente priva di oggetto, non ha più alcun contenuto di coscienza cui potersi riferire e s'inabissa perciò nell'Inconscio, dov'essa afferra automaticamente il materiale delle fantasie che sta lì pronto, provocandone in tal modo l'emersione.

L'espressione "forma vivente" di cui si è valso Schiller per designare il simbolo, è scelta felicemente, giacché il materiale delle fantasie portate in superficie contiene immagini dello sviluppo psichico dell'individuo nei suoi stati successivi, in certo qual modo un tracciato o una descrizione del cammino ulteriore fra gli opposti. Sebbene l'attività discriminatrice della coscienza non sia sovente in grado di comprendere direttamente molte di queste immagini, pure queste intuizioni contengono una forza viva che può agire in modo determinante sulla volontà. La determinazione della volontà si esercita da ambedue i lati, per cui dopo qualche tempo gli opposti ridiventano più forti. Il rinnovato conflitto costringe però a ripercorrere lo stesso processo ora descritto, e con ciò ridiventa sempre possibile avanzare di qualche passo. A questa funzione di mediazione degli opposti io ho dato il nome di *funzione trascendente*, termine con il quale non intendo niente di misterioso, ma solo una funzione di elementi consci e inconsci, o, press'a poco come in matematica, una funzione complessiva di grandezze reali e immaginarie.⁶³

Oltre alla volontà — della quale non vogliamo con ciò negare l'importanza — abbiamo anche la fantasia creatrice come funzione irrazionale di natura istintuale, che sola può fornire alla volontà un contenuto che abbia la proprietà di unificare gli opposti. La fantasia creatrice è ciò che Schiller intuì essere la fonte dei simboli ma che

⁶³ Debbo rilevare che la descrizione che io do qui di questa funzione è solo sommaria. Contributi ulteriori su questo problema assai complesso, per il quale riveste fondamentale importanza il modo con il quale i materiali inconsci vengono accolti nella coscienza, si troveranno nei miei lavori: *L'Io e l'inconscio* (1916/1928), *Psicologia dell'inconscio* (1917/1943), *Psicologia e alchimia* (1944), *La funzione trascendente* (1957/1958) [manoscritto del 1916].

indicò come "istinto di giuoco", non riuscendo così a utilizzarla per una motivazione della volontà. Per giungere al contenuto della volontà, egli ricorse alla ragione, e con ciò finì col parteggiare per uno dei due campi. Tuttavia egli si è avvicinato in modo sorprendente al nostro problema quando dice:

Occorre dunque annientare la potenza della sensazione, prima che possa affermarsi la legge [cioè la volontà razionale]. Non basta dunque che qualche cosa che ancora non c'era incominci a essere; bisogna che prima abbia fine ciò che esisteva. L'uomo non può passare direttamente dalla sensazione al pensiero; egli deve fare un passo indietro, perché solo annullando di nuovo una delle determinazioni può prodursi quella opposta. Egli deve dunque... esser libero per un attimo da ogni determinazione, e passare attraverso uno stato di pura indeterminabilità. Deve quindi ritornare in certo modo allo stato negativo di pura indeterminatezza nel quale egli si trovava prima ancora che qualsiasi cosa impressionasse i suoi sensi. Quello stato però era del tutto vuoto di contenuto; e quel che ora importa è di accordare una uguale indeterminatezza e una determinabilità ugualmente illimitata con il massimo contenuto possibile, dato che da questo stato deve immediatamente risultare qualche cosa di positivo. La determinazione che esso ha ricevuto ad opera della sensazione deve dunque essere mantenuta, perché esso non deve perdere la realtà; ma contemporaneamente essa deve, in quanto limitazione, venire annullata, giacché deve verificarsi una determinabilità illimitata.⁶⁴

Questo passo difficile a intendersi può essere facilmente compreso in base a quanto è stato detto precedentemente, sempre che si tenga ben presente che Schiller è costantemente propenso a ricercare la soluzione presso la volontà razionale. Occorre prescindere da questo elemento: allora ciò che egli dice acquisterà completa chiarezza. Il passo indietro è la distinzione dagli istinti opposti, lo svincolamento e il ritiro della libido dagli oggetti interni ed esterni. Schiller qui ha presente soprattutto l'oggetto sensibile, giacché, come già è stato detto, quel che a lui preme sempre è di giungere dalla parte del pensiero razionale, che gli sembra indispensabile per la determinazione della volontà. Ciononostante, la necessità di eliminare ogni determinazione gli s'impone. Ciò implica anche lo svincolamento dall'oggetto interno, dall'idea, ché altrimenti sarebbe impossibile per-

⁶⁴ Schiller, *Über die ästhetische Erziehung*, 20ª lettera.

venire a un'assenza completa di contenuto e di determinazione, e cioè a quell'originario stato d'inconsapevolezza in cui ancora nessuna coscienza discriminante poneva soggetto e oggetto. Con questo Schiller intende evidentemente la medesima cosa di ciò che si potrebbe formulare come *introversione nell'Inconscio*.

La "determinabilità illimitata" significa evidentemente qualche cosa di analogo a quello stato dell'Inconscio nel quale tutto può agire indistintamente su tutto. Questo stato di vuoto della coscienza deve "accordarsi con il massimo contenuto possibile". Codesto contenuto che si contrappone al vuoto della coscienza, può essere solo il contenuto inconscio, giacché non è dato nessun altro contenuto. In tal modo l'unione di coscienza e d'inconscio è chiaramente espressa e "da questo stato deve risultare qualcosa di positivo". Questo "qualcosa di positivo" è per noi la *determinazione simbolica della volontà*. Per Schiller è uno "stato intermedio", mediante il quale si ottiene l'unione della sensazione e del pensiero. Egli lo chiama uno "stato d'animo intermedio", nel quale sensorialità e ragione sono entrambe contemporaneamente attive, ma perciò appunto eliminano reciprocamente il loro potere determinante e operano una negazione mediante la loro contrapposizione.

L'elisione degli opposti crea un vuoto che noi chiamiamo appunto l'Inconscio. Questo stato è accessibile ad ogni determinazione, perché non è determinato dagli opposti. Schiller lo chiama stato estetico (op. cit.). È strano che non si renda conto che in questo stato sensorialità e ragione non possono essere contemporaneamente "attive", giacché, come egli stesso dice, esse sono già annullate ad opera della loro reciproca negazione. Siccome però qualcosa deve pur essere attivo e Schiller non dispone di alcun'altra funzione, per lui i due opposti debbono essere nuovamente attivi. A dire il vero la loro attività sussiste, ma poiché la coscienza è "vuota", essa deve necessariamente stare nell'Inconscio.⁶⁵

Questo concetto manca però a Schiller, e per questo egli qui cade in contraddizione. La funzione estetica intermedia corrisponderebbe dunque alla nostra attività formatrice di simboli, alla fantasia crea-

⁶⁵ Come Schiller dice giustamente, l'uomo è nulla nello stato estetico (ibid., 21ª lettera).

trice. Schiller definisce la "proprietà estetica" come il riferimento di una cosa "alla totalità delle nostre diverse forze (potenze dell'anima) senza essere un oggetto determinato per alcuna di esse". Forse egli avrebbe fatto meglio se, invece di dare questa vaga definizione, fosse ritornato al suo precedente concetto di simbolo, giacché il simbolo ha la qualità di riferirsi a tutte le funzioni psichiche senza essere l'oggetto preciso di una funzione singola. Risultato del raggiungimento di questo "stato d'animo intermedio" è, secondo Schiller, il fatto che all'uomo "è data per natura la possibilità di fare di sé ciò che egli vuole: che gli è restituita in pieno la libertà di essere ciò che ha da essere" (op. cit.). Ma poiché Schiller procede di preferenza per via intellettuale e razionale, egli è vittima del proprio giudizio: lo indica la scelta stessa del termine "estetico". Se avesse avuto conoscenza della letteratura indiana si sarebbe avveduto che l'immagine *primordiale* che egli vagamente intuiva, aveva un significato del tutto diverso da quello "estetico". La sua intuizione trovò il modello inconscio che dai tempi più antichi alberga nel nostro spirito. Lo interpreta però come "estetico", quantunque egli stesso abbia dapprima rilevato il suo carattere simbolico. L'immagine *primordiale* che io intendo è quella speciale formazione di idee germinata in Oriente, che si è concretata in India nella dottrina del *Brahman-Atman* e che in Cina ha trovato il suo filosofo in Lao-Tse.

La dottrina indiana insegna la liberazione dagli opposti, e come tali sono intesi tutti gli stati affettivi e i legami emotivi con l'oggetto. La liberazione avviene dopo il ritiro della libido da tutti i contenuti, cui segue una completa introversione. Questo processo psicologico è designato in modo molto caratteristico come *tapas*, che si può rendere nel modo migliore come autoincubazione. Questo termine esprime assai bene lo stato di meditazione senza contenuto nel quale la libido viene convogliata verso il proprio Sé, come calore d'incubazione per così dire. Con l'estinzione completa di ogni interesse per l'oggetto sorge necessariamente nell'interiorità un equivalente della realtà obiettiva, ovverosia una completa identità dell'interno con l'esterno, che può venire indicato tecnicamente come il *tat twam asi* (questo sei tu). Mediante la fusione del Sé con i riferimenti all'oggetto si produce l'identità del Sé (Atman) con l'essenza del mondo

(cioè con i riferimenti che intercorrono fra soggetto e oggetto) così che si riconosce l'identità dell'Atman, interiore ed esteriore. Il concetto di Brahman differisce solo di poco dal concetto di Atman, non essendo nel Brahman esplicitamente dato il concetto del Sé, ma solo uno stato per così dire generico, non meglio definibile, d'identità fra interno ed esterno.

Un concetto in un certo senso parallelo a quello di *tapas* è quello di *yoga*: con il quale non è da intendersi tanto uno stato di meditazione quanto una tecnica cosciente volta al raggiungimento dello stato di *tapas*. Lo *yoga* è un metodo secondo il quale la libido viene sistematicamente "ritirata" liberandola così dai legami con gli opposti. Lo scopo del *tapas* e dello *yoga* è la costituzione di uno stato intermedio da cui scaturisca l'elemento creativo e affrancatore. Il risultato psicologico per il singolo è il raggiungimento del Brahman, della "luce suprema", o dell'*ananda* (beatitudine). Questo è lo scopo finale dell'esercizio affrancatore. Ma lo stesso processo è contemporaneamente inteso anche in senso cosmogonico, in quanto dal Brahman-Atman, quale fondamento dell'universo, esce tutta la creazione. Il mito cosmogonico è, come ogni mito, una proiezione di processi inconsci. L'esistenza di questo mito prova dunque che nell'inconscio di chi pratica il *tapas* avvengono processi creativi che sono da intendere come nuovi aggiustamenti nei riguardi dell'oggetto. Dice Schiller:

Non appena si fa luce nell'uomo, non vi è più notte nemmeno fuori di lui; non appena in lui si fa la pace, si placa anche il tumulto dell'universo, e le forze della natura in conflitto trovano pace entro stabili limiti. Non v'è dunque da meravigliarsi se i poemi antichissimi parlano di questo grande avvenimento nell'intimo dell'uomo come di una rivoluzione nel mondo esterno ecc.⁶⁶

Mediante lo *yoga* i rapporti con l'oggetto vengono introversi e mercé lo svuotamento del loro valore, immersi nell'inconscio, dove, come abbiamo già detto, essi possono intrecciare nuove associazioni con altri contenuti inconsci e perciò ritornare modificati all'oggetto, dopo aver compiuto la pratica del *tapas*. Con il cambiamento del rapporto

⁶⁶ Schiller, *ibid.*, 25ª lettera.

con l'oggetto, quest'ultimo assume una nuova fisionomia. Esso è come ricreato; perciò il mito cosmogonico è un simbolo eccellente per il risultato della pratica del *tapas*. Nell'indirizzo per così dire esclusivamente introverso della pratica religiosa indiana il riadattamento all'oggetto non ha veramente importanza, ma persiste come mito cosmogonico di carattere didascalico proiettato inconsciamente, senza pervenire a una rielaborazione pratica. In ciò l'atteggiamento religioso indiano è per così dire diametralmente opposto a quello occidentale cristiano, in quanto il principio cristiano dell'amore tende all'estroversione e ha assolutamente bisogno dell'oggetto esterno. Il primo dei due principi acquista per questo la ricchezza della conoscenza, il secondo la pienezza delle opere.

Il concetto del Brahman contiene anche il concetto del *rita* (retto cammino), dell'ordine cosmico. Nel Brahman, ente creatore e fondamento dell'universo, le cose pervengono sulla retta via giacché in lui esse eternamente si dissolvono e si ricreano; dal Brahman procede ogni ordinato sviluppo. Il concetto del *rita* ci porta al concetto del *Tao* che si trova in Lao-Tse. *Tao* è la "retta via", il governo delle cose secondo la legge, una strada intermedia fra gli opposti, da essi indipendente pur riunendoli in sé. Il senso della vita consiste nel percorrere questa via del mezzo e nel non allontanarsene mai sconfinando negli opposti. Il momento estatico manca del tutto in Lao-Tse; esso è sostituito da una superiore chiarezza filosofica, da una saggezza intellettuale e intuitiva mai offuscata da mistiche nebbie e che certo rappresenta senz'altro quanto di più alto è dato di raggiungere in fatto di superiorità intellettuale, ed è perciò così scevra di ogni elemento caotico che una distanza siderale la separa dal disordine di questo mondo reale. Essa doma ogni elemento selvaggio, accogliendolo in sé senza purificarlo, e senza trasformarlo in qualcosa di superiore.

Sarebbe facile obiettare che l'analogia del pensiero di Schiller con queste idee che sembrano tanto lontane, è quanto mai vaga. Ma non va trascurato il fatto che, poco dopo Schiller, queste stesse idee si sono potentemente imposte nel genio di Schopenhauer e si sono così intimamente congiunte con lo spirito occidentale germanico da non più scomparire fino ai giorni nostri. Poco conta, a mio modo

di vedere, il fatto che Schopenhauer potesse disporre della traduzione latina delle *Upaniṣad* di Anquetil du Perron, mentre Schiller non si riferisce mai, almeno coscientemente, alle notizie, del resto assai scarse, che delle *Upaniṣad* si avevano ai suoi tempi. Nella mia esperienza pratica ho veduto a sufficienza che non occorrono comunicazioni dirette per generare simili affinità. Qualcosa d'analogo si può osservare nelle vedute fondamentali di Maestro Eckhart e in parte anche di Kant che offrono un'analogia veramente sorprendente con le idee delle *Upaniṣad*, senza peraltro averne subito la minima influenza diretta o indiretta. Lo stesso accade per i miti e per i simboli che possono nascere autoctoni in tutti gli angoli della terra e che nondimeno sono identici, perché vengono appunto generati da quell'inconscio umano che è sempre il medesimo, che è ovunque diffuso e i cui contenuti differiscono fra loro infinitamente meno che non le razze e gli individui.

Ritengo necessario tracciare paralleli fra le idee di Schiller e quelle dell'Oriente, anche per liberare le idee di Schiller dalla veste troppo ristretta dell'estetismo.⁶⁷ L'estetismo non è adatto ad assolvere il compito quanto mai difficile e serio dell'educazione dell'uomo, in quanto esso presuppone sempre ciò che appunto dovrebbe generare e cioè la capacità d'amare la bellezza. Esso impedisce addirittura l'approfondimento del problema, in quanto distoglie sempre lo sguardo dal male, dal brutto e dal grave e mira soltanto ad un, sia pur nobile, godimento. All'estetismo manca perciò anche ogni forza che abbia una sua motivazione etica, giacché nella sua essenza più profonda esso è soltanto un raffinato edonismo. Vero è che Schiller si adopera in ogni modo per introdurre un motivo assolutamente etico, senza che però questo gli riesca in modo convincente, giacché, appunto a causa dell'atteggiamento estetico, non gli accade di vedere a quali conseguenze conduca il riconoscimento dell'altro lato della natura umana. Il conflitto che ne deriva significa cioè per l'uomo una tale confusione e una tale sofferenza che con il rivolgersi alla bellezza egli può nel migliore dei casi soltanto tornare a rimuovere l'antitesi senza

⁶⁷ Uso il termine "estetismo" come espressione abbreviata per "concezione estetica dell'universo". Non mi riferisco quindi a quell'estetismo male accompagnato da un comportamento estetizzante e lezioso, che si potrebbe forse designare esteticismo.

tuttavia liberarsene, e così si ristabilisce — nella migliore delle ipotesi — la vecchia situazione. Per aiutare l'uomo a uscire da questo conflitto, v'è bisogno di un atteggiamento diverso da quello estetico: e ciò è dimostrato dal parallelo con le idee dell'Oriente. La filosofia religiosa indiana ha colto questo problema in tutta la sua profondità e ha mostrato quali categorie di mezzi siano necessarie per rendere possibile la soluzione del conflitto. Per essa v'è bisogno del più alto sforzo morale, della massima abnegazione e del massimo spirito di sacrificio, della più profonda serietà religiosa, della vera santità. Com'è noto, Schopenhauer, pur ammettendo pienamente il fattore estetico, ha messo in rilievo nel modo più perspicuo proprio questo lato del problema.

Non dobbiamo, è vero, incorrere nell'errore di ritenere che per Schiller le parole "estetico", "bellezza" ecc. avessero lo stesso suono che per noi. Non credo di esagerare affermando che per Schiller la "bellezza" era un *ideale religioso*. La bellezza era la sua religione. Il suo "stato d'animo estetico" si potrebbe rendere altrettanto bene con "devozione religiosa". Pur senza giungere a enunciazioni simili e senza indicare esplicitamente il suo problema centrale come problema religioso, l'intuizione di Schiller è pervenuta al problema religioso; certo al problema religioso del primitivo, ch'egli nella sua indagine tratta anzi abbastanza diffusamente, pur senza seguire questa direttiva sino alla fine.

È curioso come, nel progresso della sua indagine, la questione dell'"istinto di giuoco" passi in seconda linea a vantaggio del concetto di stato d'animo estetico, che sembra assumere un valore quasi mistico. Credo che ciò non sia accidentale, ma che dipenda da una causa ben precisa. Spesso proprio i pensieri migliori e più profondi di un'opera sono i più restii a lasciarsi chiaramente afferrare e formulare, anche se in vari punti essi erano stati accennati e sarebbero quindi stati veramente abbastanza maturi perché la loro sintesi trovasse una chiara espressione. A me pare che anche qui vi sia una difficoltà di questo genere. Al concetto di "stato d'animo estetico", come stato creativo intermedio, Schiller allega pensieri che mostrano chiaramente la profondità e la serietà del concetto stesso. D'altra parte egli vide altrettanto chiaramente nell'"istinto di giuoco" la

ricercata attività intermedia. Ora, non si può negare che vi sia una certa antitesi fra le due concezioni, in quanto è difficile conciliare il giuoco con la serietà. La serietà deriva da una profonda necessità interiore, mentre il giuoco è la sua espressione esteriore, l'aspetto che essa mostra alla coscienza. Si tratta, beninteso, non di un *voler giocare*, ma di un *dover giocare*, di un'attività di giuoco della fantasia per necessità interiore, senza costrizione da parte delle circostanze e neppure da parte della volontà. È un *giuoco serio*.⁶⁸ Eppure è sempre un giuoco, in quanto è veduto dal di fuori, dalla coscienza, ossia dal punto di vista del giudizio collettivo; tuttavia un giuoco nato da necessità interiore. Questo è il carattere ambiguo inerente a tutto ciò che è creativo. Se il giuoco si svolge in sé stesso senza generare alcunché di duraturo e di vitale, era soltanto un giuoco, nel caso opposto riceve il nome di lavoro creativo. Dal moto dei fattori improntato al giuoco, fattori i cui rapporti non sono inizialmente fissati, nascono i raggruppamenti alla cui valutazione un intelletto osservatore e critico passa soltanto in un secondo tempo. Non l'intelletto, ma l'istinto di giuoco provvede per necessità interiore alla produzione del nuovo. Lo spirito creatore gioca con gli oggetti che ama. Perciò ogni attività creatrice le cui potenzialità rimangono celate alla moltitudine può essere considerata un giuoco. Vi sono ben pochi uomini creativi cui non sia stato rimproverato di essersi trullati. Per un uomo di genio come era Schiller si può bene accettare questo punto di vista, ma egli stesso avrebbe voluto estenderlo oltre la specie dell'uomo d'eccezione fino all'uomo più in generale, affinché egli pure partecipasse a quel progresso e a quella liberazione di cui l'uomo creativo, anche per prepotente necessità interiore, non può fare a meno. Ma la possibilità di estendere questo punto di vista all'educazione dell'uomo in genere non è, o per lo meno non sembra essere, garantita senz'altro.

Per decidere questa questione, dobbiamo rifarci — come sempre in tali casi — alle testimonianze della storia dello spirito umano. È

⁶⁸ Vedi a riguardo Schiller, *Über die notwendigen Grenzen*, p. 195. "Poi che nell'uomo esteticamente raffinato l'immaginazione, anche nel suo libero giuoco, ottempera a determinate leggi e non è possibile godere dei sensi senza il consenso della ragione, alla ragione viene chiesto in cambio di conformarsi nella severità delle sue leggi agli interessi dell'immaginazione e di non dominare la volontà senza il consenso degli impulsi sensoriali."

perciò necessario ricordare ancora una volta da quale base partiamo per affrontare questo problema: abbiamo veduto che Schiller chiede una liberazione dagli opposti fino a ottenere che la coscienza sia del tutto vuota, cosicché in essa non abbiano parte alcuna né sensazioni, né sentimenti, né pensieri, né intenzioni. Lo stato desiderato è quindi uno stato di coscienza indifferenziato o di una coscienza nella quale tutti i contenuti hanno perduto le loro diversità per il depotenziamento dei valori energetici. Ma una vera coscienza è possibile solo là dove dei valori determinino una diversità di contenuti. Dove manca la diversità, non può esservi neppure una vera coscienza. In conseguenza di ciò possiamo indicare un tale stato come "inconscio", sebbene continui sempre a sussistere una possibilità di coscienza. Si tratta dunque di un *abaissement du niveau mental* (Janet) di natura artificiale; di qui anche la somiglianza con lo yoga e con gli stati di *engourdissement* [torpore] ipnotico. Che io sappia, Schiller non si è mai pronunciato sul modo con il quale si immaginava la tecnica — per usare questa parola — necessaria per produrre lo stato d'animo estetico. L'esempio della Giunone Ludovisi che egli dà incidentalmente nelle sue lettere⁶⁹ ci mostra uno stato di "devozione estetica" il cui carattere consiste in una completa dedizione e immedesimazione nei riguardi dell'oggetto contemplato. Questo stato di devozione manca della caratteristica assenza di contenuto e di determinazione. Tuttavia l'esempio, unitamente a quanto si può leggere in altri passi, mostra come l'idea della "devozione" si affacci alla mente di Schiller.⁷⁰ Penetriamo così di nuovo nel campo dei fenomeni religiosi; ma insieme ci si apre anche uno spiraglio sulla effettiva possibilità di estendere tali punti di vista all'uomo comune. *Lo stato di devozione religiosa è un fenomeno collettivo non legato a talenti individuali.*

Ma esistono altre possibilità. Abbiamo visto poco fa come il vuoto di coscienza, ovvero sia lo stato inconscio, sia provocato dall'inabissarsi della libido nell'inconscio. Nell'inconscio stanno pronti contenuti relativamente accentuati, cioè complessi di reminiscenze del passato individuale, soprattutto il complesso dei genitori che è iden-

⁶⁹ Schiller, *Über die ästhetische Erziehung*, 1^a lettera.

⁷⁰ *Ibidem*. "Mentre il dio femminile esige la nostra adorazione" ecc.

tico con il complesso dell'infanzia in generale. Mediante la devozione, vale a dire mediante l'immersione della libido nell'inconscio, viene riattivato il complesso dell'infanzia, ragion per cui si rianimano le reminiscenze di quel periodo e soprattutto i rapporti con i genitori. Le fantasie risultanti da questa riattivazione danno luogo alla formazione delle divinità paterne e materne, come pure al risveglio di rapporti religiosi di figliolanza con Dio e di corrispondenti sentimenti improntati a devozione filiale. È significativo che si tratti di simboli dei genitori che si fanno coscienti e non già sempre delle immagini dei genitori concreti, fatto questo che Freud spiega con la rimozione dell'imgo dei genitori per effetto delle resistenze contro l'incesto. Condivido questa spiegazione, ma ritengo che essa non sia esauriente, in quanto trascura il significato straordinario di questa sostituzione simbolica. La simbolizzazione nell'immagine divina costituisce un progresso poderoso oltre il concretismo, oltre la sensorialità delle reminiscenze, poiché la regressione, accettando il "simbolo" come simbolo reale, si tramuta tosto in una progressione, mentre sarebbe rimasta regressione se il cosiddetto simbolo fosse stato definitivamente dichiarato un segno per i genitori concreti e con ciò spogliato del suo carattere autonomo.⁷¹

Prendendo il simbolo come realtà, l'umanità è pervenuta ai suoi dèi, cioè alla concretezza del pensiero che ha reso l'uomo signore della terra. La devozione è, come anche Schiller giustamente pensa, un movimento regressivo della libido verso l'originario, un tuffo nella sorgente dei primordi. Da essa sorge, quale immagine dell'incipiente movimento progressivo, il simbolo che rappresenta una risultante riassuntiva di tutti i fattori inconsci, la "forma vivente", come Schiller chiama il simbolo, un'immagine divina come mostra la storia. Non è dunque un caso se il nostro autore ha scelto come paradigma l'immagine di una divinità, la Giunone Ludovisi. Goethe fa levare a volo dal tripode delle madri le immagini divine di Paride e di Elena, coppia di genitori ringiovaniti da un lato, ma dall'altro simbolo di un processo interiore di unificazione che Faust desidera appassionatamente per sé come suprema riconciliazione interiore.

⁷¹ Questo punto è stato fatto oggetto di un'ampia trattazione nel mio libro *Simboli della trasformazione* (1912/1952).

come mostra chiaramente la scena successiva e come risulta altrettanto chiaramente dallo svolgimento ulteriore della seconda parte. Come possiamo appunto vedere dall'esempio di Faust, la visione del simbolo significa un accenno al corso ulteriore della vita, un'attrazione della libido verso una meta ancora lontana, che tuttavia d'ora in poi opera inestinguibile in lui, cosicché la sua vita, accesa come una fiamma, continua a progredire verso lontane mete. Questo è anche il significato, specificamente promotore di vita, del simbolo. E questo è anche il valore e il senso del simbolo religioso. Naturalmente io non mi riferisco con ciò a simboli morti, pietrificati nel dogma, ma a simboli che sorgono dall'inconscio creativo dell'uomo vivente. In verità l'enorme importanza di tali simboli può essere negata soltanto da chi faccia cominciare la storia del mondo da oggi. Dovrebbe essere superfluo parlare dell'importanza dei simboli, ma purtroppo non è così, giacché lo spirito del nostro tempo crede d'esser superiore anche alla propria psicologia. Il punto di vista moralistico-igienico del nostro tempo vuole naturalmente sapere sempre se la tal cosa sia dannosa o utile, se sia giusta o ingiusta. Una vera psicologia non può darsi pensiero di ciò; le basta sapere come sono le cose in sé e per sé.

La formazione di simboli che risulta dallo stato di "devozione" è un altro di quei fenomeni collettivi che non sono legati al talento individuale. Possiamo quindi anche per questo riguardo ammettere una possibilità di estendere il punto di vista esposto all'uomo comune. Con ciò credo d'aver chiarito a sufficienza la possibilità, per lo meno teorica, di applicazione delle vedute di Schiller alla comune psicologia umana. Per amor di chiarezza e di completezza vorrei aggiungere ancora che da tempo m'interessa al problema dei rapporti della coscienza e della condotta cosciente della vita con il simbolo. Sono giunto alla conclusione che al simbolo non va attribuito un valore troppo ridotto, data la sua grande importanza come rappresentante dell'inconscio. Noi sappiamo infatti dall'esperienza quotidiana, nel trattamento di individui afflitti da malattie nervose, quale eminente valore pratico posseggano le interferenze inconse. Quanto maggiore è la dissociazione, ossia il distacco dell'atteggiamento cosciente dai contenuti individuali e collettivi dell'inconscio,

tanto maggiori sono le inibizioni o i rafforzamenti dannosi dei contenuti della coscienza da parte dell'inconscio. Sono quindi considerazioni di ordine pratico a suggerire di attribuire al simbolo un valore non trascurabile. Ma se attribuiamo al simbolo un valore qualsiasi, grande o piccolo che sia, esso acquista valore di motivazione cosciente, cioè viene percepito, e in tal modo viene data alla sua carica libidica inconscia l'occasione di estendersi nella condotta cosciente della vita. Con ciò si ottiene — a mio giudizio — un vantaggio pratico di non lieve importanza: cioè la *collaborazione dell'inconscio*, il suo confluire con la produzione psichica cosciente, e quindi l'eliminazione delle influenze perturbatrici dell'inconscio. Questa funzione generale, questa relazione al simbolo, io l'ho designata — come già detto — come *funzione trascendente*. Non posso in questa sede propormi di trattare esaurientemente questo problema. Per far questo sarebbe necessario addurre tutti quei materiali che risultano dall'attività inconscia. Le fantasie fino ad ora descritte nella letteratura specializzata non danno un'immagine delle creazioni simboliche delle quali qui si discorre. Vi sono invece non pochi esempi di queste fantasie nella narrativa, le quali, però, non sono "puramente" osservate, ma sono filtrate attraverso un'intensa elaborazione "estetica". Fra questi esempi vorrei soprattutto rilevare le due opere di Meyrink *Der Golem* e *Das grüne Gesicht*. Ma devo riservare la trattazione di questo aspetto del problema ad uno studio ulteriore.

Con queste considerazioni circa lo stato intermedio, noi, quantunque sia stato Schiller a darci l'avvio, siamo andati assai oltre le sue concezioni. Pur comprendendo acutamente e profondamente le antitesi della natura umana, egli rimane, nel tentativo di soluzione, a uno stadio iniziale. A me sembra che il termine di "disposizione estetica" abbia in ciò la sua parte di colpa. Schiller infatti identifica per così dire la "disposizione estetica" con il *bello* che pone l'animo in questa disposizione.⁷² Egli non solo fonde così insieme causa ed effetto, ma, contraddicendo la sua stessa definizione, attribuisce allo stato di "assenza di determinazione" una determinazione univoca, uguagliandolo alla bellezza. In tal modo anche la funzione media-

⁷² Schiller, *Über die ästhetische Erziehung*, 21ª lettera.

trice viene a essere frustrata, giacché essa, come bellezza e null'altro, toglie peso alla bruttezza, che pure è in questione. Schiller definisce come "proprietà estetica" di una cosa il suo riferirsi "alla totalità delle nostre diverse forze". Ma in tal modo "bello" ed "estetico" non possono coincidere, giacché le nostre diverse forze sono anche esteticamente diverse, belle e brutte, e solo un idealista e ottimista incorreggibile potrebbe immaginare la "totalità" della natura umana come "bella" senz'altro. Essa è piuttosto, se si vuol essere giusti, semplicemente una realtà di fatto che ha i suoi lati chiari e i suoi lati oscuri. La somma di tutti i colori è un grigio: chiaro su fondo scuro e scuro su fondo chiaro.

Questa incompletezza e insufficienza concettuale spiega come mai rimanga del tutto oscuro il modo con il quale questo stato mediatore possa essere prodotto. Vi sono numerosi passi dai quali risulta inequivocabilmente che è il "godimento della vera bellezza" che produce lo stato intermedio. Così Schiller dice:

Ciò che nella sensazione immediata lusinga i nostri sensi, apre il nostro animo tenero e mobile ad ogni impressione, ma ci rende anche, in ugual misura, poco validi allo sforzo. Ciò che esalta tutte le facoltà del nostro pensiero invitandoci alle astrazioni, rafforza la nostra mente contro ogni sorta di resistenze, ma la indurisce anche in ugual proporzione e ci toglie tanto più sensibilità quanto maggiore è la spontaneità che ci procura. Appunto per questo sia l'una che l'altra cosa finiscono con il portare necessariamente all'esaurimento... Se noi invece ci abbandoniamo al godimento della vera bellezza, siamo in quell'attimo ugualmente padroni tanto delle nostre forze passive che di quelle attive; con pari facilità potremo volgerci al serio e al faceto, alla quiete e al moto, all'arrendevolezza e alla resistenza, al pensiero astratto e all'intuizione immediata.⁷³

Questa descrizione si trova in stridente contrasto con le summenzionate definizioni dello "stato d'animo estetico" nel quale l'uomo dovrebbe essere "zero", senza determinazioni, mentre qui egli è proprio determinato ("dedito") in massimo grado dalla bellezza. Non mette conto seguire ulteriormente questo problema in Schiller. Egli è qui giunto al limite di sé stesso e del suo tempo, limite che gli era impossibile superare, giacché dovunque egli s'im-

⁷³ *Ibid.*, 22ª lettera.

batteva nell'invisibile "uomo più brutto", la cui scoperta era riservata all'epoca nostra e a Nietzsche.

Schiller vorrebbe trasformare l'essere sensoriale in essere ragionevole, facendone dapprima un essere estetico, come egli stesso afferma. Occorre mutare la natura dell'uomo sensoriale, egli dice, occorre "sottomettere alla forma" la vita fisica, l'uomo deve "eseguire la sua determinazione fisica... secondo le leggi della bellezza", "sul terreno indifferente della vita fisica l'uomo deve dar principio a quella morale", egli deve "ancora nell'ambito delle barriere sensibili iniziare la libertà della sua ragione". "Alle sue stesse inclinazioni egli deve imporre la legge della sua volontà... egli deve imparare a nutrire desideri più nobili."⁷⁴

Il "deve" del quale parla il nostro autore è il ben noto "dovrebbe" che s'invoca sempre quando non si vede altra via. Anche qui urtiamo contro le inevitabili barriere. Sarebbe ingiusto attendersi da uno spirito singolo, per grande che sia, che esso venga a capo di questo gigantesco problema, d'un problema che solo le età e i popoli, e anche questi non coscientemente, ma soltanto per impulso del destino, possono risolvere.

La grandezza delle idee di Schiller consiste nell'osservazione psicologica e nella comprensione intuitiva di ciò che egli ha osservato. A questo proposito vorrei citare un altro suo pensiero che merita d'esser posto in rilievo. Abbiamo visto più su che lo stato intermedio è caratterizzato dalla produzione di qualche cosa di "positivo", cioè del simbolo. Il simbolo unifica gli opposti nella sua essenza, unifica quindi anche l'antitesi reale-irreale, in quanto da un lato esso costituisce una realtà o effettività psicologica (a causa della sua efficacia), dall'altro però non corrisponde ad alcuna realtà fisica. Esso è un fatto e pur tuttavia un'apparenza. Schiller pone esplicitamente in rilievo questa circostanza,⁷⁵ per aggiungere poi un'apologia dell'apparenza che è importante sotto ogni riguardo:

La massima stupidità e la massima intelligenza hanno fra loro una certa affinità nel fatto che entrambe cercano solo il reale e sono del tutto insensibili alla pura apparenza. Solo per la presenza immediata di un oggetto nei sensi la prima viene strappata alla sua quiete; e solo riconducendo i

⁷⁴ *Ibid.*, 23^a lettera.

⁷⁵ *Ibid.*, 22^a lettera.

suoi concetti ai fatti dell'esperienza la seconda si acquieta; in una parola la stupidità non può levarsi al di sopra della realtà, e l'intelligenza non può fermarsi al di sotto della verità. In quanto dunque il bisogno di realtà e l'attaccamento al reale sono mere conseguenze di una carenza, l'indifferenza nei riguardi della realtà e l'interesse per l'apparenza sono un vero ampliamento dell'umanità e un sicuro passo verso la civiltà.⁷⁶

Quando precedentemente ho parlato del valore da conferire al simbolo, ho accennato al vantaggio pratico che offre la valutazione dell'inconscio. Tenendo sin da principio conto dell'inconscio attraverso la considerazione per il simbolo noi evitiamo il perturbamento inconscio di funzioni coscienti. L'inconscio, quando non è realizzato, è, com'è noto, sempre all'opera per spargere una falsa sembianza su tutte le cose: esso ci appare sempre negli oggetti, giacché ogni contenuto inconscio è proiettato. Quando quindi siamo in grado di scrutare l'inconscio come tale, noi stacciamo dagli oggetti la falsa apparenza, il che non può che tornar utile alla verità. Dice Schiller:

Questo umano diritto sovrano egli (l'uomo) lo esercita nell'arte dell'apparenza, e quanto più rigorosamente egli distingue qui il mio e il tuo, quanto più accuratamente separa la forma dalla sostanza e quanto più sa rendere indipendente la prima, tanto più non solo allarga il regno della bellezza, ma assicura anche i confini della verità; giacché egli non può purificare l'apparenza dalla realtà, senza nel contempo liberare la realtà dall'apparenza.⁷⁷

Mirare a un'apparenza sussistente di per sé richiede maggior capacità d'astrazione, maggior libertà di cuore, maggior energia della volontà di quanta non ne occorra all'uomo per limitarsi alla realtà, ed egli deve aver già lasciato questa dietro di sé se vuole giungere a quella.⁷⁸

2. Il saggio sulla poesia ingenua e sentimentale

Per qualche tempo mi è parso che la classificazione fatta da Schiller dei poeti in *ingenui* e *sentimentali*⁷⁹ fosse ispirata a punti di vista corrispondenti a quelli qui esposti. Dopo matura riflessione sono però giunto alla conclusione che le cose non stanno così. La definizione di Schiller è semplice: *Il poeta ingenuo è natura, il poeta sen-*

⁷⁶ *Ibid.*, 26ª lettera.

⁷⁷ *Ibidem.*

⁷⁸ *Ibid.*, 27ª lettera.

⁷⁹ Schiller, *Über naive und sentimentalische Dichtung*, p. 205.

timentale la cerca. Questa semplice formula è allettante in quanto stabilisce due differenti modi di rapporto con l'oggetto. Si potrebbe perciò dire: colui che cerca o desidera la natura come oggetto non la possiede, egli sarebbe quindi l'introverso; viceversa colui che è già egli stesso natura e che si trova quindi in intimo rapporto con l'oggetto, è un estroverso. Una siffatta interpretazione, in verità un po' forzata, avrebbe però poco a che fare con il punto di vista schilleriano. La sua classificazione in ingenui e sentimentali, a differenza della nostra classificazione in tipi, non si occupa affatto della mentalità individuale del poeta, ma del carattere della sua attività creatrice, ossia dei prodotti di essa. Il medesimo poeta può essere sentimentale in una poesia, ma ingenuo in un'altra. Omero è costantemente ingenuo, ma quanti poeti moderni non sono per la più parte sentimentali? Schiller ha chiaramente avvertito questa difficoltà e ha espresso l'opinione che il poeta sia determinato dall'epoca in cui vive, non come individuo, ma come poeta. Così egli dice:

Tutti i poeti che sono veramente tali apparterranno agli ingenui o ai sentimentali a seconda della natura dell'epoca nella quale essi fioriscono o delle circostanze accidentali che esercitano un'influenza sulla loro cultura in generale o sul loro passeggero stato d'animo.⁸⁰

Anche per Schiller non si tratta quindi di tipi fondamentali, ma piuttosto di certe caratteristiche o qualità di singole produzioni. Di conseguenza è evidente che un poeta introverso può poetare all'occasione sia in forma ingenua che sentimentale. In tal modo è da escludere anche l'identità tra ingenuo e sentimentale da un lato, con estroverso e introverso dall'altro, finché si tratta di tipi. Le cose stanno invece diversamente, quando si tratta di meccanismi tipici.

a. L'atteggiamento ingenuo

Per prima cosa espongo la definizione che Schiller ha dato di questo atteggiamento. È stato già accennato che l'ingenuo è "natura":

Egli segue con semplicità natura e sensazione e si limita alla mera imitazione della realtà.⁸¹

⁸⁰ *Ibid.*, p. 236.

⁸¹ *Ibid.*, p. 248.

Ci dilettiamo in rappresentazioni ingenuie della presenza viva dell'oggetto nella nostra fantasia.⁸²

La poesia ingenua è una grazia della natura. Essa è un colpo fortunato; non bisognevole di miglioramento, quando riesce, ma neanche suscettibile di miglioramento quando fallisce.

Il genio ingenuo deve far tutto per mezzo della sua natura, può far poco per mezzo della sua libertà; ed egli realizzerà il proprio concetto, solo che la natura operi in lui per intima necessità.

La poesia ingenua "è figlia della vita e alla vita riconduce". Il genio ingenuo dipende completamente dall'"esperienza", dal mondo, dal quale egli è "toccato direttamente". "Ha bisogno di essere secondato dall'esterno."⁸³ La "natura volgare" del suo ambiente può "divenire pericolosa" per il poeta ingenuo, giacché:

...la ricettività dipende sempre più o meno dall'impressione esterna e solo una costante vivacità della facoltà creativa, quale non ci si può attendere dalla natura umana, potrebbe impedire che la materia eserciti talvolta un cieco potere sulla ricettività. Ma ogniqualvolta ciò si verifica, il sentimento da poetico si fa banale.⁸⁴

Il genio ingenuo lascia che in lui la natura regni senza limitazione alcuna.⁸⁵

Questa definizione del concetto illumina in modo particolare la dipendenza dell'ingenuo dall'oggetto. Il suo rapporto con l'oggetto ha carattere coercitivo, in quanto egli introietta l'oggetto ossia vi si identifica inconsciamente o è per così dire a priori identico con esso. Lévy-Bruhl chiama questo rapporto con l'oggetto *participation mystique*. Questa identità si costituisce sempre sulla base di un'analogia fra l'oggetto e un contenuto inconscio; si può anche dire che l'identità si effettua mediante la proiezione di un'associazione analogica inconscia sull'oggetto. Una tale identità ha sempre carattere coercitivo, perché si tratta di una certa somma di libido la quale, come ogni quantità di libido che opera dall'inconscio, ha carattere coercitivo nei confronti della coscienza, ossia la coscienza non ne può disporre. Colui che ha un atteggiamento ingenuo è perciò condizionato in alta misura dall'oggetto; l'oggetto si esplica per così dire autonomamente in lui, e in lui realizza sé stesso, in quanto egli stesso

⁸² *Ibid.*, p. 250, nota.

⁸³ *Ibid.*, pp. 303 sgg.

⁸⁴ *Ibid.*, pp. 307 sg.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 314.

diviene identico con l'oggetto. Così egli presta in certo modo la propria funzione espressiva all'oggetto e in tal modo lo rappresenta: non che egli lo rappresenti attivamente o intenzionalmente, ma esso oggetto si rappresenta in lui. Egli stesso è natura e la natura crea in lui il prodotto. Egli lascia che la natura regni senza limitazione alcuna in lui. È all'oggetto che compete il primato. In questo senso l'atteggiamento ingenuo è estroverso.

b. L'atteggiamento sentimentale

Abbiamo già rilevato più su che il sentimentale cerca la natura. Egli "riflette sull'impressione che gli oggetti fanno su di lui, e solo su questa riflessione è fondata la commozione nella quale egli stesso è trasferito e trasferisce noi. L'oggetto viene qui riferito a un'idea e solo su questo riferimento poggia la sua forza poetica".⁸⁶ Egli "ha sempre a che fare con due rappresentazioni e sensazioni contrastanti, con la realtà come limite e con la sua idea come infinito, e il sentimento misto che egli suscita testimonierà sempre di questa doppia fonte".⁸⁷ "Lo stato d'animo sentimentale è il risultato dello sforzo di ristabilire, anche nelle condizioni della riflessione, la sensazione ingenua secondo il contenuto."⁸⁸ "La poesia sentimentale è frutto dell'astrazione."⁸⁹ "Il genio sentimentale, nello sforzo di allontanare da essa (la natura umana) ogni barriera, è esposto al pericolo di eliminare completamente la natura umana, e non soltanto di elevarsi, ciò che può e deve fare, al di sopra di ogni realtà determinata e limitata, ad una possibilità assoluta: ovvero di idealizzare; ma di andare al di là della stessa possibilità: ovvero di *fantasticare*." "Il genio sentimentale abbandona la realtà per innalzarsi alle idee e per dominare con libera spontaneità la sua materia."⁹⁰

È facile vedere che il sentimentale, in opposizione all'ingenuo, è caratterizzato da un atteggiamento riflessivo e astrattivo nei riguardi dell'oggetto. Egli "riflette" sull'oggetto in quanto è "distaccato" dall'oggetto. Egli è dunque per così dire separato a priori dall'oggetto, quando comincia a produrre; non è l'oggetto ad agire in lui, ma è egli stesso che agisce. Egli però non agisce all'interno di sé

⁸⁶ *Ibid.*, p. 249.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 250.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 301, nota.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 303.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 314.

stesso, ma fuori, oltre l'oggetto. Egli è distinto dall'oggetto, non identico con esso, cerca di stabilire il proprio rapporto con esso, di "dominare la propria materia". Da questa sua separazione dall'oggetto nasce quella impressione rilevata da Schiller di una dualità, in quanto il sentimentale attinge a due fonti, l'oggetto, ossia la sua percezione, e sé stesso. L'impressione esteriore dell'oggetto non è per lui qualcosa di assoluto, ma è un materiale del quale egli fa uso secondo i propri contenuti. Egli sta perciò al di sopra dell'oggetto, pur avendo con esso un rapporto, ma non un rapporto di ricettività, giacché è lui a conferire arbitrariamente all'oggetto il valore o la proprietà. Il suo è dunque un atteggiamento introverso.

Caratterizzando questi due atteggiamenti come introverso ed estroverso non abbiamo però esaurito il pensiero di Schiller. I nostri due meccanismi hanno soltanto il significato di fenomeni fondamentali di natura alquanto generica che accennano solo vagamente a ciò che è specifico. Al fine di comprendere l'ingenuo e il sentimentale dobbiamo ricorrere ad altri due principi cioè agli elementi della sensazione e dell'intuizione. Nel corso ulteriore della nostra indagine avrò modo di parlare più minutamente di queste funzioni. Qui voglio soltanto accennare al fatto che l'ingenuo è caratterizzato dalla prevalenza dell'elemento sensoriale, il sentimentale da quella dell'elemento intuitivo. La sensazione lega all'oggetto, essa anzi attira il soggetto nell'oggetto: di qui il "pericolo" per l'ingenuo di naufragare nell'oggetto. L'intuizione, come percezione dei propri processi inconsci, distoglie dall'oggetto, s'innalza al di sopra di esso, e cerca quindi sempre di dominare la materia e di plasmarla secondo punti di vista soggettivi, anzi di violentarla senza essere consapevole di ciò. Il "pericolo" del sentimentale è perciò quello di un distacco completo dalla realtà e di un naufragio nella fantasia irrompente dall'inconscio ("il fantasticare!").

c. L'idealista e il realista

Nello stesso saggio le riflessioni di Schiller portano alla determinazione di due tipi psicologici umani. Egli dice:

Questo mi conduce a rilevare un antagonismo psicologico fra gli uomini, stranissimo in un secolo di civiltà: un antagonismo che, perché radicale e fondato sull'intima struttura dell'animo, produce una scissione fra gli uomini peggiore di quella che potrebbe mai produrre un conflitto casuale di interessi; che toglie all'artista e al poeta ogni speranza di piacere e di commuovere i tanti, ciò che pure è il suo compito; che rende impossibile al filosofo, per quanto egli faccia, di persuadere i tanti, ciò che pure è implicito nel concetto di filosofia; che infine non concederà mai all'uomo di trovare nella vita pratica una generale approvazione al suo modo di comportarsi; in breve un contrasto al quale si deve se non è un'opera dello spirito o un atto del cuore che possano produrre in una categoria di persone una felicità piena senza attirarsi proprio per questo la maledizione di un'altra categoria. Questo contrasto è senza dubbio antico quanto l'origine della civiltà e difficilmente potrà essere sanato prima della fine della medesima, salvo in singoli rari soggetti che fortunatamente vi sono sempre stati e sempre vi saranno; ma, quantunque ai suoi effetti appartenga anche quello di render vano ogni tentativo di accomodamento, poiché nessuna parte si lascia indurre a riconoscere una deficienza dal proprio lato e una realtà dall'altro, val pur sempre la pena di perseguire una scissione così importante fino alla sua origine prima, riducendo così il vero punto della contesa almeno a una formulazione più semplice.⁹¹

Da questo passo risulta inequivocabilmente che, attraverso l'osservazione dei meccanismi opposti, Schiller è giunto a stabilire l'esistenza di due tipi psicologici ai quali nella sua concezione spetta lo stesso significato che io attribuisco all'introverso e all'estroverso. Per quanto concerne il rapporto reciproco dei due tipi da me fissati, potrei confermare per così dire parola per parola ciò che Schiller dice dei suoi tipi. Concordemente con quanto detto prima, Schiller giunge dal meccanismo al tipo, in quanto "separa sia dal carattere ingenuo che da quello sentimentale ciò che entrambi hanno di poetico".⁹² Se noi compiamo questa operazione, dobbiamo eliminare ciò che è geniale, creativo e allora nel caso dell'ingenuo rimane il vincolo con l'oggetto e l'indipendenza dell'oggetto nel soggetto; nel caso del sentimentale invece la superiorità sull'oggetto che si manifesterà in una maggiore o minore arbitrarietà nel giudicare o trattare l'oggetto. Schiller dice:

⁹¹ *Ibid.*, pp. 329-30.

⁹² *Ibid.*, p. 331.

Allora, del primo (l'ingenuo) non rimane, per quanto riguarda la teoria, null'altro che un freddo spirito di osservazione e un rigido attaccamento all'uniforme testimonianza dei sensi; per quanto riguarda la pratica, una rassegnata sottomissione alla necessità naturale... Del carattere sentimentale non rimane (nell'ambito della teoria) null'altro che un irrequieto spirito speculativo che reclama ostinatamente l'assoluto in ogni ramo del sapere, nell'ambito della pratica un rigorismo morale che insiste sull'assoluto in ogni atto della volontà. Chi appartiene alla prima categoria può chiamarsi *realista*, chi appartiene alla seconda *idealista*.⁹³

Le successive argomentazioni di Schiller sui suoi due tipi si riferiscono di conseguenza soltanto ai noti fenomeni dell'atteggiamento realistico e idealistico e non interessano quindi la nostra indagine.

⁹³ *Ibidem*.

3. L'apollineo e il dionisiaco

Il problema avvertito e in parte elaborato da Schiller venne ripreso in maniera nuova e originale da Nietzsche nel suo scritto *La nascita della tragedia*, del 1871. Quest'opera giovanile non si riallaccia tanto a Schiller quanto piuttosto a Schopenhauer e a Goethe. Tuttavia, per lo meno in apparenza, essa ha in comune con Schiller l'estetismo e il culto della greccità, con Schopenhauer il pessimismo e il tema della redenzione, con il *Faust* di Goethe molte cose. Ai fini della nostra trattazione i rapporti con Schiller sono, com'è naturale, i più importanti. Ciononostante, per quanto riguarda Schopenhauer non possiamo tralasciare di osservare quanta concretezza egli abbia conferito alle diffuse intuizioni concernenti il pensiero orientale, che in Schiller erano affiorate come pallide larve. Prescindendo dal pessimismo derivante dal contrasto con il carattere entusiastico e con la certezza di redenzione propri della fede cristiana, la dottrina della redenzione di Schopenhauer è essenzialmente buddistica. Egli si schierò dalla parte dell'Oriente. Passo questo che si può indubbiamente considerare una reazione alla nostra atmosfera occidentale. Com'è noto, questa reazione è tuttora in misura non trascurabile in vari movimenti più o meno totalmente orientati verso l'India.

Per Nietzsche questa tendenza verso l'Oriente, si ferma alla Grecia. Nella Grecia egli vede anche l'anello di congiunzione fra l'Oriente e l'Occidente. In questo senso egli ha un punto di contatto con Schiller, ma quanto diversa è la sua concezione del mondo ellenico! Egli vede il cupo sfondo sul quale è dipinto l'aureo e sereno mondo dell'Olimpo:

I Greci dovettero creare questi dèi, per poter vivere, spinti dalla più profonda necessità...

Il Greco conosceva e sentiva i terrori e gli orrori dell'esistenza: per poter semplicemente vivere egli dovette contrapporvi la splendida creazione di sogno degli Olimpici. L'immensa diffidenza nei riguardi delle forze titaniche della natura, la Moira che troneggia spietata al di sopra di ogni conoscenza, l'avvoltoio del grande amico degli uomini Prometeo, la sorte tremenda del saggio Edipo, la maledizione che pesò su tutta la stirpe degli Atridi e che portò Oreste al matricidio... furono dai Greci continuamente superati, in ogni caso velati e sottratti alla vista mediante l'artistico ed equilibrato mondo degli Olimpici.¹

La "serenità" greca, il ridente cielo dell'Ellade, sfavillante illusione posta a schermo di un cupo sfondo — questo concetto fu riservato ai moderni: quale poderoso argomento contro l'estetismo morale! Con ciò Nietzsche assume una posizione notevolmente diversa da Schiller. Ciò che in Schiller ci è dato di intuire, ciò che le sue *Lettere sull'educazione estetica* fossero anche un tentativo di difesa personale, diventa piena certezza nello scritto di Nietzsche: si tratta di un'opera "profondamente personale". E mentre Schiller comincia con mano esitante e leggera a dipingere luci e ombre, a concepire il contrasto avvertito nella propria anima in termini di "ingenuo" e di "sentimentale", escludendo tutto quel che di riposto e di abissale v'è nella natura umana, la concezione di Nietzsche va più a fondo costruendo un'antitesi che, se da una parte non ha nulla da invidiare alla sfolgorante bellezza della visione di Schiller, dall'altra parte trova tinte infinitamente più cupe che, se intensificano la luce, lasciano altresì intravedere, dietro, una notte ancor più profonda.

Nietzsche chiama i termini fondamentali della sua antitesi: apollineo e dionisiaco. Cerchiamo anzitutto di figurarci la natura di questa coppia di opposti. A tal fine riporto una serie di citazioni letterali per consentire al lettore, anche se non ha letto l'opera di Nietzsche, di formarsi un giudizio e allo stesso tempo di confrontarlo con la mia interpretazione:

Avremo fatto progredire di molto la scienza estetica quando arriveremo non solo alla concezione teorica, ma anche all'immediata e sicura in-

¹ Nietzsche, vol. 1, p. 31.

tuizione che lo sviluppo dell'arte è dovuto all'antinomia dell'apollineo e del dionisiaco, così come la generazione consegue dalla dualità dei sessi, perpetuamente in lotta e solo periodicamente in pace tra loro.

Sulle due divinità dell'arte, Apollo e Dioniso, si basa la nostra teoria secondo la quale, nel mondo greco, è presente un profondo contrasto, insanabile nella sua origine e nel suo fine, fra l'arte plastica, quella di Apollo, e l'arte non plastica della musica, quella di Dioniso: questi due impulsi così diversi procedono, l'uno accanto all'altro, per lo più in aperto conflitto fra loro, reciprocamente stimolandosi a sempre nuove e più potenti creazioni al fine di perpetuare in essi quello spirito di lotta che il termine "arte", comune a entrambi, supera solo apparentemente; sino a che per un miracoloso atto metafisico della "volontà" ellenica essi appaiono accoppiati, per generare finalmente quell'opera d'arte, sia apollinea che dionisiaca, che è la tragedia attica.²

Per meglio caratterizzare questi due "impulsi" Nietzsche paragona i particolari stati psicologici da essi provocati a quelli del sogno e dell'ebbrezza. L'impulso apollineo genera lo stato paragonato al sogno, il dionisiaco quello paragonato all'ebbrezza. Per "sogno" Nietzsche, come egli stesso afferma, intende essenzialmente la "visione interiore", "l'apparire di bei mondi di sogno". Apollo "ordina la luminosa armonia del mondo interiore della fantasia"; egli è "il dio di tutte le energie plastiche e figurative". Egli è misura, numero, limite e dominio di tutto ciò che è selvaggio e indomito. "Si potrebbe... considerare Apollo come la splendida personificazione divina del *principium individuationis*".³ Il dionisiaco invece è la liberazione dell'istinto insofferente d'ogni limite, lo scatenarsi della sfrenata *dynamis* animalesca e divina: per questo l'uomo del coro dionisiaco compare come satiro, metà dio e metà caprone.⁴ È l'orrore che si prova nella rottura del principio d'individuazione e insieme l'"estasi delirante" perché è infranto. Il dionisiaco è quindi paragonabile all'ebbrezza che dissolve l'elemento individuale negli istinti e nei contenuti collettivi, alla frantumazione, che il mondo opera, dell'Io chiuso. Per questo nel dionisiaco l'uomo ritrova l'unità con l'uomo; "anche la natura, già estranea, nemica o soggiogata, celebra la sua festa di riconciliazione con il figlio smarrito, l'uomo".⁵ Ognuno si sente "un'identica cosa" con il suo prossimo ("non solo

² *Ibid.*, pp. 9 sg.³ *Ibid.*, pp. 22 sg.⁴ *Ibid.*, pp. 57 sgg.⁵ *Ibid.*, p. 24.

riunito, riconciliato e fuso con esso"). Perciò la sua individualità dev'essere stata del tutto annullata:

L'uomo non è più artista, si è trasformato egli stesso in un'opera d'arte: in lui si esprime la potenza artistica di tutta la natura... nel brivido dell'ebbrezza.⁶

Il che significa che la *dynamis* creatrice, la libido in forma d'istinto, s'impadronisce dell'individuo come di un oggetto e lo adopera come strumento o espressione. Se è lecito considerare l'essere naturale come un'"opera d'arte", allora l'uomo nello stato dionisiaco diventa davvero un'opera d'arte, fattasi a sua volta naturale; ma proprio in quanto l'essere naturale non è affatto un'opera d'arte nel senso che si è soliti attribuire a quest'espressione, esso non è altro che pura natura, sfrenato, sotto ogni aspetto un vero torrente in tempesta, e non è nemmeno un animale che si mantenga nei suoi limiti naturali. Devo sottolineare questo punto, sia per ragioni di chiarezza, sia in vista della discussione che farò più tardi, giacché Nietzsche, per determinati motivi, ha trascurato di farlo, stendendo così sul problema un ingannevole velo estetico che tuttavia egli talvolta è portato involontariamente a sollevare. Come ad esempio quando parla delle orge dionisiache.

Quasi dovunque il fulcro di queste feste consisteva in ondate di sfrenatezza sessuale senza limiti, che spazzavano via le famiglie insieme con i principi venerandi che le governavano; in queste circostanze venivano scatenati gli istinti animaleschi più selvaggi, fino a giungere a una mostruosa mescolanza di voluttà e di crudeltà.⁷

Nietzsche considera la conciliazione dell'Apollo delfico con Dioniso come simbolo della conciliazione di questi contrasti nel Greco civilizzato. In tal modo però egli dimentica la sua formula compensatoria secondo la quale gli dèi dell'Olimpo devono la loro luce alle tenebre dell'anima greca: la riconciliazione di Apollo con Dioniso sarebbe dunque qualcosa di bello anche se irreali, un pio desiderio, suscitato dallo stato di miseria sentito dalla componente civilizzata del greco nella lotta con la parte barbarica che nello stato dionisiaco

⁶ *Ibid.*, pp. 24-25.

⁷ *Ibid.*, p. 27.

erompeva sfrenata. Fra la religione di un popolo e il suo effettivo modo di vivere sussiste sempre un rapporto di compensazione, senza di che la religione non avrebbe alcun senso pratico. A cominciare dalla religione altamente morale dei Persiani le cui equivoche abitudini di vita erano famose sin dall'antichità, giù giù fino alla nostra epoca "cristiana" in cui la religione dell'amore assiste al più gran massacro della storia universale, questa regola dimostra la sua validità. Perciò proprio dal simbolo della conciliazione delfica noi possiamo dedurre l'esistenza di una scissione particolarmente violenta nella natura dei Greci. Si spiegherebbe così l'anelito di redenzione che conferì ai misteri quell'altissimo significato per la vita del popolo greco, ciò che venne del tutto trascurato dagli antichi esaltatori del mondo greco, i quali erano ingenuamente paghi di ammirare nei Greci tutto ciò che essi non avevano.

Nello stato dionisiaco quindi il Greco non diveniva affatto un'opera d'arte, ma veniva afferrato dalla sua propria essenza barbarica, privato della sua individualità, dissolto in tutte le sue componenti collettive, fatto una cosa sola con l'inconscio collettivo (con conseguente abbandono dei suoi fini individuali) e con "il genio della specie, anzi della natura". Raggiunto ormai lo stato apollineo di addomesticamento, questo stato di ebbrezza, che rendeva l'uomo assolutamente dimentico di sé stesso e della sua umanità e lo trasformava in un puro essere istintivo, doveva costituire qualcosa di spregevole, ragion per cui non vi era dubbio che fra i due impulsi dovesse in un primo tempo scoppiare un violento conflitto. Proviamo a dar via libera agli istinti dell'uomo civilizzato! Per gli esaltatori entusiasti della civiltà, non ne scogherà altro che bellezza. Questo errore non è che il frutto di una profonda ignoranza psicologica. Le forze istintuali compresse nell'uomo civilizzato hanno un'enorme potenza distruttrice e sono assai più pericolose degli istinti dell'uomo primitivo, il quale vive costantemente in misura modesta i propri impulsi negativi. Per questo motivo nessuna guerra del passato supera in orrore le guerre fra nazioni civili. Non saranno andate diversamente le cose per i Greci. Fu precisamente il vivo senso di orrore a spingerli a poco a poco alla conciliazione del-

l'apollineo con il dionisiaco, "per mezzo di un miracoloso atto metafisico", come Nietzsche ha già detto al principio. Questa espressione va tenuta presente al pari dell'altra osservazione, secondo la quale il contrasto di cui si parla "è superato solo apparentemente dal termine 'arte' comune a entrambi". Dobbiamo ricordare anche questi passi, perché Nietzsche, come Schiller, ha la spiccata tendenza di attribuire all'arte una funzione di mediazione e di redenzione. E con ciò il problema rimane fermo al campo estetico: il brutto è anche "bello"; l'orrido, anzi il male stesso brillano di una luce invitante nel falso splendore dell'esteticamente bello. La natura d'artista, in Schiller come in Nietzsche, rivendica a sé e alle sue tipiche possibilità creative ed espressive il valore di redenzione.

Per questo Nietzsche dimentica completamente che la lotta di Apollo contro Dioniso e la loro conciliazione finale non costituirono mai per i Greci un problema estetico, bensì un problema religioso. Le feste satiresche dionisiache erano, molto probabilmente, una sorta di feste totemiche con identificazione regressiva con antenati mitici o identificazione diretta con l'animale totem. Il culto di Dioniso aveva in molti luoghi un'impronta mistico-speculativa e ha comunque esercitato sempre una fortissima influenza stimolatrice del sentimento religioso. Il fatto che la tragedia sia nata da una cerimonia originariamente a carattere religioso, ha il medesimo significato del rapporto che esiste fra il nostro teatro e le rappresentazioni medioevali della Passione, fundamentalmente religiose, il che non consente di giudicare il problema sotto l'aspetto puramente estetico. L'estetismo è una lente moderna attraverso la quale i misteri psicologici del culto di Dioniso son visti in una luce nella quale essi non furono certamente mai veduti né vissuti dagli antichi. Come in Schiller, così anche in Nietzsche il punto di vista religioso è totalmente trascurato e sostituito dalla contemplazione estetica. È certo che queste cose hanno una loro spiccata componente estetica che non va trascurata;⁸ tuttavia, se si considera il cristianesimo me-

⁸ L'estetismo può naturalmente costituire un surrogato della funzione religiosa. Ma quante cose possono adempiere al medesimo compito? Quante cose conosciamo che possono sostituire la mancanza di religione? Anche se l'estetismo è un nobile surrogato, è pur sempre un sostitutivo del prodotto genuino. La successiva "conversione" di Nietzsche a Dioniso dimostra del resto ampiamente che il surrogato estetico non ha potuto reggere a lungo.

dioevale sotto un profilo esclusivamente estetico, si finisce con il falsarne e snaturarne il vero carattere, allo stesso modo che considerandolo sotto un profilo esclusivamente storico. Una vera comprensione si ha soltanto ponendosi sullo stesso piano, giacché nessuno vorrà sostenere che l'essenza di un ponte ferroviario sia stata compresa sufficientemente quando ci si sia immedesimati esteticamente in esso. Pertanto, considerando la lotta fra Apollo e Dioniso come una questione d'impulsi artistici contrapposti, si sposta il problema, in modo storicamente e sostanzialmente ingiustificato, sul terreno estetico, ove essa viene sottoposta a una considerazione unilaterale che mai sarà in grado di valutarne appieno il vero contenuto.

Indubbiamente un tale spostamento deve avere una sua ragione e una sua finalità psicologica. Non è difficile scoprire il vantaggio insito in un procedimento di questo tipo: la contemplazione estetica dà immediatamente un'immagine del problema che l'osservatore può considerare a suo agio, ammirandone sia la bellezza che la bruttezza, lungi e al sicuro da ogni partecipazione sentita e vissuta, in uno stato di blanda immedesimazione con le passioni presentate dall'immagine. L'atteggiamento estetico è una difesa dalla partecipazione, mantiene al di fuori da ogni personale implicazione, come accadrebbe se il problema fosse inteso dal punto di vista religioso. Lo stesso vantaggio è assicurato dalla considerazione puramente storica, alla cui critica Nietzsche stesso ha offerto una serie di contributi assai preziosi.⁹ La possibilità di trattare solo esteticamente un problema così ponderoso — “un problema con le corna” come egli lo chiama — è comunque seducente, poiché una comprensione religiosa del problema stesso, l'unica adeguata in questo caso, presuppone un'esperienza attuale o passata che l'uomo moderno raramente può vantare. Dioniso però sembra essersi vendicato di Nietzsche — si confronti il suo *Tentativo di un'autocritica* che, scritto nel 1886, funge da introduzione alla *Nascita della tragedia*:

Sì, che significa dionisiaco? — La risposta è in questo libro — qui parla “uno che sa”, l'iniziato e il discepolo del suo dio.¹⁰

⁹ Nietzsche, seconda delle *Considerazioni inattuali*.

¹⁰ Nietzsche, *La nascita della tragedia*, “Tentativo di un'autocritica”, p. 6.

Ma tale non era Nietzsche quando scrisse *La nascita della tragedia*; era impregnato d'estetismo allora e divenne dionisiaco solo quando scrisse lo *Zarathustra* e quel passo memorabile con il quale si conclude il suo *Tentativo di un'autocritica*:

In alto i cuori, fratelli miei, in alto, più in alto! E non dimenticate neppure le gambe, o bravi danzatori; e meglio ancora: rizzatevi anche sulla testa!¹¹

La singolare profondità con la quale Nietzsche ha inteso il problema, anche se sotto la protezione dell'estetica, era così vicina alla realtà che la sua successiva esperienza dionisiaca sembra quasi una conseguenza inevitabile. Il suo attacco contro Socrate nella *Nascita della tragedia* è diretto contro il razionalista inaccessibile alla realtà orgiastica dionisiaca. Questo moto passionale corrisponde all'errore analogo commesso dalla contemplazione estetica: essa si mantiene al di fuori del problema. Nonostante la sua concezione estetica Nietzsche aveva già intuito la vera soluzione del problema sin da quando scriveva che il contrasto non fu superato dall'arte, ma da "un miracoloso atto metafisico della volontà ellenica". Egli pone "volontà" tra virgolette, il che, considerato il forte influsso esercitato allora su di lui da Schopenhauer, si può interpretare come un riferimento al concetto metafisico di volontà. Per noi "metafisico" ha il significato psicologico di "inconscio". Pertanto se nella frase di Nietzsche sostituiamo "inconscio" a "metafisico", troviamo la chiave del problema in un "atto miracoloso" inconscio. Un "miracolo" è irrazionale, quindi l'atto è un evento irrazionale inconscio, una formazione spontanea, indipendente da ogni apporto della ragione e da ogni intenzionalità concepita coscientemente; esso esiste, si attua come un fenomeno di crescita della natura creatrice e non come un ritrovato dell'ingegno umano; è frutto di un'attesa ardente, di fede e di speranza.

Lascio qui in sospenso il problema, sul quale avremo modo di soffermarci più a lungo, nell'ulteriore corso della nostra indagine. Esaminiamo invece più da vicino i concetti di apollineo e di dionisiaco nelle loro caratteristiche psicologiche. Prendiamo in considerazione

¹¹ *Ibid.*, p. 14.

anzitutto il dionisiaco. Secondo la descrizione di Nietzsche è chiaro che esso indica un espandersi, uno zampillare e uno scaturire, una *diastole*, come diceva Goethe, un movimento che abbraccia il mondo, come lo dipinge anche Schiller nella sua ode *Alla gioia*:

Vi serro in un abbraccio, oh miriadi.
Vada questo bacio al mondo intero.

E più oltre:

Tutti gli esseri bevono la gioia
Al seno della natura;
L'orma sua di rose
Buoni e malvagi seguono.
Di baci e tralci di vite essa ci fece dono
Ed un amico provato dalla morte;
Al verme fu data voluttà,
e il Cherubino sta dinanzi a Dio.

Questa è espansione dionisiaca. È una fiumana di sensazioni pauciche di grande potenza che erompe irresistibile e inebria i sensi come un vino gagliardo. È ebbrezza nel significato più elevato del termine.

Una componente di primo piano di questa condizione di spirito è l'elemento psicologico della percezione, sia sensoriale che affettiva. Si tratta quindi di una estroversione di sentimenti indissolubilmente legati all'elemento sensoriale, che noi designiamo come sensazioni sentimentali. In questa condizione prorompono soprattutto affetti, quindi di carattere pulsionale, ciecamente coercitivi e che si esprimono principalmente nella sfera somatica.

Per contro, l'apollineo è la percezione delle immagini interiori della bellezza, della misura e di sentimenti armonicamente disciplinati. Il paragone con il sogno chiarisce il carattere dello stato apollineo: è uno stato d'introspezione, di contemplazione rivolta verso l'interno, verso il mondo di sogno delle idee eterne, quindi uno stato d'introversione.

Fin qui è indubbia l'analogia con i nostri meccanismi. Ma se ci accontentassimo di questa analogia non giudicherebbero correttamente i concetti espressi da Nietzsche.

Nel corso delle nostre indagini possiamo costatare che lo stato

d'introversione, allorché diviene abituale, implica sempre una differenziazione del rapporto con il mondo delle idee, mentre l'estroversione, quando è abituale, comporta una differenziazione del rapporto con l'oggetto. Di questa differenziazione noi non troviamo traccia nei concetti di Nietzsche. Il sentimento dionisiaco ha il carattere completamente arcaico della sensazione sentimentale. Esso, quindi, non è puro e non è differenziato dall'elemento istintuale, fino a divenire quell'elemento mobile che nel tipo estroverso obbedisce agli ordini della ragione e si offre ad essa quale docile strumento. Del pari l'introversione, nel concetto di Nietzsche, non implica un rapporto puro e differenziato con l'idea, un rapporto che si sia liberato dalla visione intuitiva, sia essa condizionata dai sensi, sia essa frutto di creazione autonoma, per giungere a forme pure e astratte. L'apollineo è una percezione interiore, un'intuizione del mondo delle idee. Il raffronto con il sogno mostra chiaramente che Nietzsche considera questo stato come puramente contemplativo da un lato, come puramente raffigurativo dall'altro.

Queste caratteristiche significano qualcosa di peculiare che noi non possiamo attribuire all'atteggiamento introverso o estroverso. In un uomo dall'atteggiamento prevalentemente riflessivo, lo stato apollineo di visione intuitiva delle immagini interiori dà luogo a una elaborazione delle cose vedute secondo la natura del pensiero intellettuale. Da ciò nascono le idee. In un uomo dall'atteggiamento prevalentemente sentimentale avviene un processo analogo, una penetrazione delle immagini mediante il sentimento e la produzione di un'idea costruita con il sentimento che in sostanza può coincidere con l'idea costruita con il pensiero. Le idee sono perciò tanto pensiero quanto sentimento, per esempio le idee di patria, di libertà, di Dio, d'immortalità ecc. Il principio di entrambe le elaborazioni è razionale e logico. Esiste però anche un punto di vista totalmente diverso, per il quale l'elaborazione logico-razionale non è valida. **Quest'altro punto di vista è quello estetico.** Nell'introversione esso si ferma alla visione delle idee, sviluppa l'intuizione, la visione interiore; nell'estroversione si ferma alla sensazione e sviluppa i sensi, l'istinto, la suscettività. Secondo questo punto di vista il pensiero non è mai il principio della percezione interiore delle idee come non

lo è il sentimento, anzi pensiero e sentimento sono per esso meri derivati dell'intuizione interiore o della percezione sensoriale.

I concetti di Nietzsche conducono così ai principi di un terzo e di un quarto tipo psicologico, che si potrebbero chiamare tipi estetici in contrapposizione ai tipi razionali (tipo di pensiero e tipo di sentimento). Essi sono il tipo intuitivo e il tipo sensazione o percettivo. Questi due tipi hanno sì in comune con i tipi razionali l'elemento dell'introversione e dell'estroversione, non differenziano però la percezione e la visione delle immagini interiori in pensiero, come invece fa il tipo intellettuale, né differenziano il contenuto affettivo delle immagini interiori in sentimento, come fa il tipo sentimentale. Per contro, l'intuitivo eleva la percezione inconscia a funzione differenziata per mezzo della quale si attua anche il suo adattamento al mondo. Egli vi si adatta a mezzo di direttive inconscie che riceve mediante la percezione e l'interpretazione particolarmente sottile e acuta di oscure sollecitazioni di cui è appena cosciente. È difficile naturalmente descrivere l'aspetto di una simile funzione a causa del suo carattere irrazionale e, per così dire, inconscio. Essa è paragonabile press'a poco al demone di Socrate, con la differenza però che l'impostazione straordinariamente razionalistica di Socrate removeva il più possibile la funzione intuitiva, così che essa era costretta a farsi strada in forma concreta e allucinatoria, nell'impossibilità di accedere alla coscienza attraverso una diretta via psicologica, come invece accade appunto nel caso dell'intuitivo.

Il tipo sensazione è, sotto ogni riguardo, l'inverso del tipo intuitivo. Egli si basa in un certo senso esclusivamente sull'elemento della percezione sensoriale. La sua psicologia si orienta a seconda dell'impulso e della sensazione. Egli dipende quindi totalmente dallo stimolo, in tutta la sua concretezza.

Il fatto che Nietzsche mette in rilievo proprio la funzione psicologica dell'intuizione da un lato e quella della sensazione e dell'impulso dall'altro, dovrebbe essere indicativo della sua personale psicologia. Egli è certamente da annoverare nel tipo intuitivo con tendenza all'introversione. A favore della prima formulazione depone il genere prevalentemente intuitivo-artistico della sua produzione, fra cui particolarmente caratteristica è l'opera sulla *Nascita della tra-*

gedia, della quale ci stiamo occupando, ma più ancora la sua opera principale Così parlò Zarathustra. Del suo lato introverso-intellettuale sono caratteristici i suoi aforismi, i quali, nonostante una forte vena sentimentale, rivelano uno spiccato intellettualismo critico alla maniera degli intellettuali francesi del diciottesimo secolo. La mancanza di limiti e di concisione razionali denota il suo tipo intuitivo. Stando così le cose, non deve stupire il fatto che nella sua prima opera egli abbia messo inconsciamente in primo piano i fatti della sua psicologia personale. Ciò corrisponde all'atteggiamento intuitivo che coglie il mondo esterno soprattutto attraverso il mondo interiore, talora anche a scapito della realtà. In virtù di questo atteggiamento egli poté acquisire una profonda conoscenza delle qualità dionisiache del suo inconscio, che, per quanto ne sappiamo, raggiunsero nella loro forma brutta la superficie della coscienza solo all'insorgere della sua malattia, dopo che si erano manifestate in precedenti scritti in molte allusioni erotiche. È assai deplorabile, dal punto di vista psicologico, che gli scritti trovati a Torino dopo la sua malattia, molto significativi sull'argomento a questo riguardo, siano andati distrutti in omaggio a considerazioni di natura estetico-morale.

4. Il problema dei tipi nella conoscenza degli uomini

1. Cenni generali sui tipi di Jordan

Continuando a seguire in ordine cronologico la serie degli studi preliminari attinenti al problema dei tipi psicologici, oggetto della nostra disamina, sono giunto ora a un'opera di modeste proporzioni, alquanto singolare, segnalatami dalla mia preziosa collaboratrice londinese, la dottoressa Constance E. Long: mi riferisco al libro di Furneaux Jordan, F.R.C.S., *Character as Seen in Body and Parentage*.

Nel suo libretto di 126 pagine, Jordan descrive principalmente due tipi caratteriologici la cui definizione c'interessa sotto molti aspetti, quantunque l'autore — è bene dirlo sin d'ora — prenda in considerazione i nostri tipi solo parzialmente introducendo e fondendo altresì insieme il punto di vista del tipo intuitivo e di quello sensoriale. Lascio senz'altro la parola all'autore e riferisco la sua definizione introduttiva. Egli dice:

Vi sono due caratteri fundamentalmente diversi, due distinti tipi di carattere (nonché un terzo intermedio): in uno è forte la tendenza all'attività e debole la tendenza alla riflessione, nell'altro predomina la tendenza alla riflessione, mentre è più debole l'impulso all'azione. Fra questi due estremi esistono innumerevoli stadi intermedi. Ma basterà aggiungere un terzo tipo..., nel quale le forze della riflessione e dell'azione più o meno si equilibrano. Si possono collocare in una categoria intermedia anche quei caratteri prevalentemente eccentrici nei quali prevalgono, rispetto ai processi emozionali e non emozionali, altre tendenze eventualmente abnormi.¹

¹ Jordan, p. 5.

Da questa definizione risulta chiaramente che Jordan contrappone l'attività, l'azione alla riflessione e al pensiero. È comprensibile che, per colui che non approfondisca l'osservazione, l'essere riflessivo sembri dapprima opposto all'essere attivo, e che egli propenda quindi a definire sotto questo punto di vista l'antitesi osservata. Tuttavia è chiaro che la semplice riflessione sul fatto che l'attività può essere generata oltre che da impulsi anche dal pensiero, impone un approfondimento della definizione. Conclusione cui giunge lo stesso Jordan, introducendo un altro elemento particolarmente importante per noi: il sentimento.² Egli costata infatti che il tipo attivo è meno passionale, mentre il temperamento riflessivo si distingue per una maggiore passionalità. Perciò Jordan denomina i suoi tipi "*the less impassioned*" (tipo meno passionale) e "*the more impassioned*" (tipo più passionale). Pertanto nella definizione introduttiva l'elemento che era stato trascurato viene a essere elevato a termine definitivo. Tuttavia ciò che lo distingue dalla nostra concezione è il fatto che egli continua a considerare il tipo "meno passionale" anche come "attivo", e l'altro come "inattivo". Questo collegamento mi sembra inesatto, in quanto esistono nature altamente passionali e profonde che sono nel contempo assai energiche e attive, mentre esistono viceversa nature poco passionali e superficiali che non si distinguono affatto per particolari capacità di azione, sia pure nelle forme secondarie di questa. A mio avviso, la concezione di Jordan, pregevole per altre ragioni, avrebbe notevolmente guadagnato in chiarezza se egli non avesse affatto considerato il punto di vista della determinazione, in sé caratteriologicamente significativa, basata sui criteri di attività e inattività. Da ciò che segue risulta che Jordan con il tipo "*less impassioned and more active*" descrive l'estroverso, e con il tipo "*more impassioned and less active*" descrive l'introverso. Entrambi possono essere attivi o inattivi, senza per questo alterare il loro tipo, ragione per cui, a mio giudizio, l'elemento dell'attività, considerato come caratteristica principale, dovrebbe venire abolito: come determinazione d'importanza secondaria, tuttavia, esso ha una sua funzione, in quanto l'estroverso, conformemente alla sua indole, appare di re-

² Ibid., p. 6.

gola più mobile, più vivace e più attivo dell'introverso. Questa caratteristica, però, dipende dalla fase in cui l'individuo si trova momentaneamente rispetto al mondo esterno. Un introverso in fase d'estroversione appare attivo, un estroverso in fase d'introversione appare passivo. L'attività stessa, come tratto fondamentale del carattere, può talora essere introversa, può rivolgersi cioè verso l'interno, trasformandosi in un'intensa attività di pensiero o di sentimento, mentre all'esterno domina una quiete profonda; talvolta può essere estroversa, manifestandosi in modo vivace e movimentato, mentre dietro di essa sta un pensiero fisso, immoto, oppure un sentimento dello stesso genere.

Prima di sottoporre le argomentazioni di Jordan a un'analisi più particolareggiata, per una maggiore chiarificazione dei concetti debbo ancora sottolineare un'altra circostanza che, se trascurata, potrebbe ingenerare qualche confusione. Ho notato all'inizio che in pubblicazioni precedenti avevo identificato l'introverso con il tipo pensiero e l'estroverso con il tipo sentimento. Solo più tardi, ripeto, mi sono reso conto che introversione ed estroversione, in quanto atteggiamenti fondamentali generali, vanno distinte dai tipi funzionali. È piuttosto facile individuare questi due atteggiamenti, mentre occorre una vasta esperienza per distinguere anche i tipi funzionali. Talora è straordinariamente difficile stabilire a quale funzione spetti il primato. È suggestivo il fatto che l'introverso — a causa del suo atteggiamento astrattivo — dia spontaneamente l'impressione della riflessione e della ponderatezza, ragion per cui si è facilmente inclini a supporre in lui un primato del pensiero. Per contro l'estroverso presenta spontaneamente moltissime reazioni che possono far pensare a un predominio dell'elemento sentimentale. Ma queste supposizioni sono fallaci, in quanto l'estroverso può facilmente essere un tipo pensiero e l'introverso un tipo sentimento. Jordan descrive in generale soltanto l'introverso e l'estroverso, ma quando entra nei particolari la sua descrizione dà luogo a equivoci, dovuti alla fusione di elementi dei diversi tipi funzionali, che per insufficiente elaborazione del materiale non sono tenuti separati. Tuttavia nei tratti generali il quadro dell'atteggiamento introverso risulta in modo netto,

cosicché l'essenza di entrambi gli atteggiamenti fondamentali appare del tutto evidente.

La caratterizzazione dei tipi sulla base dell'affettività mi sembra costituire l'elemento veramente importante dello scritto di Jordan. Abbiamo già visto che l'indole "riflessiva" e ponderata dell'introverso è compensata da una vita istintuale e sensoriale di carattere inconscio e arcaico. Si potrebbe anche dire che la sua impostazione è introversa proprio perché egli deve elevarsi oltre la propria natura arcaicamente impulsiva, fino all'alto e sicuro livello dell'astrazione da cui dominare l'indisciplinata e selvaggia affettività. Questo punto di vista è discretamente applicabile a molti casi. Viceversa, si può affermare che la vita affettiva dell'estroverso, meno profondamente radicata, si presta alla differenziazione e all'addomesticamento più facilmente che non il pensiero e il sentimento inconsci, arcaici; che cioè è l'attività fantastica che può avere un'influenza pericolosa sulla sua personalità. Per la qual cosa egli cerca sempre di vivere e di accumulare esperienze esplicando la maggior attività possibile, per non cadere preda di sé stesso e dei suoi cattivi pensieri e sentimenti. In base a queste ovvie osservazioni, si comprende meglio un passo di Jordan, altrimenti paradossale, laddove (p. 6) egli afferma che nel temperamento "*less impassioned*" (estroverso) predomina l'intelletto che partecipa in modo smisurato alla formazione della vita, mentre nel temperamento riflessivo sono proprio le emozioni che assumono l'importanza maggiore.

A prima vista questa concezione sembra essere in stridente contrasto con la mia asserzione secondo la quale il tipo *less impassioned* corrisponderebbe al mio tipo estroverso. Ma a ben guardare, le cose non stanno affatto così, in quanto l'uomo di natura riflessiva, benché tenti di vincere le emozioni ribelli in realtà finisce con l'essere influenzato dalla passione assai più di colui che ha preso coscientemente a norma di vita i suoi desideri orientati verso l'oggetto. Quest'ultimo, cioè l'estroverso, cerca in tal modo di risolvere ogni cosa, ma è costretto ad ammettere a sue spese che sono proprio i suoi pensieri e sentimenti soggettivi a ostacolarli dovunque il passo. Egli è influenzato dal suo mondo psichico interiore più di quanto non sospetti. Egli non se ne può accorgere, ma un osservatore attento vede quanto vi è di

personalmente premeditato nelle sue aspirazioni. Perciò la sua regola fondamentale deve essere sempre il chiedersi: "Che cosa voglio veramente? Qual è la mia intenzione segreta?" L'introverso, per contro, con le sue intenzioni coscienti e pensate, non si accorge (ciò che invece è ampiamente avvertito nel suo ambiente) che esse sono veramente al servizio d'impulsi vigorosi, ma privi di oggetto e di indirizzo, e che ne sono fortemente influenzate. Chi osserva e giudica l'estroverso è portato a considerare i pensieri e i sentimenti affioranti come un tenue velo che ricopre solo imperfettamente una fredda e sottile intenzione personale. Chi cerca di comprendere l'introverso non potrà fare a meno di pensare che una violenta passione è a stento tenuta a freno da fittizi ragionamenti.

Entrambi i giudizi sono esatti ed errati a un tempo. Il giudizio è errato quando il punto di vista cosciente, la coscienza in genere è forte e in grado di opporre una resistenza nei riguardi dell'inconscio; ma è esatto quando il punto di vista cosciente debole si trova di fronte a un inconscio forte e deve, all'occasione, cedergli. In quest'ultima eventualità prorompe ciò che stava in fondo: nell'uno l'intenzione egoistica, nell'altro la passione sfrenata, l'affettività elementare che sfugge a qualsiasi considerazione. Queste riflessioni spiegano come Jordan effettua la sua osservazione: egli si regola evidentemente secondo l'affettività del soggetto osservato, dal che deriva la sua nomenclatura "*less emotional*" (meno emotivo) e "*more impassioned*" (più passionale). Perciò quando concepisce l'introverso dal lato affettivo come il più passionale e l'estroverso, dallo stesso punto di vista, come il meno passionale, anzi come intellettuale, egli dimostra con ciò una particolare forma di conoscenza che bisogna designare come *intuitiva*. Ho già precedentemente accennato al fatto che Jordan confonde il punto di vista razionale con quello estetico. Quando caratterizza l'introverso come passionale e l'estroverso come intellettuale, egli considera evidentemente entrambi i tipi dal lato *inconscio*, vale a dire *li percepisce attraverso il suo inconscio*. Egli osserva e interpreta *intuitivamente*, il che dovrebbe normalmente verificarsi in un conoscitore pratico di uomini. Per quanto giusta e profonda possa eventualmente essere una tale concezione, è pur sempre soggetta a una essenziale limitazione: essa trascura la realtà effettiva del-

l'individuo osservato, in quanto giudica sempre e soltanto dall'immagine riflessa nel proprio inconscio, invece che dalla sua reale maniera di manifestarsi. Questo errore di valutazione è in generale sempre inerente all'intuizione, ed è per questo motivo che la ragione è sempre stata in rapporti tesi con l'intuizione concedendole solo a malincuore un diritto all'esistenza, nonostante in determinati casi essa debba ammettere l'esattezza obiettiva dell'intuizione. Le enunciazioni di Jordan pertanto coincidono in complesso con la realtà, non però con la realtà così com'essa è intesa dai tipi razionali, bensì con la realtà che per essi è inconscia. Naturalmente queste situazioni sono fatte apposta per confondere la valutazione dell'osservatore e per rendere difficile l'intendersi su quanto viene osservato. In un problema come questo non bisogna perciò mai far questioni di nomenclatura, ma ci si deve attenere esclusivamente al fatto delle differenze antitetiche osservate. Quantunque io, conformemente al mio modo d'essere, mi esprima in modo affatto diverso da Jordan, tuttavia concordiamo (anche se con certe disparità di vedute) nella classificazione del materiale osservato.

Prima di passare a discutere il modo con il quale Jordan ha classificato in tipi il materiale d'osservazione, vorrei tornare brevemente al terzo tipo, o tipo "intermediate" (intermedio), da lui postulato. Come abbiamo visto, Jordan vi include da un lato gli individui del tutto equilibrati e dall'altro gli individui squilibrati. Non sarà superfluo, a questo punto, richiamare alla memoria la classificazione della scuola valentiniana: l'uomo ilico, che è subordinato allo psichico e allo pneumatico. L'uomo ilico corrisponde per definizione al tipo sensazione, vale a dire a quell'uomo le cui determinazioni dominanti sono date dai e nei sensi, nella percezione sensoriale. Il tipo sensazione non ha né un'attività di sentimento né un'attività di pensiero differenziate, mentre è ben sviluppata la sua sensorialità. Come è noto, questo è anche il caso del primitivo. Ma la sensorialità istintuale del primitivo ha un riscontro nella spontaneità della vita psichica. L'elemento spirituale, i pensieri, per dir così gli appaiono. Non è lui che li fa o li pensa — cosa che non saprebbe fare — ma sono essi che si fanno da sé e lo assalgono, anzi gli si presentano perfino come allucinazioni. Questa mentalità deve defi-

nirsi intuitiva, poiché intuizione è percezione istintiva di un contenuto psichico che si manifesta. Mentre di regola la funzione psichica principale del primitivo è la sensorialità, la funzione compensatoria meno evidente è l'intuizione. A un superiore livello di civiltà, ove in alcuni è il pensiero a essere più o meno differenziato, in altri il sentimento, vi sono anche non pochi in cui è maggiormente sviluppata l'intuizione, che essi utilizzano come funzione essenzialmente determinante. Ne risulta il tipo intuitivo. Ritengo quindi che il gruppo intermedio di Jordan debba venir risolto nel tipo sensoriale e nel tipo intuitivo.

2. Descrizione specifica e critica dei tipi di Jordan

Per quanto riguarda l'aspetto generale dei due tipi, Jordan rileva¹ che il tipo meno emotivo presenta personalità assai più spiccata o caratteristica del tipo emotivo. Questa affermazione deriva dal fatto che Jordan identifica il tipo attivo con quello meno emotivo, il che secondo me è inammissibile. Se si prescinde da questo errore è giusto naturalmente dire che il meno emotivo, o estroverso (come diciamo noi) si fa notare per il suo comportamento più che non l'emotivo o introverso.

a. La donna introversa (*The More Impassioned Woman*)

Comincerò col menzionare brevemente i punti principali della descrizione che Jordan presenta del carattere della *donna introversa*: comportamento tranquillo, carattere difficile da decifrare, all'occasione critico e finanche sarcastico; sebbene talora soggetta a manifestazioni di malumore assai evidenti, non è né capricciosa né irrequieta, non è critica, né censorious (termine che a senso si potrebbe rendere con "ipercritica") e neppure una seccatrice. Diffonde la pace intorno a sé, e svolge inconsciamente un'azione consolatrice e risanatrice. Ma al di sotto di questa superficie sonnecchiano affettività e passioni. La sua natura sentimentale giunge lentamente a maturazione. Con il progredire dell'età il suo carattere acquista in

¹ *Ibid.*, p. 17.

seduzione. Essa è *sympathetic* cioè comprensiva e compassionevole... In questo tipo si trovano i peggiori caratteri femminili. Esse sono le matrigne più crudeli. Sono sì le madri e le spose più amorose, ma le loro passioni e i loro affetti sono così forti da travolgere la ragione. Amano troppo, ma odiano anche troppo. La gelosia può farne delle belve. Se odiano i figliastri, possono torturarli fisicamente a morte.

Quando non domini la malvagità, la moralità stessa è in esse un sentimento profondo che segue la sua strada e non sempre si adatta alle opinioni convenzionali. Questa via non viene battuta per imitazione e soggezione, né tanto meno per ottenere una ricompensa in questo o nell'altro mondo. Solo nell'intimità essa rivela i suoi pregi e le sue deficienze, mostra la ricchezza del suo cuore, le sue pene e le sue gioie, ma anche le sue passioni e i suoi difetti, come implacabilità, caparbità, ira, gelosia o addirittura sfrenatezza. Essa soggiace all'influenza del momento ed è poco portata a pensare al benessere degli assenti. Dimentica con facilità gli altri e perde con altrettanta facilità la nozione del tempo. Se è manierata, non lo è per imitazione, ma il suo mutamento di contegno e di linguaggio corrispondono a un mutamento dei pensieri e dei sentimenti. In società non cambia di atteggiamento a seconda dei diversi ambienti. Nella vita domestica come in quella di società non ha grandi pretese e si accontenta di poco. Dà spontaneamente i suoi giudizi di consenso o di lode. Ha il dono di tranquillizzare o di incitare. Sente compassione per tutti i deboli, siano essi uomini o animali. "Essa si erge verso l'alto e si china sull'umile, è sorella e compagna di tutta la natura." È mite e tollerante nei suoi giudizi. Quando legge cerca di afferrare il pensiero più intimo e il significato più riposto; è perciò capace di sciupare il libro con segni di matita e note marginali e di rileggerselo.⁴

Da questa descrizione è facile riconoscere il carattere introverso. Ma la descrizione è in un certo senso unilaterale, in quanto tiene conto soprattutto del lato sentimentale, senza dar rilievo a quella caratteristica, per me particolarmente importante, che è la *vita cosciente interiore*. Jordan accenna al fatto che la donna introversa è

⁴ *Ibid.*, pp. 17 sgg.

contemplative, senza però approfondire il concetto. La sua descrizione conferma tuttavia, a mio avviso, le mie argomentazioni quanto al suo metodo di osservazione; egli rileva soprattutto il comportamento esterno determinato da tutta una costellazione sentimentale, e le manifestazioni passionali, senza tuttavia penetrare nella realtà della coscienza di questo tipo. Perciò trascura il fatto che la vita interiore ha una parte preponderante nella psicologia cosciente di questo tipo. Perché, ad esempio, la donna introversa legge con attenzione? Perché ama soprattutto comprendere le idee e farle sue. Perché è tranquilla e rassicurante? Perché abitualmente non esprime i suoi sentimenti, ma li attua nei pensieri, invece di scaricarli sugli altri. La sua moralità non convenzionale poggia su una profonda riflessione e su autentici sentimenti interiori. Il fascino del suo carattere sereno e assennato non dipende solo dall'atteggiamento tranquillo, ma dal fatto che con lei si può discorrere ragionevolmente e logicamente, e che essa è in grado di apprezzare gli argomenti dell'interlocutore. Non lo interrompe con osservazioni impulsive, ma accompagna le opinioni dell'interlocutore con i suoi pensieri e sentimenti, che rimangono tuttavia saldi e non cedono a qualsiasi argomentazione contraria.

A quest'ordine saldo e ben costruito dei contenuti psichici coscienti si contrappone una vita affettiva caotica e passionale, di cui l'introversa è molto spesso consapevole (per lo meno sotto il suo aspetto personale) e che essa teme, perché la conosce. Essa riflette su sé stessa ed è perciò sempre uguale verso l'esterno, sa intendere e ammettere altre cose senza aggredirle con lode o biasimo. Ma poiché la sua vita affettiva le guasta queste buone qualità, essa respinge quanto più può i suoi istinti e le sue emozioni, senza tuttavia riuscire a padroneggiarli. Quanto la sua coscienza è logica e saldamente ordinata, tanto la sua affettività è elementare, confusa e indomabile. A codesta affettività manca la nota propriamente umana; è sproporzionata, irrazionale, è un fenomeno naturale che infrange ogni ordinamento umano; le manca ogni secondo fine concretamente indirizzato e ogni intenzionalità, perciò è talvolta senz'altro distruttiva, un torrente impetuoso che non vuole distruggere, ma nemmeno evita di farlo, senza riguardi per nessuno, forte di una sua necessità che

obbedisce solo alla propria legge, un processo che si compie da sé. Le buone qualità della donna introversa dipendono dal fatto che il suo pensiero, la sua concezione tollerante o benevola sono riusciti a influenzare e a trascinar seco una parte della vita istintuale, senza peraltro poter afferrare completamente e trasformare la totalità delle pulsioni. La donna introversa si rende assai meno chiaramente conto della propria affettività in tutta la sua estensione che non dei propri pensieri e sentimenti razionali. Essa è incapace di abbracciare la propria affettività nella sua totalità, pur sapendone trarre idee di pratica utilità. Tale sua affettività è molto meno mobile della sua spiritualità, in certo senso è vischiosa, notevolmente inerte e perciò difficile da modificare, e perseverante; di qui provengono la sua costanza e uniformità inconse, ma anche la caparbieta e l'incapacità, a volte irragionevole, a lasciarsi influenzare nella sfera dell'affettività.

Queste considerazioni possono chiarire perché un giudizio sulla donna introversa fondato esclusivamente sul lato affettivo, è incompleto e inesatto, tanto nel senso buono che in quello cattivo. Il fatto che Jordan trovi fra le introversi i peggiori caratteri femminili, dipende, a mio avviso, dall'eccessiva importanza che egli attribuisce all'affettività, come se la passionalità fosse la causa di ogni male. Si possono torturare a morte dei bambini non solo fisicamente. E viceversa la particolare ricchezza d'amore delle donne introversi non è affatto un loro esclusivo appannaggio: è più esatto dire che spesso ne sono schiave, fintanto che non venga loro offerta un'occasione per dimostrare un'improvvisa e inaspettata freddezza, con grande sorpresa del loro compagno. La vita affettiva è il punto debole dell'introverso e non è cosa sulla quale si possa fare senz'altro affidamento. Egli si autoinganna e inganna gli altri, i quali vengono poi amaramente delusi, se si basano esclusivamente sulla sua affettività. Più sicura è la sua vita spirituale, perché più equilibrata. La sua affettività è invece di natura troppo indisciplinata.

b. La donna estroversa (*The Less Impassioned Woman*)

Passiamo ora alla descrizione della *less impassioned woman* data da Jordan. Anche su tale argomento devo eliminare la mescolanza di elementi riguardanti l'attività, fatta dall'autore, con il solo risultato

di rendere meno chiari i caratteri tipici. Perciò, quando si parla di una certa prontezza degli estroversi non si vuole con ciò alludere all'elemento dell'energia e dell'attività, ma solo alla vivacità dei processi attivi.

Jordan dice della donna estroversa: Una certa prontezza è un certo opportunismo piuttosto che perseveranza e coerenza. La sua vita è abitualmente piena di tante piccole cose. Ella va persino oltre l'affermazione di Lord Beaconsfield secondo il quale le cose superflue non sono tanto superflue e le cose importanti non sono tanto importanti. Si compiace — come già faceva sua nonna e come faranno anche i suoi nipoti — di parlare del peggioramento generale degli uomini e delle cose. È convinta che nulla andrebbe bene se ella non se ne occupasse personalmente. Molto spesso è di grande utilità nei movimenti a carattere sociale. Prodiga le sue maggiori energie nel governo della casa, attività che per molte donne di questo tipo costituisce l'unico scopo della vita. Assai spesso non ha idee, non ha passioni, non ha pace e non ha difetti. Il suo sviluppo affettivo termina assai presto. A diciotto anni è saggia come a quarantotto. I suoi orizzonti spirituali non sono né profondi né vasti, ma chiari fin dal principio. Se ha talento, può occupare posizioni di primo piano. In società si mostra affabile, è generosa e ospitale con tutti. Giudica tutti, dimenticando che essa stessa viene a sua volta giudicata. È pronta a soccorrere gli altri. Non ha passioni profonde. Amare significa per lei preferire; l'odio è per lei semplice avversione, la gelosia puro orgoglio offeso. I suoi entusiasmi sono di breve durata. Gusta la bellezza della poesia, ma non ne apprezza il pathos. La sua fede e la sua mancanza di fede è più in estensione che in profondità. Non ha vere convinzioni, ma neanche sospetti maligni. Non crede, ma ammette, non è miscredente, ma agnostica. Non indaga e non dubita. In faccende importanti si rimette all'autorità, nelle cose di minor conto trae conclusioni avventate. Nel suo piccolo mondo personale tutto va come non dovrebbe andare, nel gran mondo tutto procede bene. Istintivamente rifugge dal mettere in pratica le conclusioni logiche.

In casa mostra un carattere assai diverso che in società. Per quanto riguarda il matrimonio è fortemente influenzata dall'ambizione, dal desiderio di cambiamento o dall'ossequio ad abitudini tradizionali o

dal desiderio di porre la vita su "basi solide" o di ampliare la sua sfera d'azione. Se suo marito appartiene al tipo *impassioned* (passionale), egli ama i figli più di lei. Nella cerchia familiare viene alla luce tutto ciò che in lei vi è di spiacevole; qui essa si lascia andare a lamenti insensate. È impossibile prevedere quando per un attimo tornerà il sereno. È incapace di osservarsi e di criticarsi. Se le si rimproverano le sue critiche continue e le sue recriminazioni, se ne meraviglia e si offende, affermando di volere soltanto il meglio: "solo che vi sono persone che non sanno qual è il loro bene". Il modo con il quale vorrebbe fare il bene della propria famiglia è completamente diverso dal modo con il quale vorrebbe giovare ad altre persone. La casa deve essere sempre in condizioni da ricevere degnamente gli estranei. La società deve essere aiutata e fatta progredire. Sulle classi superiori bisogna fare impressione, le inferiori devono essere tenute al loro posto. La sua casa è per lei l'inverno, la società è l'estate, e la trasformazione incomincia non appena vi è una visita.

Nessuna inclinazione per l'ascesi: la sua rispettabilità non ne ha bisogno. Amore per il cambiamento, per il moto, per lo svago. Essa può cominciare la giornata con una funzione religiosa e chiuderla con l'opera comica. Le relazioni sociali sono per lei un diletto: in esse trova tutto, lavoro e felicità. Essa crede nella società e la società crede in lei. I suoi sentimenti non sono soggetti a pregiudizi, ed essa è "per bene" per abitudine. Imita volentieri scegliendo allo scopo i migliori modelli, senza tuttavia rendersene conto. I libri che essa legge debbono dar vita a personaggi dinamici.⁵

Questo ben noto tipo di donna che Jordan designa come *less impassioned* è senza dubbio estroversa. Tutto il suo comportamento, che per le sue caratteristiche viene detto estroverso, lo dimostra. Il continuo emettere giudizi, mai basati su una vera riflessione, è l'estroversione di un'impressione fugace la quale non ha nulla a che fare con un pensiero vero e proprio. A tale proposito mi sovengo di uno spiritoso aforisma, che ho letto non ricordo dove: "Pensare è così difficile che la maggior parte degli uomini emette giudizi." Riflettere richiede innanzitutto tempo, perciò chi riflette non può continua-

⁵ *Ibid.*, pp. 0 sgg.

mente esprimere giudizi. L'incoerenza e l'inconsequenza dei giudizi, la loro dipendenza dalla tradizione e dall'autorità denunciano l'assenza di un pensiero autonomo; allo stesso modo la mancanza di autocritica e di opinioni personali indica una deficienza nella funzione del giudizio. L'assenza di un'intima vita spirituale in questo tipo è chiara più di quanto non lo sia la sua presenza nel tipo introverso, così com'è stato descritto in precedenza. In base a questa descrizione si potrebbe facilmente concludere per un'uguale se non maggiore deficienza di affettività, palesemente superficiale, anzi di scarsa consistenza, quasi falsa, giacché l'intenzione che sempre vi è connessa o che è facile riconoscere sotto di essa, toglie pressoché ogni valore allo slancio emotivo. Tuttavia sono propenso a credere che l'autore in questo caso tenda a sottovalutare, così come tende a sopravvalutare nel caso precedente. Nonostante gli occasionali riconoscimenti di buone qualità in questo tipo, nel complesso, il quadro è poco edificante.

Ritengo che in questo caso l'autore sia alquanto prevenuto. È sufficiente il più delle volte aver fatto una cattiva esperienza con uno o più rappresentanti di questo tipo, per perdere il fiuto necessario a giudicare altri casi del genere. Non si deve dimenticare che come l'assennatezza della donna introversa è il risultato di una perfetta adesione dei suoi contenuti spirituali al comune modo di pensare, così l'affettività della donna estroversa possiede una certa volubilità e una scarsa profondità a causa del suo inserimento nella vita generale della società umana. Si tratta in tal caso di un'affettività socialmente differenziata che ha un'incontestabile validità universale e che può reggere vantaggiosamente il confronto con la pesantezza, la durezza e la passionalità dell'affettività introversa. L'affettività differenziata si è liberata dall'elemento caotico del pathos divenendo una funzione suscettibile d'adattamento, a danno però della vita spirituale interiore di cui si costata l'assenza. Ciò non di meno essa è presente nell'inconscio e precisamente in una forma corrispondente alla passionalità introversa, cioè allo stato embrionale. Tale stato è caratterizzato da infantilismo e arcaismo. Dall'inconscio la vita spirituale allo stato embrionale fornisce all'impulso affettivo contenuti e motivi occulti che esercitano un'impressione negativa sull'osserva-

tore provvisto di senso critico, mentre sfuggono al cattivo osservatore. Ma la sgradevole impressione provocata nell'osservatore dalla continua constatazione dei motivi egoistici malamente mascherati fa perdere di vista troppo facilmente la realtà e l'utilità ai fini dell'adattamento delle tendenze emerse. Tutto ciò che nella vita vi è di leggero, di poco impegnativo, di moderato, di innocuo, di superficiale scomparirebbe se non vi fossero affetti differenziati. Si soffocherebbe in un pathos incessante nell'immane vuoto creato dalla rimozione delle passioni. Se la funzione sociale dell'introverso considera principalmente il singolo, l'estroverso promuove la vita della società, la quale ha del pari diritto all'esistenza. Da ciò la necessità dell'estroversione, giacché è soprattutto l'estroversione a costituire il ponte fra noi e il prossimo.

Com'è noto le manifestazioni affettive esercitano un'azione suggestiva, mentre la vita spirituale può dispiegare la sua efficacia solo mediamente, dopo una faticosa opera di traduzione. Le emozioni di cui abbisogna la funzione sociale non debbono essere profonde, poiché, se lo fossero, potrebbero risvegliare la passionalità altrui, e la passionalità disturba la vita e la prosperità della società. Così del resto anche la vita spirituale adattata e differenziata dell'estroverso non è profonda, ma piuttosto estesa, e quindi non turba e non eccita, bensì è ragionevole e rassicurante. Ma, come l'introverso finisce con il disturbare per la veemenza della sua passionalità, così l'estroverso finisce col farsi irritante con il suo modo di pensare e di sentire semi-inconscio, che viene applicato incoerentemente e sconsideratamente nei confronti degli altri uomini, spesso sotto forma di giudizi privi di tatto e di riguardo. Se sulla base di simili giudizi si cerca di costruire sinteticamente una psicologia, si arriva a una concezione completamente animale che, per squallida ferocia, rozzezza e stupidità non ha niente da invidiare alla criminale natura affettiva dell'introverso. Pertanto non posso sottoscrivere l'affermazione di Jordan, secondo la quale i peggiori caratteri si troverebbero nelle nature passionali introverse. Fra gli estroversi vi è altrettanta e altrettanto radicale malvagità. Se la passionalità introversa si esprime in azioni rozze, la volgarità dei pensieri e dei sentimenti inconsci dell'estroverso agisce altrettanto brutalmente sull'anima della vittima e non so che cosa

sia peggio. Lo svantaggio, nel primo caso è che l'azione è visibile, mentre la bassezza di sentimenti del secondo si nasconde dietro la maschera di un comportamento lodevole. Per questo secondo tipo, vorrei porre in rilievo la premurosità nell'assistenza sociale, l'attiva partecipazione al benessere altrui, come pure la spiccata tendenza a dispensare gioia al prossimo. Qualità questa che l'introverso possiede solo nella fantasia.

L'affettività differenziata ha inoltre il vantaggio del garbo e della bella forma, che diffondono attorno una benefica atmosfera estetica. Vi è uno straordinario numero di estroversi che coltivano una data arte (per lo più la musica), non tanto perché abbiano per essa una particolare attitudine quanto per motivi che sono in rapporto col vivere sociale. Anche la mania di criticare non ha sempre carattere spiacevole o del tutto privo di valore. Spesso essa si limita a una tendenza pedagogica adattata alla realtà che può fare un gran bene. Così anche la mancanza di indipendenza di giudizio non è sempre un male, ma contribuisce a reprimere stravaganze e aberrazioni dannose che non servono certo alla vita e al benessere della società. In linea di massima sarebbe del tutto ingiustificato voler affermare che l'un tipo valga, sotto un qualche aspetto, più dell'altro. I tipi si completano a vicenda e la loro varietà fornisce per l'appunto quel tanto di tensione di cui così l'individuo come la società hanno bisogno per la conservazione della vita.

c. L'uomo estroverso (*The Less Impassioned Man*)

Dell'uomo estroverso Jordan dice: Imprevedibile e vago nel suo atteggiamento, con tendenza a instabilità di umore, ad affaccendarsi a vuoto e convulsamente, all'incontentabilità e alla smania di emettere giudizi, giudica tutto e tutti in modo sfavorevole, sempre soddisfatto di sé stesso. Quantunque il suo giudizio sia spesso sbagliato e i suoi progetti falliscano, pure egli ha in essi una fiducia sconfinata. Diceva Sydney Smith di un celebre statista del suo tempo che in ogni momento era pronto ad assumere il comando della flotta della Manica, quanto ad amputare una gamba. Egli ha una formula precisa per tutto ciò che gli si presenta: o la cosa non è vera, oppure essa è nota da molto tempo. Nel suo cielo non vi è posto per due

solì; ma se ve n'è un altro oltre a lui, allora egli diventa un martire.

Egli è precocemente maturo. Ama dirigere, spesso è sommamente utile alla società. Se fa parte di una commissione di beneficenza si interessa in ugual modo alla scelta di una lavandaia e all'elezione del presidente. Nella società egli è sempre presente, con tutte le sue forze, costante, e fiducioso in sé stesso. Egli è sempre alla ricerca di nuove esperienze, perché l'esperienza gli giova. Preferisce essere il presidente noto al pubblico di una commissione di tre membri, anzi che l'ignoto benefattore di tutto un popolo. La deficienza di talento non diminuisce affatto il suo senso d'importanza. È attivo? Nel qual caso è convinto d'essere energico. È chiacchierone? Si crede allora un oratore.

Di rado avanza nuove idee o apre nuove vie; ma è rapidamente in grado di seguire, di comprendere, di applicare e di eseguire. È incline ad attenersi a convinzioni religiose e politiche già esistenti e generalmente accettate. In determinate circostanze si compiace di ammirare l'arditezza delle proprie idee eretiche. Non di rado però il suo ideale è così grande ed elevato che nulla può impedirgli di formarsi un'ampia e giusta concezione della vita. La sua vita è per lo più caratterizzata da moralità, sincerità e principi ideali, ma talvolta il desiderio di ottenere un effetto immediato lo mette in difficoltà.

Quando accade che in una pubblica riunione egli sia inoperoso, non abbia cioè nulla da proporre o da sostenere o da chiedere o da obiettare, si alzerà ugualmente e se non altro chiederà che si chiuda una finestra a causa della corrente, o meglio che se ne apra una per fare entrare più aria: perché egli domanda insieme molta aria e molta attenzione. È sempre portato a fare ciò che nessuno gli ha chiesto di fare. È convinto che gli altri lo vedano come lui desidera d'esser visto, e cioè come uno che giorno e notte pensa al bene del suo prossimo. Egli mette gli altri in condizione di dovergli qualche cosa e di conseguenza non può andarsene senza esser ripagato. È capace di commuovere con la parola senza essere egli stesso commosso. Discerne rapidamente i desideri e le opinioni altrui. Mette in guardia contro una sventura imminente, organizza, e viene abilmente a patti con gli avversari. Ha sempre progetti e mostra un'eccezionale operosità. Se in qualche modo è possibile, bisogna impressionare grade-

volmente la società; se ciò non è possibile almeno stupirla e, se non è possibile neanche questo, bisogna allarmarla e commuoverla. Egli è un salvatore per vocazione, e non gli spiace di essere riconosciuto tale. Noi non sappiamo far nulla di buono da soli, ma possiamo credere in lui, sognare di lui, ringraziare Dio per avercelo dato e pregarlo di rivolgerci la parola.

Egli è infelice nella tranquillità e non può mai riposare veramente. Dopo una giornata di lavoro, ha bisogno di una serata frizzante, a teatro, al concerto, in chiesa, al bazar, a un pranzo, al club o in tutti questi luoghi insieme. Se manca a una riunione, deve disturbarla se non altro con un ostentato telegramma di scuse.⁶

Anche in questa descrizione il tipo è ben riconoscibile. Ma da essa emerge, forse più ancora che dalla descrizione della donna estroversa e nonostante isolate costatazioni che possono essere considerate giudizi favorevoli, il motivo di una svalutazione caricaturale. Ciò dipende in parte dal fatto che questo metodo di descrizione non può in genere rendere fedelmente la natura dell'estroverso, in quanto è in certo qual modo impossibile porre in giusta luce il valore specifico dell'estroverso con mezzi intellettuali; mentre per l'introverso ciò si può fare più agevolmente, dato che la sua ragionevolezza cosciente e la sua cosciente motivazione possono esprimersi in termini intellettuali, e così pure la sua passionalità e gli atti che ne derivano. Nell'estroverso invece il valore principale sta nei rapporti con l'oggetto. Soltanto la stessa vita mi sembra accordare all'estroverso quei diritti che la critica intellettuale non gli può riconoscere. Soltanto la vita mostra i suoi valori e li riconosce. In realtà si può costatare che l'estroverso è socialmente utile, che egli si acquista grandi meriti per il progresso della società umana e via dicendo. Ma un'analisi dei suoi mezzi e delle sue motivazioni darà sempre un risultato negativo, giacché il valore principale dell'estroverso non risiede in lui stesso bensì nel rapporto reciproco con l'oggetto. E il rapporto con l'oggetto appartiene a quegli imponderabili che una formulazione intellettuale non riuscirà mai a cogliere.

La critica intellettuale non può non procedere analiticamente e

⁶ *Ibid.*, pp. 26 sgg.

chiarire i fatti osservati, indicandone motivi e scopi. Ma in tal modo si ottiene un quadro caricaturale della psicologia dell'estroverso con il risultato che chi credesse di trovare il giusto atteggiamento nei confronti dell'estroverso in base a una descrizione siffatta vedrebbe con stupore che la vera personalità contraddice in pieno una simile descrizione. Una concezione unilaterale siffatta non può assolutamente adeguarsi all'estroverso. Per rendergli giustizia è assolutamente necessario rinunciare a valersi del pensiero per giudicarlo, così come lo stesso estroverso può adeguarsi esattamente all'introverso soltanto quando consideri i suoi contenuti spirituali in quanto tali, prescindendo da una loro eventuale applicabilità pratica. L'analisi intellettuale non può evitare di attribuire all'estroverso secondi fini, mire nascoste, intenzioni recondite ecc. che in realtà non esistono affatto, ma tutt'al più s'infiltrano come effetti d'ombra da uno sfondo inconscio. È certamente vero che l'estroverso, quando non ha null'altro da dire, fa se non altro aprire o chiudere una finestra. Ma chi bada a ciò? Chi ne è rimasto colpito? Solo chi cerca di capire le possibili ragioni e intenzioni di un simile comportamento, cioè chi riflette, analizza e sintetizza, mentre per tutti gli altri questo piccolo rumore si perde nel gran chiasso della vita, senza che vi sia motivo di interpretarlo in questo o quell'altro senso. Ma è appunto in questa maniera che si manifesta la psicologia dell'estroverso: essa appartiene ai fatti del quotidiano umano e non significa niente di più e niente di meno. Solo chi riflette vede al di là e stravede — per quanto riguarda la vita — mentre vede giusto per ciò che riguarda lo sfondo inconscio del pensiero dell'estroverso. Egli non vede l'uomo qual è realmente, ma solo la sua ombra. E l'ombra giustifica il giudizio a danno del reale uomo cosciente. Io sostengo che sia opportuno, per una migliore comprensione, scindere l'uomo dalla sua ombra, dall'inconscio, per non correre il rischio di una grave confusione di concetti nel corso della discussione. Nel prossimo si riscontrano molte cose che non appartengono alla sua psicologia cosciente, ma traspaiono dal suo inconscio, e si è indotti a considerare le qualità rilevate come appartenenti a un Io cosciente. Anche la vita e il destino fanno così; ma lo psicologo, cui da un lato sta a cuore la conoscenza della struttura della psiche e dall'altro il rendere possi-

bile una migliore intesa fra gli uomini, non dovrebbe fare altrettanto: egli piuttosto dovrebbe separare nettamente l'uomo cosciente da quello inconscio, giacché chiarezza e comprensione si raggiungono solo mediante l'assimilazione di punti di vista coscienti, e non già mediante la riduzione agli sfondi inconsci, alle penombre e ai quarti di tono.

d. L'uomo introverso (*The More Impassioned and Reflective Man*)

Del carattere dell'uomo introverso Jordan dice: I suoi piaceri non mutano ad ogni istante, il suo attaccamento a un piacere è di natura genuina ed egli non ricerca il piacere per semplice irrequietezza. Se assume una carica pubblica, lo fa perché possiede una determinata capacità oppure perché ha in mente qualcosa che vorrebbe portare a compimento. Quando il suo lavoro è terminato lascia volentieri il campo; è capace di riconoscere il merito altrui, e preferirebbe vedere la sua causa prosperare in mano d'altri anzi che vederla deperire nelle sue mani. Sopravaluta facilmente i meriti dei suoi collaboratori. Non è, né mai potrebbe divenire, un brontolone abituale. Si sviluppa lentamente, esita, non è mai un capo religioso, non ha mai tanta sicurezza in sé stesso da sapere con precisione quale sia l'errore per il quale egli potrebbe mandare al rogo il suo prossimo. Quantunque il coraggio non gli faccia difetto, non ha abbastanza fiducia nell'infalibilità della propria verità per affrontare il rogo egli stesso. Se ha delle qualità notevoli, è il suo stesso ambiente a portarlo in primo piano, mentre l'altro tipo si mette in mostra da sé.⁷

Mi sembra significativo il fatto che l'autore, nel capitolo sull'uomo introverso di cui qui si tratta, non dica in realtà nulla più di quanto io ho esposto in compendio. Tutt'al più mancherà una descrizione della passionalità a cagion della quale questo tipo viene anche designato come *impassioned*. Certo, bisogna andar cauti con le congetture diagnostiche, ma questo caso sembra giustificare l'ipotesi che il capitolo sull'uomo introverso sia riuscito così scarno per ragioni d'ordine soggettivo. Dopo la descrizione minuziosa quanto ingiusta del tipo estroverso c'era da attendersi una descrizione altrettanto approfondita del tipo introverso. Perché essa è mancata?

⁷ *Ibid.*, pp. 35 sg.

Poniamo il caso che Jordan appartenga al tipo introverso: sarebbe allora comprensibile la difficoltà di fare del tipo introverso una descrizione come quella che con spietato rigore egli dà del tipo opposto. Non voglio dire per mancanza di obiettività, ma per un difetto di conoscenza della propria ombra. L'introverso non può sapere né immaginare come egli appare al tipo opposto, salvo che facendoselo suggerire dall'estroverso, con il pericolo di doverlo sfidare a duello: giacché come l'estroverso è pochissimo disposto a riconoscere che la predetta descrizione rappresenti un quadro benevolo ed esatto del suo carattere, altrettanto poco l'introverso è disposto a lasciarsi descrivere da un osservatore e da un critico estroverso. L'immagine che ne risulterebbe sarebbe altrettanto svalutatrice. Infatti come l'introverso cerca di comprendere l'estroverso senza riuscirvi, così quest'ultimo cerca a sua volta inutilmente di comprendere la vita spirituale interiore dell'introverso dal punto di vista dell'esteriorità, e neppure lui vi riesce. L'introverso commette sempre l'errore di voler dedurre il comportamento dell'estroverso dalla di lui psicologia soggettiva; per parte sua l'estroverso può comprendere la vita spirituale interiore solo come una conseguenza di circostanze esterne. Una serie astratta di pensieri non può essere per l'estroverso altro che una fantasia, una specie di prodotto artificioso della mente, quando non risulti chiaro il rapporto con l'oggetto. E infatti le elucubrazioni di un introverso non sono spesso null'altro che questo. In ogni caso vi sarebbe molto da dire sull'uomo introverso e se ne potrebbe delineare un profilo altrettanto completo e sfavorevole quanto quello dato da Jordan nel capitolo precedente sull'estroverso.

Importante mi sembra l'osservazione di Jordan secondo la quale il piacere dell'introverso è di "natura genuina". Pare si tratti in genere di una caratteristica del sentimento dell'introverso: esso è genuino, sussiste in quanto si genera da sé, ha radici nella più profonda natura dell'uomo, emerge da sé come fine a sé stesso; non vuol servire ad altro scopo e non ne prende alcuno a prestito, accontentandosi di realizzare sé stesso. Ciò si connette con la spontaneità del fenomeno arcaico e naturale che tuttora non si è piegato alle intenzioni e alle finalità della civilizzazione. A torto o a ragione, e comunque senza

riguardo al torto o alla ragione, all'utilità o all'inutilità, lo stato emotivo si manifesta e s'impone al soggetto, anche se contro la sua volontà e le sue aspettative. Esso non ha nulla in sé che permetta di arguire una motivazione meditata.

Non è mia intenzione occuparmi in questa sede degli altri capitoli del libro di Jordan. Egli cita, quali esempi, personaggi storici che, a causa dell'inconveniente già menzionato, giudica alquanto inesattamente. Egli si basa infatti sul criterio dell'attività e della passività, incorporandolo ad altri criteri. Ne deriva spesso che una personalità attiva viene ascritta al tipo non passionale, mentre viceversa una natura passionale viene sempre considerata passiva. La mia concezione mira a evitare un tale errore, con l'escludere in genere il momento dell'attività come punto di vista.

A Jordan spetta comunque il merito di aver dato per primo (che io sappia!) una descrizione abbastanza esatta dei caratteri dei tipi emozionali.

5. Il problema dei tipi nella poesia: "Prometeo ed Epimeteo" di Carl Spitteler

1. Cenno introduttivo sui criteri tipologici di Spitteler

Se accanto agli argomenti offerti al poeta dal vario intrecciarsi della vita affettiva non avesse una parte di rilievo anche il problema dei tipi, si potrebbe quasi affermare che questo problema non esiste affatto. Ma noi abbiamo già visto, in Schiller, come questo problema lo abbia appassionato tanto come poeta quanto come pensatore. In questo capitolo ci occuperemo di un'opera poetica fondata quasi esclusivamente sul motivo del problema dei tipi. Alludo al *Prometeo ed Epimeteo* di Spitteler, opera pubblicata per la prima volta nel 1881.

Non intendo affatto affermare che Prometeo, colui che riflette prima di agire, rappresenta l'introverso, ed Epimeteo, colui che prima agisce e poi riflette, l'estroverso. Il conflitto fra queste due figure esprime soprattutto la lotta che si scatena nel medesimo individuo fra la linea di sviluppo introversa e quella estroversa, lotta che la rappresentazione poetica ha incarnato in due figure distinte ognuna con il suo destino tipico.

È indubbio che Prometeo presenta caratteristici tratti introversi. Egli offre l'immagine di un introverso fedele al suo mondo interiore, alla sua anima. Il suo modo d'essere è esattamente rivelato dalle parole con le quali replica all'angelo:¹

Ma non sta a me giudicare l'aspetto della mia anima, poiché, vedi, essa è la mia signora e il mio dio nella gioia e nel dolore, e qualsiasi cosa io sia, a lei lo debbo.

Perciò con lei voglio dividere la mia gloria; e se deve accadere, ebbene, posso rinunciare anche alla gloria.

¹ Spitteler, p. 9.

Con ciò Prometeo si sottomette incondizionatamente alla sua anima, cioè alla funzione che presiede al rapporto con il mondo interiore. Perciò proprio per il suo rapporto con l'inconscio anche l'anima ha un carattere misterioso, metafisico. Prometeo le conferisce il valore assoluto di padrona e di guida allo stesso modo in cui Epimeteo si abbandona incondizionatamente al mondo. Egli sacrifica il suo Io individuale all'anima, al rapporto con l'inconscio, matrice delle immagini e dei valori eterni, perdendo così di vista il proprio centro, in quanto gli viene a mancare il contrappeso della "Persona",² del rapporto con l'oggetto esteriore. Abbandonandosi tutto all'anima, Prometeo si preclude ogni connessione con il mondo circostante, perdendo quindi l'indispensabile correzione da parte della realtà esterna. Ma una tal perdita mal si concilia con quella che è l'essenza stessa di questo mondo. Perciò a Prometeo appare un angelo, che rappresenta evidentemente la forza che governa il mondo; tradotto in linguaggio psicologico: la proiezione di una tendenza all'adattamento alla realtà. Dice appunto l'angelo a Prometeo:

Se non riuscirai a liberarti dall'ingiusto modo d'essere della tua anima, accadrà che perderai il grande premio di tanti anni e la felicità del tuo cuore e tutti i frutti del tuo spirito multiforme...

...Nel giorno della gloria sarai respinto a cagione dell'anima tua che non conosce alcun dio, che non rispetta alcuna legge e che nella sua superbia non riconosce nulla di sacro, né in cielo né in terra.³

Dato che Prometeo parteggia unilateralmente per l'anima, tutte le tendenze volte a un adattamento al mondo esterno vengono rimosse cadendo pertanto nell'inconscio. Di conseguenza esse, quando sono avvertite, appaiono come non appartenenti alla propria personalità e quindi come proiettate. Si trova in una certa contraddizione con ciò il fatto che anche l'anima, per la quale Prometeo parteggia e che in un certo senso accoglie pienamente nella coscienza, appare proiettata. L'anima, essendo al pari della Persona una funzione di rapporto, si compone in certo qual modo di due parti, una appartenente all'individuo e l'altra all'oggetto del rapporto, in questo caso all'inconscio. È tendenza generale a meno di non essere proprio dei se-

² Vedi Jung, *L'Io e l'inconscio* (1916/1928).

³ Spitteler, p. 9.

guaci della filosofia di Hartmann, di accordare all'inconscio soltanto l'esistenza relativa di un fattore psicologico. Non abbiamo alcun fondato motivo gnoseologico per asserire validamente la realtà obiettiva di quel complesso di fenomeni psicologici cui diamo il nome di inconscio, così come non siamo in grado di stabilire validamente l'esistenza degli oggetti reali che trascendono le nostre possibilità psicologiche. Tuttavia, in base all'esperienza, devo richiamare l'attenzione sul fatto che i contenuti dell'inconscio in virtù della loro tenacia e persistenza vantano, in rapporto all'attività della nostra coscienza, il diritto al riconoscimento della loro realtà esattamente come la realtà del mondo esterno, sebbene ciò sembri assai poco verosimile a una mentalità orientata prevalentemente verso l'esterno. Non bisogna dimenticare che per moltissimi uomini i contenuti dell'inconscio hanno sempre avuto un maggior valore reale che non le cose del mondo esterno. La storia del pensiero umano testimonia a favore di entrambe le realtà. Un'indagine più approfondita della psiche umana dimostra inoltre senza alcun dubbio che l'attività della coscienza subisce generalmente un'influenza altrettanto forte da entrambi i lati, così che sul terreno psicologico, basandoci puramente sull'esperienza, noi siamo autorizzati a considerare i contenuti dell'inconscio altrettanto reali che le cose del mondo esterno, e questo anche se le due realtà si contraddicono e sembrano essere di natura affatto diversa. Ma sarebbe una pretesa irragionevole quanto ingiustificata il voler anteporre una realtà all'altra. La teosofia e lo spiritualismo sono, al pari del materialismo, violenta usurpazione. Noi dobbiamo rassegnarci a rimanere nella sfera delle nostre possibilità psicologiche. In considerazione della loro realtà particolare i contenuti inconsci possono venir designati come oggetti allo stesso modo delle cose esteriori. Ora, come la Persona, in quanto rapporto, è sempre condizionata anche dall'oggetto esterno ed è perciò ancorata all'oggetto esterno tanto quanto lo è al soggetto, così anche l'anima, in quanto rapporto con l'oggetto interno, è rappresentata dall'oggetto interno; essa è quindi sempre in un certo senso anche diversa dal soggetto ed è dunque percettibile come qualcosa di diverso. Perciò essa si presenta a Prometeo come qualche cosa di assolutamente diverso dal suo Io individuale. Per quanto un uomo possa abbando-

narsi completamente al mondo esterno, il mondo rimane pur sempre un oggetto diverso da lui; allo stesso modo pure il mondo inconscio delle immagini si comporta come un oggetto distinto dal soggetto, anche se l'uomo gli si abbandona completamente.

Come il mondo inconscio delle immagini mitologiche parla indirettamente, attraverso l'esperienza delle cose esterne, a colui che si dà completamente al mondo esteriore, così anche il mondo reale esterno e le sue esigenze parlano indirettamente a colui che si dà tutto all'anima; poiché nessuno può sottrarsi a entrambe le realtà. Se uno è diretto soltanto verso l'esterno deve vivere il proprio mito, se è diretto verso l'interno deve sognare la propria vita esteriore, la cosiddetta vita reale. Così l'anima dice a Prometeo:

Io sono il dio della colpa, che ti svia per sentieri mai praticati. Ma tu non mi hai dato ascolto ed ora si è avverata la mia predizione, e così per causa mia ti è stata sottratta la gloria del tuo nome e la gioia della tua vita.⁴

Prometeo respinge il regno offertogli dall'angelo, cioè rifiuta di adattarsi alla realtà così com'è, giacché gli viene chiesta in cambio la sua anima. Mentre il soggetto, cioè Prometeo, è indubbiamente di natura umana, l'anima è di tutt'altra specie: è demoniaca, giacché attraverso di lei traspare l'oggetto interno con il quale essa, in quanto rapporto, è collegata, e cioè l'inconscio collettivo, transpersonale. L'inconscio, considerato il campo storico della psiche, contiene in forma concentrata l'intera serie degli engrammi che da tempo incommensurabile hanno condizionato l'attuale struttura della psiche. Gli engrammi non sono che tracce funzionali che indicano la frequenza e l'intensità massime secondo le quali generalmente la psiche umana ha funzionato. Questi engrammi funzionali si presentano come motivi e figure mitologiche che si riscontrano — talora identici, talora assai simili — in tutti i popoli e che si possono agevolmente ravvisare anche nei materiali inconsci dell'uomo moderno. È quindi comprensibile che fra i contenuti inconsci, accanto alle figure sublimi che hanno sempre accompagnato l'uomo nel corso della vita, compaiano anche tratti ed elementi spiccatamente animaleschi. È tutto un mondo di immagini sconfinato come il mondo delle cose

⁴ *Ibid.*, pp. 24 sg.

"reali". Come il mondo esterno, per l'uomo che si abbandona ad esso con tutta la sua persona, assume la sembianza di un essere amato, vicino, con il quale egli — se il suo destino consiste nell'estrema dedizione all'oggetto personale — dovrà sperimentare l'ambiguità del mondo e del proprio essere, così per l'altro assume una personificazione demoniaca dell'inconscio, la quale incarna la totalità, l'estrema contraddittorietà e ambiguità del mondo delle immagini. Questi sono casi limite che vanno oltre la normalità: perciò la maggior parte degli uomini normali ignora questi spietati misteri. Per essi questi non esistono. Sono sempre pochi coloro che pervengono al limite del mondo là dove comincia la sua immagine speculare. Per colui che sta nel mezzo, l'anima ha sempre carattere umano e non carattere dubbio e demoniaco, così come non è enigmatico il suo prossimo. Solo il pieno abbandono all'una o all'altra parte determina la loro ambiguità. L'intuizione di Spitteler ha colto quell'immagine dell'anima che una natura più ingenua si sarebbe limitata tutt'al più a sognare.

Così leggiamo:

E mentre egli si comportava in tal modo nel suo impetuoso fervore, la bocca e il viso di lei sussultavano stranamente, le palpebre battevano di continuo, rapidamente, e dietro alle ciglia morbide e sottili uno sguardo spiava, minacciava e strisciava di soppiatto tutt'intorno, simile al fuoco che insidiosamente e di nascosto s'insinua in una casa, e simile alla tigre che si raggomitola nella boscaglia, e di tanto in tanto dall'oscuro fogliame balemano le chiazze gialle del suo corpo.⁵

La linea di vita scelta da Prometeo è dunque indubbiamente quella dell'introversione. Egli sacrifica il presente e il suo rapporto con esso per creare con il suo pensiero anticipatore un lontano futuro.

Tutto all'opposto Epimeteo: egli riconosce che le sue aspirazioni sono rivolte al mondo e ai suoi valori. Perciò dice all'angelo:

Ho sete di verità, e la mia anima, guarda, è nella tua mano, e dammi, se vuoi, una coscienza che mi insegni ogni cosa e ogni essenza di giustizia.⁶

⁵ *Ibid.*, p. 25.

⁶ *Ibid.*, pp. 10 sg.

Epimeteo non sa resistere alla tentazione di essere arbitro della propria sorte e di optare per il punto di vista "senza anima". Quest'adesione al mondo trova tosto la sua ricompensa:

E così avvenne: quando Epimeteo si levò sentì più alta la sua statura e più saldo il suo coraggio e tutto il suo essere era compatto e si sentì pervaso da un'ondata di benessere sano e gagliardo. E così percorse con passo sicuro la valle, diritto come colui che non teme nessuno, lo sguardo franco di chi ha coscienza del proprio retto agire.

Egli ha, come dice Prometeo, "venduto la sua anima libera in cambio della conoscenza delle cose". Ha smarrito la sua anima (a favore del fratello). Ha seguito la sua estroversione, e poiché questa è orientata verso l'oggetto esterno, egli si è aperto ai desideri e alle aspettative del mondo, traendone in un primo tempo grandissimo vantaggio, almeno in apparenza. Egli è divenuto un estroverso, dopo aver vissuto per anni in solitudine all'ombra del fratello, ma un falso estroverso influenzato dall'imitazione dell'introverso. Una tale involontaria *simulation dans le caractère* (Paulhan) non è rara. La sua evoluzione in estroverso reale è perciò un progresso verso la "verità" e merita la ricompensa che gli verrà destinata.

Mentre in Prometeo ogni rapporto con l'oggetto esterno è ostacolato dalle pretese tiranniche della sua anima, e al servizio dell'anima egli deve fare i più duri sacrifici, Epimeteo ottiene una protezione, in un primo tempo efficace, contro il pericolo, che minaccia l'estroverso, di perdersi completamente nell'oggetto esterno. Questa protezione consiste nella coscienza morale fondata sui "giusti concetti" tradizionali e cioè su quel non disprezzabile tesoro di tradizionale esperienza di vita di cui l'opinione pubblica si vale proprio come il giudice utilizza il codice penale. In tal modo vengono posti a Epimeteo quei limiti che gli impediscono di abbandonarsi all'oggetto nella misura in cui Prometeo si abbandona alla propria anima: glielo proibisce la sua coscienza morale che si è sostituita alla sua anima. Prometeo, voltando le spalle all'umanità e alla sua coscienza codificata, cade in balia della sua anima, padrona spietata, e del suo apparente arbitrio, pagando a caro prezzo la colpa d'aver trascurato il mondo. La saggia limitazione imposta da una ineccepibile co-

scienza morale benda però gli occhi a Epimeteo in modo tale ch'egli è costretto a vivere ciecamente il suo mito, sempre convinto di agire rettamente, dato che è in perfetto e costante accordo con l'universale aspettativa, e sempre con successo, giacché soddisfa i desideri di tutti. Così ci si raffigura il re, e così Epimeteo lo rappresenta sino alla fine ingloriosa, assistito e incoraggiato dalla generale approvazione che mai l'abbandona. La sicurezza di sé stesso, la convinzione della sua rettitudine, l'incrollabile fiducia nella propria validità generale, la certezza del suo "retto operare" e la sua coscienza tranquilla permettono di riconoscere facilmente il carattere descritto da Jordan. Si veda la visita di Epimeteo a Prometeo ammalato, quando il re Epimeteo vuole risanare il fratello sofferente:

E dopo che essa ebbe sistemato ogni cosa, il re apparve e, appoggiandosi a sinistra e a destra a due amici, s'eresse nella persona, salutò e proferì con retta intenzione queste parole:

"Di tutto cuore ti compiangio, Prometeo, mio amato fratello! Pur fatti coraggio ora, giacché guarda, ho qui un unguento che si è dimostrato buono per tutti i mali e guarisce miracolosamente tanto nella calura che nel gelo, e tu puoi dunque usarlo tanto per premio quanto per punizione."

Così dicendo prese un bastone, vi fissò saldamente l'unguento e gli porse tutto con prudenza e con aria solenne. Ma Prometeo, visto l'unguento e sentitone l'odore volse il capo disgustato. Al che il re, cambiando tono, cominciò a gridare e a profetizzare con ardore appassionato:

"In verità sembra che tu abbia bisogno di un castigo più grande, poiché l'insegnamento del tuo attuale stato non ti basta."

E nel dir così trasse uno specchio dalla sua veste e gli rivelò ogni cosa dal principio e fattosi molto eloquente gli rese noti tutti i suoi errori.⁷

Questa scena illustra perfettamente il pensiero di Jordan:

Bisogna impressionare gradevolmente la società se si può; se ciò non è possibile bisogna stupirla; se neanche questo fa presa, bisogna infastidirla e irritarla.⁸

In questa scena ritroviamo lo stesso crescendo. In oriente un uomo ricco manifesta il suo rango comparando in pubblico appoggiato a due schiavi. Epimeteo assume lo stesso atteggiamento per fare impressione. L'opera di bene dev'essere accompagnata dall'ammoni-

⁷ Ibid., pp. 102 sg.

⁸ Jordan, p. 31.

mento e dall'insegnamento morale. E se questo non basta bisogna almeno spaventare l'interlocutore con l'immagine della sua bassezza. Infatti ciò che conta è fare impressione. Secondo un modo di dire americano, in America hanno successo due categorie di persone: coloro che sanno fare qualche cosa e coloro che sanno darla a intendere. Talvolta, cioè, l'apparenza è altrettanto efficace quanto il fare. L'estroverso di questa specie si basa di preferenza sull'apparenza. L'introverso vuol strafare e finisce per frustrare quanto fa. Riuniamo Prometeo ed Epimeteo in un'unica personalità; ne risulta un uomo esteriormente come Epimeteo e interiormente come Prometeo, in cui le due tendenze sono in perenne contesa, perché ognuna cerca di tirare definitivamente l'Io dalla propria parte.

2. Confronto fra il Prometeo di Spitteler e quello di Goethe

È molto interessante confrontare questa concezione di Prometeo con l'interpretazione datane da Goethe. Credo di avere fondati motivi per supporre che Goethe appartenesse al tipo estroverso piuttosto che all'introverso, mentre il tipo di Spitteler va, secondo me, compreso in questo secondo gruppo. L'esattezza di una tale supposizione potrebbe essere provata soltanto attraverso l'indagine e l'analisi ampia e accurata della biografia di Goethe. La mia ipotesi si basa su diverse impressioni che non starò a citare, perché ne risulterebbe una descrizione troppo incompleta.

Non occorre che l'atteggiamento introverso coincida necessariamente con la figura di Prometeo: intendo dire con ciò che la figura tradizionale di Prometeo potrebbe anche essere diversamente interpretata. Questa differente versione si trova ad esempio nel *Protagora* di Platone, nel quale il dispensatore delle energie vitali agli esseri forgiati dagli dèi con terra e fuoco non è Prometeo, bensì Epimeteo. In quest'opera, come sempre nel mito, Prometeo (secondo il gusto degli antichi) è soprattutto molto astuto e ingegnoso. In Goethe troviamo due versioni di questo mito. Nel *Frammento del Prometeo* del 1773, Prometeo è l'uomo tracotante, fiducioso solo in sé stesso: simile a un dio, sprezzante creatore e plasmatore degli dèi. La sua anima è Minerva, figlia di Zeus. I rapporti di Prometeo con Minerva

sono molto simili a quelli del Prometeo di Spitteler con l'anima.
Dice Prometeo a Minerva:

Fin dal principio le tue parole sono state per me luce celeste!
Sempre, come se l'anima mia parlasse a sé stessa,
Si aprisse
E in essa sgorgassero all'unisono spontanee armonie,
E una divinità parlava
Quando io credevo di parlare.
E quand'io credevo che parlasse una divinità
Parlavo io stesso.
E così con te e con me
Così uniti, così intimamente uniti
Eterno è il mio amore per te!

E ancora:

Come al calar del sole
La luce dolce del crepuscolo
Si leva fluttuando lassù
Verso l'oscuro Caucaso
E avvolge di pace l'estatica anima mia,
Così sei tu, sempre a me presente, anche quando sei lontana.
E così le mie forze son venute crescendo
Ad ogni respiro dell'aere tuo celeste.⁹

Anche il Prometeo di Goethe si trova in un rapporto di dipendenza con la sua anima assai simile al rapporto con l'anima del Prometeo di Spitteler. Il Prometeo di Spitteler dice all'anima:

E quand'anche essa mi togliesse ogni cosa, io rimarrò smisuratamente ricco, fin tanto che tu sola mi rimani e mi chiami con la tua dolce bocca "amico mio" e dal tuo altero viso abbassi fino a me il tuo sguardo gentile.¹⁰

Tuttavia nonostante la grande somiglianza delle due figure e dei loro rapporti con l'anima, v'è una differenza sostanziale: il Prometeo di Goethe è un creatore e un plasmatore e Minerva anima le sue figure d'argilla. Il Prometeo di Spitteler non è creativo, bensì passivo, solo la sua anima è creativa, ma il suo è un creare occulto e misterioso. Nel congedarsi da lui essa dice:

⁹ Goethe, *Prometheus*, p. 201.

¹⁰ Spitteler, p. 25.

Ed ora io mi separo da te, poiché, vedi, una grande opera mi attende, un'opera che richiede un lavoro immane e debbo affrettarmi a compierla.¹¹

Sembra che in Spitteler l'opera creatrice prometeica spetti all'anima, mentre lo stesso Prometeo è semplicemente tormentato da un'anima creatrice. Invece il Prometeo di Goethe agisce da solo e agisce fondamentalmente ed esclusivamente in senso creativo, sfidando gli dèi, forte della sua energia creatrice:

Chi mi soccorse
 Contro la protervia dei Titani?
 Chi mi salvò dalla morte.
 Dalla schiavitù?
 Non fosti tu a compiere ogni cosa da solo,
 Ardente e sacro mio cuore?¹²

In questo frammento Epimeteo è scarsamente caratterizzato; indubbiamente inferiore a Prometeo, patrocinatore del sentimento collettivo, può comprendere la dedizione all'anima solo come "caparbietà". Così parla Epimeteo a Prometeo:

Te ne stai là solo!
 La tua caparbietà non riconosce la gioia intensa
 Di quando gli dèi e tu stesso
 E i tuoi, e il mondo e il cielo intero
 Si sentivano un solo intimo Tutto.¹³

Gli accenni contenuti nel *Frammento del Prometeo* sono troppo scarsi perché noi possiamo farci un'idea dell'essenza di Epimeteo. Tuttavia le caratteristiche del Prometeo di Goethe presentano alcune tipiche differenze rispetto a quelle del Prometeo di Spitteler. Il Prometeo di Goethe crea e opera all'esterno, nel mondo, pone nello spazio le figure da lui plasmate, cui la sua anima ha dato vita, riempie la terra con i prodotti della sua attività creatrice, è a un tempo maestro ed educatore di uomini. Nel Prometeo di Spitteler, invece, tutto procede verso l'interno, scompare nel buio dell'interiorità dell'anima, così come egli stesso scompare dal mondo, scompare perfino dall'angusta sua patria, in un certo senso per rendersi

¹¹ *Ibid.*, p. 28.

¹² Goethe, *Prometheus*, p. 213.

¹³ *Ibid.*, p. 200.

ancora più invisibile. Cosicché, secondo il principio di compensazione della nostra psicologia analitica, l'anima, cioè la personificazione dell'inconscio, deve diventare particolarmente attiva al fine di preparare un'opera che tuttavia è pure invisibile. Oltre al passo già citato vi è in Spitteler un'altra descrizione completa di questo prevedibile processo di equivalenza. La troviamo nell'*Intermezzo di Pandora*.

La Pandora di Spitteler, questa enigmatica figura nel mito di Prometeo, figlia degli dèi, non ha altro rapporto con Prometeo se non uno solo e particolarmente profondo. Questa interpretazione si attiene alla versione del mito secondo la quale la donna che entra in relazione con Prometeo è Pandora o Atena. Nel Prometeo mitologico, il rapporto con l'anima è il rapporto con Pandora o con Atena, come in Goethe. In Spitteler si produce invece una notevole scissione cui già si accenna del resto anche nel mito storico ove, cioè, Prometeo-Pandora si contaminano con l'analogia Efesto-Atena. In Goethe prevale la versione Prometeo-Atena. In Spitteler invece Prometeo è tolto alla sfera divina e fornito di un'anima propria. Tuttavia la somiglianza con Dio e il suo accoppiamento mitico con Pandora sono conservati come contropartita cosmica in un mondo celeste trascendente e agiscono in modo autonomo. Le cose che accadono nell'al di là sono cose che accadono in una sfera che è al di là della nostra coscienza, cioè nell'inconscio. Così l'*Intermezzo di Pandora* è una descrizione di quanto accade nell'inconscio durante le sofferenze di Prometeo. Scomparendo dal mondo e rompendo anche l'ultimo ponte con l'umanità, Prometeo sprofonda nell'abisso del proprio Sé e il suo unico ambiente, il suo unico oggetto è lui stesso. Con ciò egli è "simile a Dio", poiché Dio è, per sua propria definizione, l'essere che dovunque si fonda su sé stesso, e che sempre e dovunque, in virtù della sua onnipresenza, ha sé stesso per oggetto. Va da sé che Prometeo non si sente per nulla simile a Dio, bensì infinitamente miserabile. E quando anche Epimeteo viene a oltraggiare la sua miseria, ha inizio l'intermezzo nell'al di là, naturalmente nel momento in cui in Prometeo ogni rapporto con il mondo viene respinto, fino alla sua completa eliminazione. Come insegna l'esperienza sono appunto questi i mo-

menti nei quali i contenuti dell'inconscio hanno la migliore possibilità d'acquistare indipendenza e vitalità in modo da sopraffare persino la stessa coscienza.¹⁴ La condizione di Prometeo ora si specchia nell'inconscio nel modo seguente:

E nel fosco mattino dello stesso giorno, Dio, creatore di ogni vita, camminava su di un tranquillo prato solitario, al di sopra di tutti i mondi, compiendo il giro maledetto secondo la strana natura del suo maligno e misterioso morbo.

Poiché, a causa del suo male, egli non poteva mai metter fine a questo suo faticoso girare, né poteva mai trovar pace sul suo cammino, ma, giorno per giorno, anno per anno, con passo sempre uguale, egli faceva il giro del prato silenzioso, con incedere pesante, il capo reclinato, la fronte corrugata, il volto stravolto, lo sguardo costantemente velato e rivolto al punto centrale del cerchio.

E mentre così faceva, oggi, come tutti i giorni nel loro ineluttabile susseguirsi, e reclinava sempre di più il capo per l'angoscia, e più strascicato si faceva per la stanchezza il suo passo e la fonte stessa della vita appariva in lui inaridita dopo la notte trascorsa in dura veglia: venne, attraverso la notte e l'alba, Pandora, la sua figlia più giovane, si avvicinò con passo incerto e riservato al sacro luogo, gli si pose umilmente accanto, salutandolo con sguardo discreto e interrogando con un silenzio colmo di rispetto.¹⁵

È senz'altro evidente che Dio ha lo stesso male di Prometeo. Infatti, come Prometeo lascia che tutta la sua passione, tutta la libido, trascorra nella sua anima, nei suoi più intimi recessi, e al servizio dell'anima si consacra tutto ed esclusivamente, così anche il suo Dio si esaurisce compiendo il "giro" attorno al centro del mondo, proprio come Prometeo, che è prossimo a estinguersi. La sua libido, cioè, si è trasferita tutta nell'inconscio, ove deve predisporre un suo equivalente, poiché la libido è energia che non può scomparire senza lasciar traccia, ma deve sempre generare un equivalente. L'equivalente è Pandora e ciò che essa porta al padre: un gioiello prezioso che vorrebbe dare agli uomini per lenire le loro sofferenze.

Se noi trasferiamo questo processo nella sfera umana di Prometeo il suo significato sarà: mentre Prometeo soffre nello stato di "sommiglianza con Dio", la sua anima predispone un'opera destinata a

¹⁴ Vedi in proposito Jung, *Il contenuto della psicosi* (1908/1914); *Simboli della trasformazione* (1912/1952); *L'Io e l'inconscio* (1916/1928).

¹⁵ Spitteler, p. 107.

lenire le sofferenze dell'umanità. La sua anima con ciò vorrebbe avvicinarsi agli uomini. Tuttavia l'opera progettata e creata effettivamente dall'anima non è identica all'opera di Pandora. Il gioiello di Pandora è un'immagine inconscia, riflessa da uno specchio, che rappresenta simbolicamente la vera opera dell'anima di Prometeo. Dal testo risulta in modo evidente che cosa sia il gioiello: è un Dio-redentore, una reincarnazione del sole.¹⁶ Quest'aspirazione è espressa nel morbo del dio, che anela alla rinascita; perciò tutta la sua forza vitale viene fatta rifluire al centro del Sé, cioè nella profondità dell'inconscio, da cui la vita torna a rigenerarsi. Perciò anche la descrizione dell'apparizione del gioiello nel mondo sembra aver subito l'influsso della rappresentazione della nascita del Buddha come viene descritta nel *Lalita-vistara*: Pandora depone il gioiello sotto un albero di noce come Maya partorisce il figlio sotto il fico.

Nell'ombra di mezzanotte sotto l'albero, s'accende una luce, divampa, sfavilla e, simili alla stella del mattino, bagliori adamantini si irradiano lontano nel cielo oscuro.

E anche le api e le farfalle che svolazzavano per il giardino fiorito accorsero giocando e volteggiando presso il figlio del miracolo... e dal cielo piombarono le allodole in caduta vertiginosa, ansiose di rendere omaggio al nuovo e più leggiadro volto del sole, e quando mirarono da vicino il bianco sfolgorio, il cuore venne loro meno... E sovra tutto questo troneggiava paterno e clemente l'albero prescelto con la sua corona gigantesca, con il suo pesante verde mantello, e le mani regali sul volto dei figli per proteggerli.

E tutti i numerosi rami si curvarono amorosamente piegati fino a terra, e, simili a siepe, facevano argine contro gli sguardi estranei, brainosi di essere i soli a godere la grazia immeritata del dono; e le migliaia di foglie, animate da un esile soffio palpitavano e tremavano estasiato, sussurrando nella loro gioiosa eccitazione un coro puro e soave in un bisbiglio di accordi: "Chi può sapere quel che si nasconde sotto il modesto tetto, chi può supporre quale gemma riposa in mezzo a noi!"¹⁷

Così Maya, quando venne l'ora del parto, diede alla luce il bambino sotto il fico di Plaksa che piega fino a terra la sua corona protettrice. Dal Bodhisattva incarnato s'irradia nel mondo uno splen-

¹⁶ Per il motivo del gioiello e della rinascita, vedi: *Simboli della trasformazione* (1912/1952) e *Psicologia e alchimia* (1944).

¹⁷ Spitteler, pp. 126 sgg.

dore infinito, gli dèi e la natura partecipano alla sua nascita. E appena il Bodhisattva fa il primo passo sulla terra, sotto i suoi piedi cresce un grande loto, ed egli, dal centro del loto, rimira il mondo. Donde la formula della preghiera tibetana: *om mani padme hum* = oh, la gemma nel loto! Al momento della rinascita il Bodhisattva è sotto l'albero prescelto dove egli diviene il Buddha, l'illuminato. Questa rinascita o rinnovazione è accompagnata, come la nascita, dallo stesso splendore, dagli stessi prodigi della natura e dalle stesse apparizioni divine.

Nel regno di Epimeteo, però, dove solo la coscienza morale governa, e non l'anima, l'instimabile gioiello va perduto. L'angelo, furibondo contro l'ottusità di Epimeteo, lo investe con queste parole:

Non avevi un'anima, tu che, rozzo e irragionevole come gli animali, ti sei nascosto dinanzi alla mirabile divinità?¹⁸

È chiaro che il gioiello di Pandora è una rinnovazione del dio, un nuovo dio: però questo accade nella sfera divina, cioè nell'inconscio. L'intuizione di questo fenomeno, pur affiorando alla coscienza, non è afferrata dall'elemento epimeteico dominato dal suo rapporto con il mondo. Ciò è descritto diffusamente da Spitteler nei capitoli successivi¹⁹ nei quali vediamo come il mondo, cioè la coscienza, e la sua razionalità orientata verso gli oggetti esterni, sia incapace di apprezzare nel suo giusto valore l'importanza del gioiello. Ecco perché il gioiello va irrimediabilmente perduto.

Il dio rinnovato significa un atteggiamento rinnovato, cioè la rinnovata possibilità di una vita intensificata, un ricupero della vita, poiché Dio sotto il profilo psicologico rappresenta sempre il massimo valore, e cioè la quantità massima di libido, la maggiore intensità di vita, l'*optimum* della vitalità psicologica. In Spitteler quindi sia l'atteggiamento prometeico che quello epimeteico si rivelano insufficienti. Le due tendenze si dissociano: l'atteggiamento epimeteico si armonizza con le condizioni del mondo così com'esse sono, mentre non è così per quello prometeico che deve dedicare i suoi

¹⁸ *Ibid.*, p. 160. Spitteler rappresenta la famosa coscienza di Epimeteo come un animaletto. Essa corrisponde anche all'istinto animale dell'opportunità.

¹⁹ *Ibid.*, pp. 132 sgg.

sforzi al conseguimento di un rinnovamento della vita. Esso produce anche un nuovo atteggiamento nei confronti del mondo (il gioiello donato al mondo), senza tuttavia riscuotere per questo l'apprezzamento di Epimeteo. Nonostante ciò, possiamo riconoscere facilmente nel dono di Pandora, secondo Spitteler, un tentativo simbolico di soluzione del problema da noi già messo in luce quando avemmo a trattare delle lettere di Schiller, il problema, cioè, di conciliare la funzione differenziata con quella indifferenziata.

Prima però di occuparci ulteriormente di questo problema, dobbiamo ritornare al Prometeo di Goethe. Come già abbiamo potuto constatare, esistono differenze evidenti fra il Prometeo creatore di Goethe e il Prometeo passivo di Spitteler. Ma un'altra importante differenza è data dal rapporto con Pandora. In Spitteler Pandora è un duplicato dell'anima di Prometeo, situato nell'al di là, appartenente alla sfera divina; in Goethe invece essa è solo creatura e figlia del titano ed è quindi in un rapporto di assoluta dipendenza da lui. Già il rapporto del Prometeo di Goethe con Minerva lo colloca al posto di Vulcano, e il fatto che Pandora sia creata da Prometeo e non dagli dèi, fa di lui un dio creatore e lo esclude pertanto dalla sfera umana. Perciò Prometeo dice:

E una divinità parlava
 Quand'io credevo di parlare.
 E quand'io credevo che parlasse una divinità
 Parlavo io stesso.

In Spitteler invece Prometeo è spogliato di ogni natura divina, la sua stessa anima è un demone di carattere particolare; la divinità sta a sé, separata da quanto è umano. In questo la concezione di Goethe è antiquata, in quanto sottolinea la divinità del titano. Di conseguenza anche Epimeteo scade di molto al confronto, mentre in Spitteler ha un risalto assai più positivo. Nella *Pandora* di Goethe abbiamo fortunatamente un brano che ci fornisce una descrizione di Epimeteo più completa di quella data dal frammento di cui abbiamo finora parlato. In esso Epimeteo s'introduce così:

Il giorno e la notte non sono nettamente separati per me,
 E porto con me l'antica sventura legata al mio nome:

Giacché Epimeteo mi chiamarono coloro che m'hanno generato,
 Meditare il passato, far rivivere
 Istanti fugaci, ardua fatica della mente,
 Per l'oscuro regno della possibilità mescolatrice di forme.
 Sì amara fatica era imposta a me giovinetto
 Che, nell'impazienza di vivere,
 Afferrai, incauto, il presente,
 E me ne venne il nuovo opprimente tormento di un nuovo affanno.²⁰

Con queste parole Epimeteo caratterizza la sua essenza: egli rimugina il passato e non può più liberarsi di Pandora che (come nella leggenda classica) aveva preso in moglie, cioè non può più liberarsi del ricordo della sua immagine; tuttavia da molto tempo essa è fuggita, lasciandogli la figlia Epimeleia, l'Angoscia, mentre ha portato con sé Elpore, la Speranza. Dunque Epimeteo è caratterizzato tanto chiaramente che ci è possibile riconoscere quale funzione psicologica egli rappresenti. Mentre Prometeo è anche in Pandora lo stesso creatore e plasmatore e si leva ogni giorno di buon mattino per creare e agire sul mondo con la stessa indomita energia, Epimeteo è tutto immerso in fantasticherie, sogni e ricordi, preda di ansiose preoccupazioni e inquietanti riflessioni. Pandora appare come creatura di Efesto, respinta da Prometeo, ma scelta in moglie da Epimeteo. Di lei egli dice:

“Anche la sofferenza per un tal gioiello è un godimento.” Pandora è per lui un prezioso gioiello, anzi è il massimo bene.

Ed essa, la splendida, mi appartiene per l'eternità!
 Quale pienezza di beatitudine ho provato!
 Ho posseduto la bellezza, essa mi ha avvinto;
 Al seguito della primavera s'avvicinò, nella sua magnificenza,
 La riconobbi, l'afferrai e tutto si compì!
 Come nebbia svanì la mesta illusione;
 Mi trasse a terra, mi elevò al cielo.
 Cerchi parole per esaltarla degnamente,
 Vuoi innalzarla, ed essa ormai è già in alto,
 Paragona con lei il meglio e ti sembrerà brutto.
 Essa parla, tu rifletti, ma è lei che ha ragione.
 Se tenti di opposti, essa vince la contesa.

²⁰ Goethe, *Pandora*, p. 210.

Tu esiti a servirla, e sei già suo schiavo.
 Essa può ricambiare il bene, l'amore.
 A che giova la fama? Essa l'annullerà.
 Si pone alla meta e dà ali alla tua corsa;
 Ti sbarra il passo e insieme ti trattiene.
 Vuoi offrire, ed essa esige più di quanto tu offri.
 Tu abbandoni ricchezza, saggezza e ogni tuo bene.
 Essa scende sulla terra sotto mille forme,
 Ondeggia sulle acque, cammina pei campi,
 Splende e risuona al ritmo di sacre cadenze;
 E unica nobilita la forma il contenuto
 A lui e a sé dà la massima potenza,
 A me essa apparve in forma di giovane, in forma di donna.²¹

Come questi versi mostrano chiaramente, Pandora ha per Epimeteo il significato di un'immagine dell'anima, essa rappresenta per lui l'anima: di qui la sua forza divina, la sua incrollabile superiorità. Ogniqualvolta tali qualità vengono attribuite a determinate personalità si può concludere con sicurezza che tali personalità sono *personificazioni di simboli*, cioè immagini che stanno per contenuti inconsci proiettati: questi contenuti inconsci infatti operano con quella potenza superiore più su descritta, e particolarmente nella maniera che Goethe in modo insuperabile caratterizza nel verso:

Vuoi offrire, ed essa esige più di quanto tu offri.

Con queste parole è descritto in modo magistrale il particolare intensificarsi affettivo di determinati contenuti coscienti in virtù dell'associazione di analoghi contenuti dell'inconscio. Un siffatto rafforzamento ha in sé qualcosa di ossessivo e di demoniaco, quindi un'efficacia "divina" o "diabolica".

Precedentemente abbiamo qualificato come estroversa la figura del Prometeo goethiano. Tale essa è rimasta in Pandora, quantunque manchi qui il rapporto di Prometeo con l'anima, con l'elemento femminile inconscio. In compenso Epimeteo si presenta come colui che è rivolto verso l'interno, come l'introverso. Egli rimugina fra sé, evoca i ricordi dalla tomba del passato, "pensa": è insomma completamente diverso dall'Epimeteo di Spitteler. Possiamo perciò dire che

²¹ *Ibid.*, pp. 233 sg.

qui (nella *Pandora* di Goethe) il caso cui si accennava in precedenza si è effettivamente verificato: Prometeo è l'atteggiamento estroverso, attivo, Epimeteo quello introverso, meditativo.

Questo Prometeo è dunque in forma estroversa press'a poco quello che il Prometeo di Spitteler è in forma introversa. In *Pandora* invece Prometeo crea unicamente per la collettività, ha installato sulla sua montagna un'officina vera e propria dove vengono fabbricati articoli di prima necessità utili a tutti. Egli è perciò disgiunto dal suo mondo interiore, mentre il rapporto con quel mondo riguarda questa volta Epimeteo e cioè quell'attività secondaria e meramente reattiva del pensiero e del sentimento dell'estroverso che presenta tutti i caratteri della funzione meno differenziata. Perciò anche Epimeteo è completamente alla mercé di Pandora, a lui superiore sotto ogni riguardo. Psicologicamente ciò significa che la funzione cosciente epimeteica dell'estroverso, cioè appunto l'immaginazione di tipo fantastico meditativo e rimuginante, viene rafforzata per l'intervento dell'anima. Quando l'anima è collegata con la funzione meno differenziata, se ne deve dedurre che la funzione superiore, cioè la funzione differenziata, è troppo collettiva, nel senso che viene a trovarsi al servizio della coscienza morale collettiva²² e non della libertà. Quando ciò accade — e accade molto frequentemente — la funzione meno differenziata, cioè l'"altro lato", viene rafforzato da un egocentrismo patologico: l'estroverso occupa allora il suo tempo libero con pensieri melanconici e ipocondriaci, se non addirittura con fantasie isteriche e altri sintomi di vario genere;²³ l'introverso invece si dibatte contro sentimenti d'inferiorità che l'assalgono in forma ossessiva e lo deprimono non meno gravemente.²⁴

Il Prometeo di *Pandora* non corrisponde più a quello di Spitteler. Egli è teso unicamente a un'attività collettiva la quale, nella sua unilateralità, implica una rimozione dell'attività erotica. Suo figlio Phileros²⁵ è una passione erotica, giacché, come figlio di suo padre, deve

²² "Heit" e "Keit" di Spitteler.

²³ Al loro posto si possono anche avere, in forma compensatoria, una maggiore socievolezza, una più intensa vita sociale nel turbine della quale si tenta di raggiungere l'oblio.

²⁴ In forma compensatoria si può determinare anche una morbosa intensificazione dell'attività di lavoro che può ugualmente servire alla rimozione.

²⁵ Phileros = colui che ama l'eros.

recuperare, come spesso accade ai figli, spinto da una costrizione inconscia, ciò che è stato troppo poco vissuto dai genitori. È significativo il fatto che figlia dello sconsiderato, di colui che riflette solo dopo, sia Epimeleia = l'angoscia. Phileros ama Epimeleia, figlia di Pandora e così viene espiata la colpa di Prometeo che ha respinto Pandora. Nello stesso tempo Prometeo ed Epimeteo si trovano riuniti per il fatto che l'operosità di Prometeo finisce per risultare un'attività erotica non riconosciuta e la continua nostalgia di Epimeteo un'apprensione ben fondata che vorrebbe ugualmente frenare e contenere entro giusti limiti la continua attività produttiva di Prometeo. Questo tentativo di soluzione da parte di Goethe, che sembra essersi sviluppato sul terreno di una psicologia estroversa, ci riporta al tentativo di soluzione di Spitteler, che abbiamo tralasciato per occuparci della figura di Prometeo così com'è stata delineata da Goethe.

Il Prometeo di Spitteler, come il suo dio, volge le spalle al mondo, a ciò che sta alla periferia, per concentrare lo sguardo verso l'interno, verso il centro, quello "stretto passaggio" che porta alla rinascita. A poco a poco questa concentrazione o introversione conduce la libido nell'inconscio. In tal modo viene accresciuta l'attività dei contenuti inconsci; l'anima comincia a "lavorare" e crea un prodotto che dall'inconscio vorrebbe affiorare alla coscienza. Ma la coscienza ha due atteggiamenti: l'atteggiamento prometeico il quale distoglie la libido dal mondo rivolgendola all'interno senza prodigare alcunché, e l'atteggiamento epimeteico che incessantemente dona, privo d'anima, guidato dalle esigenze dell'oggetto esterno. Quando Pandora dà il suo dono al mondo, ciò significa, in termini psicologici, che un prodotto inconscio di alto valore sta per raggiungere la coscienza estroversa, cioè il rapporto con il mondo reale. Benché la componente prometeica, cioè l'artista, intuisca l'alto valore dell'opera, il suo rapporto personale con il mondo è completamente dominato dalla tradizione, a tal punto l'opera è intesa solo come opera d'arte e non nel suo vero e proprio significato di simbolo che esprime un rinnovamento della vita. Ma perché l'opera si liberi dal suo significato meramente estetico ed entri nella realtà essa dovrebbe penetrare nella vita, in essa essere accolta e vissuta. Quando però l'atteggiamento è fondamentalmente introverso e basato solo

sull'astrazione, la funzione estroversa perde di valore, cioè è relegata nella limitatezza del collettivo. Questo limite impedisce che il simbolo creato dall'anima prenda vita. Perciò il gioiello va perduto: ma non si può vivere veramente se "Dio", cioè il più alto valore della vita, espresso nel simbolo, non può farsi vivente. Per questo la perdita del gioiello significa anche il principio della rovina di Epimeteo.

A questo punto s'inizia l'enantiodromia: contrariamente alle previsioni di ogni razionalista e di ogni ottimista secondo le quali a una condizione buona dovrebbe seguirne una migliore, dato che tutto si muoverebbe secondo un "progresso ascendente", l'uomo dalla coscienza a posto e dai principi morali universalmente riconosciuti stringe un patto con Behemoth e con la sua schiera malvagia e vende al diavolo i figli del dio che gli erano stati affidati. In termini psicologici ciò significa che l'atteggiamento collettivo indifferenziato nei riguardi del mondo soffoca i più alti valori umani diventando una forza distruttiva la cui azione aumenta fino a che la componente prometeica, cioè l'atteggiamento ideale e astratto, non si pone al servizio del gioiello dell'anima e, autentico Prometeo, accende nel mondo una nuova fiamma. Il Prometeo di Spitteler deve uscire dal suo isolamento, a rischio della vita, per spiegare agli uomini che essi sono in errore e in che cosa consiste il loro errore. Egli deve riconoscere il carattere inesorabile della verità così come il Prometeo di Goethe deve sperimentare in Phileros il carattere inesorabile dell'amore.

Il fatto che l'elemento distruttivo dell'atteggiamento epimeteico sia la ristrettezza mentale collettiva e tradizionale è dimostrato dalla rabbia furibonda di Epimeteo contro l'"agnellino", trasparente caricatura del cristianesimo tradizionale. In questa reazione emotiva ritroviamo un elemento a noi ben noto tramite la pressoché contemporanea festa dell'asino di Zarathustra. In ciò si esprime una corrente dell'epoca.

L'uomo dimentica sempre che ciò che va bene una volta non va bene eternamente. Egli continua a battere le vecchie vie, un tempo buone, anche quando da lunga pezza esse hanno cessato di esserlo, e solo a prezzo dei più grandi sacrifici e di fatiche inaudite riesce a liberarsi dall'illusione che ciò che era buono una volta è forse invec-

chiato e buono non è più. Questo gli accade nelle grandi come nelle piccole cose. Egli stenta a sbarazzarsi della mentalità infantile anche se questa ormai ha largamente dimostrato d'essere dannosa. La stessa cosa, ovviamente in proporzioni enormemente maggiori, avviene per i mutamenti di atteggiamento che si realizzano nel corso della storia. Un atteggiamento generale corrisponde a una religione e i mutamenti di religione appartengono ai momenti più tormentosi della storia del mondo. L'epoca nostra è, a questo riguardo, di una cecità senza pari. Si crede che basti dichiarare sbagliato e inaccettabile un determinato credo religioso per sentirsi psicologicamente liberi da tutte le influenze tradizionali della religione cristiana o giudaica. Si crede all'emancipazione della mente come se un qualsiasi cambiamento intellettuale di direzione potesse avere un'influenza profonda sui processi affettivi o addirittura sull'inconscio! Si dimentica completamente che la religione degli ultimi duemila anni è un atteggiamento psicologico, una determinata forma di adattamento verso l'interno e verso l'esterno che ha prodotto una determinata forma di civiltà e ha con ciò creato un'atmosfera che non si lascia per nulla influenzare da una negazione intellettuale. Il mutamento intellettuale di direzione ha sì un valore sintomatico come riferimento a possibilità future, ma gli strati più profondi della psiche continuano per molto tempo, conformemente al principio dell'inerzia psichica, a funzionare in base all'atteggiamento precedente. Questo è il motivo per il quale l'inconscio ha conservato in vita il paganesimo. Il Rinascimento ci permette di vedere con quanta facilità lo spirito dell'antichità possa risorgere. Il nostro tempo, forse più di qualsiasi altra epoca storicamente nota, permette di osservare la facilità con cui può risorgere l'ancor più antico spirito primitivo.

Quanto più profondamente è radicato un atteggiamento tanto più è necessario che il tentativo di liberazione sia violento. Il grido dell'epoca illuministica "Ecrasez l'infâme" diede l'avvio al moto di sovvertimento religioso svoltosi nel quadro della rivoluzione francese che, sotto l'aspetto psicologico, altro non significò che una sostanziale ma non universale correzione di atteggiamento. Il problema di un mutamento generale di atteggiamento è sempre vivo, da allora; e tornò a presentarsi a molti spiriti eminenti del diciannovesimo se-

colo. Abbiamo già visto in qual modo Schiller abbia tentato di venire a capo del problema. Nell'impostazione data da Goethe al problema di Prometeo e di Epimeteo troviamo ancora il tentativo di conciliare in qualche modo la funzione più altamente differenziata, corrispondente all'ideale cristiano della preminenza accordata al bene, con la funzione meno differenziata, la cui rimozione e il cui disconoscimento corrispondono anch'essi all'ideale cristiano della riprovazione del male.²⁶ Con il simbolo di Prometeo ed Epimeteo la difficoltà che Schiller aveva tentato di superare sul piano filosofico-estetico viene avviluppata nella veste del mito antico. Con ciò accade qualcosa che io ho più su indicato come tipico e normale: quando infatti l'uomo si trova dinanzi a un problema arduo che non è in grado di superare con i mezzi a sua disposizione, si produce automaticamente un movimento retrogrado della libido, cioè una regressione. La libido si ritira dal problema che ha dinanzi, s'introverte e dà vita nell'inconscio a un elemento, più o meno primitivo, analogo alla situazione cosciente e insieme a un modo d'adattamento anteriore. La scelta del simbolo è determinata in Goethe da questa legge: Prometeo era il redentore che ha portato luce e fuoco all'umanità languente nell'oscurità. A dire il vero le conoscenze di Goethe erano tali ch'egli avrebbe potuto trovare anche un altro redentore, per cui il fattore dianzi invocato non costituisce una spiegazione esauriente. La ragione piuttosto va ricercata anche nello spirito dell'antichità che proprio in quell'epoca (fine del diciottesimo secolo) era accolto come assolutamente compensatorio e tenuto in grande considerazione e sotto tutti i rapporti: estetico, filosofico, morale e perfino politico (filellenismo). Il paganesimo dell'antichità, magnificato come "libertà", "ingenuità", "bellezza", andava incontro ai desideri dell'epoca. Quell'aspirazione derivava, come Schiller tanto chiaramente dimostra, dalla sensazione di mediocrità, di barbarie spirituale, di mancanza di libertà morale e di assenza di bellezza. Queste sensazioni provenivano tutte da una valutazione unilaterale e dal fatto, ad essa connesso, che si era fatta sensibile la dissocia-

²⁶ Vedi Goethe, *Geheimnisse*. In quest'opera viene tentata la soluzione dei Rosacroce, e cioè la unificazione di Dioniso e di Cristo, rosa e croce. La poesia lascia freddi. Non si può versare vino nuovo in otri vecchi.

zione psichica fra la funzione più differenziata e quella meno differenziata. La scissione cristiana dell'uomo in una parte superiore e in una spregevole divenne insopportabile in quest'epoca più sensibilizzata delle precedenti. Il senso del peccato urtava contro la sensazione dell'eterna bellezza naturale, la cui contemplazione era già possibile in quel tempo; perciò esso si volse a un'età nella quale l'idea dell'inclinazione al peccato non aveva ancora scisso la totalità dell'uomo e nella quale le due componenti, superiore e inferiore, della natura umana potevano ancora ingenuamente coesistere con tutta naturalezza senza offendere la sensibilità morale o estetica.

Ma il tentativo di un rinascimento regressivo si arenò sin dal principio, così come il *Frammento del Prometeo e Pandora*. La soluzione escogitata sulle tracce del classicismo non poteva più andare, poiché non si potevano negare i secoli di cristianesimo esistenti fra le due età, forti per il loro corredo di profonde esperienze. Perciò la tendenza classicheggiante dovette gradualmente mitigarsi in medioevale. L'esempio più chiaro di questo processo è nel *Faust* di Goethe, dove il problema viene affrontato risolutamente. La scommessa divina fra il bene e il male viene accettata. Faust, il Prometeo medioevale, va incontro a Mefistofele, l'Epimeteo medioevale, e stringe un patto con lui. A questo punto il problema ha già assunto proporzioni tali che è possibile vedere come Faust e Mefistofele siano una sola persona. L'elemento epimeteico che torna sempre indietro con il pensiero e riconduce tutto al caos originario della "possibilità mescolatrice di forme", si esaspera nel demonio sino a diventare la potenza malvagia che oppone il "freddo pugno del diavolo" ad ogni essere vivente e vorrebbe ricacciare la luce nella madre notte dalla quale essa è nata. Il pensiero del diavolo è sempre schiettamente epimeteico, e si compendia in un "null'altro che" che riabbassa ogni essere vivente al nulla iniziale. L'ingenua passione di Epimeteo per Pandora, quale la troviamo nel Prometeo, diventa la mira diabolica di Mefistofele sull'anima di Faust. E la saggia previdenza di Prometeo nel rinunciare alla divina Pandora si tramuta nel tragicc episodio di Margherita, nel successivo appagarsi della brama per Elena e nell'ascesa, senza fine alle Madri superne. ("L'eterno femminile ci trasporta in alto.")

Nella figura del negromante medioevale è insita la sfida prometeica agli dèi dominanti. Il mago ha conservato un elemento di antichissimo paganesimo,²⁷ egli stesso ha in sé un modo d'essere che la scissione cristiana non ha potuto intaccare, egli ha cioè accesso all'inconscio, ancora pagano, dove gli elementi antitetici sono tuttora insieme nell'ingenuità originaria, al di là di ogni concetto di peccato, ma che è in grado, una volta accolto nella vita cosciente, di produrre con la stessa forza elementare, e quindi demoniaca, sia il male che il bene. ("Una parte di quella forza che vuole costantemente il Male e opera costantemente il Bene.") Perciò egli è distruttore e redentore insieme (*Faust*, *Passeggiata*). Questa figura quindi è particolarmente adatta a rappresentare il simbolo di un tentativo di unificazione. Il negromante medioevale, inoltre, ha perduto l'antica ingenuità divenuta ormai impossibile e, attraverso un'approfondimento dell'esperienza ha assorbito tutta l'atmosfera cristiana. Quel tanto di paganesimo che è in lui deve sospingerlo in un primo tempo all'autonegazione e all'automacerazione cristiana, giacché il suo anelito di redenzione è così intenso che coglie qualsiasi mezzo per giungervi. Alla fine anche il tentativo di soluzione offerto dal cristianesimo fallisce e appare evidente allora che la possibilità di redenzione risiede proprio nell'anelito ad essa e nell'ostinata conservazione dell'elemento pagano, in quanto il simbolo anticristiano presenta la possibilità di un'accettazione del male. L'intuizione di Goethe ha quindi colto il problema con tutto l'acume necessario. È certo caratteristico il fatto che gli altri tentativi più superficiali di soluzione, come il *Frammento del Prometeo*, *Pandora* e il compromesso dei Rosa Croce (nei *Geheimnisse*) di un sincretismo della gioia dionisiaca con lo spirito di abnegazione cristiana, siano rimasti incompiuti. La redenzione di *Faust* incomincia con la sua morte. La sua vita conservò il divino carattere prometeico che lo abbandonò solo con la morte, cioè con la sua rinascita. In linguaggio psicologico ciò vuol dire che l'atteggiamento faustiano deve cessare affinché si attui l'unità dell'individuo. Ciò che in un primo tempo si era manifestato come Margherita e che in uno stadio superiore divenne Elena, s'in-

²⁷ Sono assai spesso i rappresentanti di popoli antichi che possiedono poteri magici. In India sono i nepalesi, in Europa gli zingari, nei paesi protestanti i cappuccini.

nalza alla fine a Mater gloriosa. Non è questa la sede opportuna per discutere a fondo questo simbolo dai molteplici significati. Voglio solo accennare al fatto che si tratta di quell'immagine primordiale di cui già la gnosi si era occupata intensamente, e cioè dell'idea della divina meretrice Eva, Elena, Maria e Sofia-Achamoth.

3. Il significato del simbolo unificatore

Se da questa nuova prospettiva guardiamo ora di nuovo l'elaborazione inconscia del problema da parte di Spitteler, ci avvediamo subito che il patto con il maligno non corrisponde all'intenzione di Prometeo ma alla sconsideratezza di Epimeteo che possiede solo una coscienza morale collettiva e non la capacità di discernere le cose del mondo interiore. Egli si lascia guidare esclusivamente dai valori collettivi trascurando quanto è nuovo e originale, il che è ciò che accade sempre, com'è noto, al punto di vista collettivo orientato verso l'oggetto. Con criteri obiettivi si possono sì valutare i valori collettivi correnti, ma non già creazioni nuove, che possono essere adeguatamente giudicate solo mediante una valutazione spregiudicata, il che è proprio del sentimento vivente. A tal uopo, però, ci vuole un uomo che abbia un'"anima" e non sia soltanto in relazione con gli oggetti esterni. Il tramonto di Epimeteo ha inizio con la perdita dell'immagine divina appena nata. L'incontestabile moralità dei suoi pensieri, dei suoi sentimenti e delle sue azioni non esclude affatto l'infiltrazione furtiva del male, dello spirito di distruzione e della vacuità. Quest'invasione del male significa la trasformazione di quanto prima era bene in qualche cosa di dannoso. Con ciò Spitteler vuol dire che il principio morale valido fino a un determinato momento è in un primo momento senz'altro ottimo, ma con il tempo perde ogni rapporto con la vita in quanto è incapace di accogliere in sé le manifestazioni della vita stessa in tutta la loro pienezza. Il concetto del ragionevolmente giusto è troppo ristretto per poter abbracciare ed esprimere la vita in modo sufficientemente completo e durevole. Il fatto irrazionale della nascita del dio trascende i fatti razionali. In termini psicologici la nascita del dio significa che è stato creato un nuovo simbolo, una nuova espressione della più

elevata intensità di vita. Quanto di epimeteico vi è nell'uomo e gli uomini epimeteici in generale si dimostrano incapaci d'intendere un tale fatto. Pure, a partire da questo momento, la più alta intensità di vita può essere ritrovata solo in questa nuova direzione. Ogni altra direzione muore a poco a poco, cioè va incontro alla distruzione e alla dissoluzione.

Il nuovo simbolo dispensatore di vita proviene dall'amore di Prometeo per la sua anima che ha molti caratteri demoniaci. Si può quindi ritenere per certo che nel nuovo simbolo e nella sua vivente bellezza si sia riversato l'elemento del male, altrimenti esso sarebbe privo di ogni splendore di vita e di bellezza, giacché, per loro natura, vita e bellezza sono moralmente indifferenti. Ecco perché la mentalità collettiva epimeteica non trova nulla di pregevole nel simbolo. L'unilateralità del suo punto di vista morale l'acceca completamente. Questo punto di vista s'identifica con l'"agnellino", è cioè tradizionalmente cristiano. Il furore di Epimeteo contro l'"agnellino" non è dunque altro che una nuova forma dell'*écrasez l'infâme*, una ribellione contro il cristianesimo tradizionale incapace d'intendere il nuovo simbolo e di dare perciò un nuovo indirizzo alla vita.

Questa constatazione potrebbe non interessarci affatto se i poeti non fossero in grado di leggere nell'inconscio collettivo. Essi indovinano per primi le misteriose correnti sotterranee e le esprimono, secondo le proprie capacità individuali, in simboli più o meno eloquenti. Perciò, da veri profeti, essi proclamano ciò che avviene nell'inconscio, "quello che è la volontà di Dio" per usare il linguaggio dell'Antico Testamento, ciò che inevitabilmente si attuerà, in futuro, come fenomeno universale. La funzione redentrica dell'atto di Prometeo in Spitteler, il tramonto di Epimeteo, la riconciliazione con il fratello vivente della sua anima e la vendetta consumata da Epimeteo nei confronti dell'agnellino, che nel suo orrore ricorda la scena fra Ugolino e l'arcivescovo Ruggieri,²⁸ preparano una soluzione del conflitto che è legata a una rivolta sanguinosa contro la morale collettiva tradizionale.

Per un poeta di modesta levatura si può ammettere che il vertice della sua opera non superi il livello delle sue gioie, dei suoi dolori

²⁸ Dante, *Inferno*, canto 32.

e delle sue aspirazioni personali. In Spitteler invece l'opera va al di là delle vicende personali. Perciò la soluzione che egli dà al problema non rimane isolata. Da qui a Zarathustra, a colui che infrange le tavole della legge il passo è breve. Vi si ricollega anche Stirner, dopo che Schopenhauer aveva per primo enunciato la dottrina della negazione. Egli parlava di una negazione del mondo. Psicologicamente "mondo" significa il mio modo di vedere il mondo; il mio atteggiamento nei riguardi del mondo può essere considerato come "la mia volontà" e "la mia rappresentazione". In sé il mondo è indifferente. Sono il mio sì e il mio no a produrre le differenze. La negazione quindi concerne il mio atteggiamento verso il mondo e in primo luogo proprio l'atteggiamento di Schopenhauer verso il mondo, atteggiamento che da un lato è puramente intellettualistico-razionale e dall'altro vive il mondo fin nella profondità del proprio sentimento mediante una identità mistica. Questo atteggiamento è introverso e soffre perciò dell'antitesi tipologica. Ma l'opera di Schopenhauer sovrasta sotto molti riguardi la sua personalità. Essa esprime ciò che hanno oscuramente pensato e sentito innumerevoli uomini. Così Nietzsche: il suo Zarathustra non fa che portare alla luce i contenuti dell'inconscio collettivo della nostra epoca ed è per questo che troviamo anche in lui gli stessi elementi fondamentali determinanti: la ribellione iconoclastica contro l'atmosfera morale tradizionale e l'accettazione dell'uomo "più brutto" che in Nietzsche conduce a quella impressionante tragedia inconscia che è rappresentata in Zarathustra. Ma ciò che gli spiriti creativi traggono dall'inconscio collettivo esiste effettivamente in esso e prima o poi viene alla luce anche come manifestazione psicologica collettiva. L'anarchia, il regicidio, il distacco (che nella nostra epoca va compendosi in modo sempre più chiaro), di un elemento nichilista dall'estrema sinistra, con il suo programma assolutamente avverso ad ogni forma di civiltà — sono fenomeni di psicologia collettiva già da tempo espressi da poeti e da pensatori. Non possiamo perciò rimanere insensibili di fronte ai poeti, giacché essi, nei loro capolavori e nelle loro opere più ispirate, attingono alle profondità dell'inconscio collettivo ed esprimono ad alta voce ciò che altri si limitano a sognare. Benché i poeti si esprimano ad alta voce, essi danno forma tuttavia soltanto al simbolo che procura

loro una gioia estetica, ma non hanno coscienza del suo vero significato.

Non è mia intenzione contestare l'influenza educatrice che poeti e pensatori esercitano sui loro contemporanei e sui posteri; ma mi sembra che tale influenza consista essenzialmente nel fatto che essi dicono più forte e più chiaramente qualche cosa che tutti sanno; solo in quanto esprimono questo "sapere" inconscio e universale, essi esplicano un'azione educatrice o seduttrice. L'effetto maggiore e più immediatamente suggestivo è ottenuto da quel poeta che sa esprimere adeguatamente lo strato più superficiale dell'inconscio. Quanto più a fondo penetra lo sguardo dello spirito creatore, tanto più rimane estraneo alla massa, e tanto maggiori sono le resistenze che incontra colui che in qualche modo emerge sulla massa. La massa non lo comprende, ma vive inconsciamente ciò che egli viene dicendo, e ciò non per il fatto che egli lo dice, bensì perché essa vive dell'inconscio collettivo nel quale egli fissa lo sguardo. Gli elementi migliori della nazione comprendono sì qualcosa di quanto egli dice, ma poiché ciò che viene enunciato concorda, da un lato, con quanto sta avvenendo nella massa, mentre dall'altro anticipa le loro personali aspirazioni, essi finiscono per odiare il creatore di tali pensieri, non per malvagità ma per una sorta di istinto di conservazione. Quando la conoscenza dell'inconscio collettivo raggiunge una profondità tale che il termine cosciente non può più coglierne il contenuto, è impossibile a tutta prima stabilire se si tratta di un prodotto morboso ovvero di un prodotto incomprensibile a causa della sua stessa profondità. Per questa ragione un contenuto imperfettamente compreso, ma ricco di profondo significato, può presentarsi spesso anche come qualche cosa di morboso, ed è per questa ragione che i contenuti morbosi possono in genere avere un loro significato. Ma sia in un caso che nell'altro è difficile penetrare il significato di tali contenuti. La fama di questi creatori, nel caso riesca ad affermarsi, è sempre postuma e a volte ha un ritardo di secoli. L'affermazione di Ostwald secondo la quale oggi uno spirito geniale può rimanere misconosciuto per un decennio al massimo deve intendersi limitatamente al campo delle scoperte tecniche; un'asserzione del genere sarebbe altrimenti assolutamente ridicola.

Debbo ancora richiamare l'attenzione su di un punto che mi sembra di particolare importanza. La soluzione del problema quale si trova nel *Faust*, nel *Parsifal* di Wagner, in Schopenhauer e anche nello *Zarathustra* di Nietzsche è una soluzione religiosa. Nulla di sorprendente quindi se anche Spitteler è portato a dare un contenuto religioso al problema. Quando un problema viene inteso in senso religioso, in termini psicologici ciò vuol dire che esso è denso di significato, di valore particolare e che investe la totalità dell'uomo, quindi anche l'inconscio (il mondo degli dèi, l'al di là ecc.). In Spitteler la forma religiosa è di una fecondità addirittura esuberante, tanto che l'elemento specificamente religioso, se perde in profondità, acquista, in compenso, in ricchezza mitologica, in arcaismo e quindi anche in simbolismo prospettico. La lussureggiante trama mitologica accentua l'oscurità del problema nei suoi termini e nella sua soluzione e rende perciò l'opera poco accessibile. Quel che di astruso, di grottesco e di antiestetico, che inevitabilmente si accompagna alla sovrabbondanza di elementi mitologici, impedisce la vera immedesimazione, isola pertanto il significato dell'opera e conferisce all'insieme quello strano sapore di originalità che solo un confronto estremamente accurato con altri passi permette di distinguere effettivamente dall'anormalità psichica.

Questa sovrabbondanza mitologica, per quanto fastidiosa e di cattivo gusto, offre tuttavia il vantaggio che il simbolo può in essa svilupparsi, ma in modo talmente inconscio che lo spirito cosciente del poeta non sa in alcun modo renderne chiaramente il significato, bensì accentra ogni sforzo unicamente sullo sviluppo dell'elemento mitologico e sulla sua perfezione espressiva. L'opera poetica di Spitteler si distingue dal *Faust* come dallo *Zarathustra* in quanto in questi due casi la partecipazione cosciente del poeta al significato del simbolo è maggiore; così che l'esuberanza degli elementi mitologici nel *Faust* e la rigogliosa proliferazione concettuale nello *Zarathustra* sono contenuti, a tutto vantaggio della soluzione cui il poeta desidera pervenire. Per questo motivo sia il *Faust* che lo *Zarathustra* sono di gran lunga più belli del *Prometeo* di Spitteler; quest'ultimo tuttavia è più vero in quanto immagine relativamente fedele di quello che sono i reali processi dell'inconscio collettivo.

Sia il *Faust* che lo *Zarathustra* si dimostrano quanto mai efficaci nel suggerire una soluzione individuale del problema di cui si tratta; per contro il *Prometeo ed Epimeteo* di Spitteler rende possibile una conoscenza più generale del problema stesso e delle sue manifestazioni collettive in virtù della proliferazione degli elementi mitologici, accentuata con ogni mezzo. Nella rivelazione di contenuti religiosi inconsci offertaci da Spitteler possiamo individuare in primo luogo il simbolo del rinnovamento del dio, che viene poi estesamente trattato nella *Primavera Olimpica*. Questo simbolo appare intimamente connesso con l'antitesi dei tipi e delle funzioni e ha manifestamente il significato di un tentativo di soluzione sotto forma di un rinnovamento dell'atteggiamento generale: il che nel linguaggio dell'inconscio viene espresso come rinnovamento del dio. Il rinnovamento del dio è un'immagine primordiale corrente che si ritrova per così dire ovunque; mi limito qui ad accennare a tutto il complesso del dio che muore e che rinasce e a tutti i suoi stadi preliminari fino al rinnovamento della carica di forza magica dei fetici e dei churinga. L'immagine indica che l'atteggiamento si è modificato e che quindi si è prodotta una nuova tensione energetica, una nuova possibilità di manifestazione della vita, una nuova fecondità. Quest'ultima analogia chiarisce la connessione, più volte messa in luce, del rinnovamento del dio con i fenomeni delle stagioni e con i cicli ricorrenti della vita vegetativa. Si è naturalmente inclini a trarre da queste analogie delle deduzioni circa i miti relativi alle stagioni, alla vegetazione, agli astri e alla luna. Ma in tal modo si dimentica completamente che un mito, come ogni prodotto della psiche, non può essere determinato esclusivamente da un fatto esterno. La psiche ha in sé anche le proprie determinanti interne così che è ugualmente esatto affermare che il mito è qualcosa di puramente psicologico e che utilizza i dati dei processi meteorologici o astronomici solo come materiale espressivo. L'assurdità e l'arbitrarietà di molte affermazioni concernenti i miti dei primitivi rende questo metodo d'interpretazione più legittimo di qualsiasi altro.

La situazione psicologica di partenza per un rinnovamento del dio è determinata dall'accentuarsi del dissidio circa il modo di utilizzazione dell'energia psichica, la libido. Una metà viene utilizzata in

forma prometeica, l'altra in forma epimeteica. Naturalmente tali elementi opposti lottano fra loro non solo nella società, ma anche nell'individuo. Perciò quanto vi è di meglio nella vita si ritrae sempre più dagli opposti estremi cercando una posizione intermedia che deve necessariamente essere irrazionale e inconscia, giacché solo gli opposti sono razionali e coscienti. Poiché la posizione intermedia di conciliazione degli opposti ha carattere irrazionale ed è tuttora inconscia, essa appare proiettata come dio mediatore o come Messia. Per le nostre forme religiose occidentali, più primitive dal punto di vista conoscitivo, la nuova possibilità di vita appare come dio o redentore, il quale per amore o per sollecitudine paterna, ma anche per propria decisione interiore, elimina il dissidio quando e come, per motivi a noi ignoti, a lui piace. Il carattere infantile di questa concezione è evidente. L'Oriente ha individuato da secoli questo processo e ha costruito una sua teoria psicologica della salvezza che sposta la via della redenzione nel campo delle intenzioni umane. Così tanto la religione indiana, quanto quella cinese come pure il Buddismo, che collega questi due mondi, posseggono la nozione di un sentiero intermedio di efficacia magica, redentore e raggiungibile mediante un atteggiamento cosciente. La concezione vedica cerca coscientemente la liberazione dalle coppie di opposti per giungere sul sentiero della redenzione.

a. La concezione brahmanica del problema degli opposti

Il termine sanscrito per coppia di opposti in senso psicologico è *dvandva*. Esso significa anche coppia (in particolare nel senso di uomo e donna), conflitto, litigio, duello, dubbio ecc. Le coppie degli opposti sono state generate dal creatore del mondo:

Inoltre, al fine di distinguere le azioni, egli separò il merito dal demerito e fece sì che le creature fossero soggette alle coppie (di opposti), ad esempio dolore e piacere.²⁹

Il commentatore Kulluka menziona queste altre coppie di opposti: desiderio e ira, amore e odio, fame e sete, preoccupazione e illusione,

²⁹ *Manava-Dharmaśāstra* I, 26.

onore e vergogna. "Il mondo ha sempre da soffrire a causa delle coppie di opposti."³⁰ È quindi un dovere etico di essenziale importanza non lasciarsi influenzare dagli opposti (*nirdvandva* = libero, non tocco dagli opposti), ma elevarsi al di sopra di essi, giacché la liberazione dagli opposti conduce alla redenzione. Riporto qui di seguito una serie di testimonianze al riguardo.

Dal libro di Manu:

Se mediante la retta impostazione del suo sentimento diviene indifferente a tutti gli oggetti, egli raggiunge l'eterna beatitudine sia in questo mondo che dopo la morte. Chi a questo modo s'è affrancato progressivamente da tutti i legami e da tutte le coppie di opposti riposa in Brahman.³¹

Il noto ammonimento di Krishna:

Sciogliti da questo sensibile regno dei tre *guna*,³² cui il Veda accoglie: di là degli opposti (*nirdvandva*) ognor rimani, con fermo volere.³³

Nel *Yogasutra* del Patanjali è detto:

Da questo (la più profonda concentrazione, *samadhi*) consegue la non ostruzione da parte dei contrari.³⁴

Dal Sapiente:

Buone e cattive azioni da lui si distaccano. Dei suoi parenti, quelli che gli sono cari vanno verso il buon atto, quelli che non gli sono cari vanno verso il cattivo atto. Come colui che corre in un veicolo guardando da un lato e dall'altro le due ruote della vettura, così da una parte e dall'altra egli guarda il giorno e la notte, l'atto buono e quello cattivo e tutte le opposizioni e, così liberato dal buon atto, liberato dal cattivo atto, il conoscitore del Brahman, amante del Brahman, procede verso il Brahman.³⁵

(Alla concentrazione è chiamato) ...colui che supera desiderio e ira, attaccamento al mondo e piacere dei sensi; colui che sa affrancarsi dagli opposti, colui che rinuncia al sentimento del proprio Io (cioè all'egoismo), chi è libero dalla speranza.³⁶

³⁰ *Ramayana* II, 84, 20.

³¹ *Manava-Dharmasāstra* VI, 80 sg.

³² Qualità o fattori o elementi costitutivi del mondo.

³³ *Bhagavadgita* II.

³⁴ Patanjali. Com'è noto, lo Yoga è un sistema di esercizi per il raggiungimento di stati più elevati di redenzione.

³⁵ *Kausitaki-upaniṣad* I, 4.

³⁶ *Tejobindu-upaniṣad* 3.

Pandu che vuol divenire eremita dice:

Tutto ricoperto di polvere, vivendo all'aria aperta, voglio fissare la mia abitazione alla radice d'un albero e rinunciare a tutto, alle cose piacevoli e a quelle spiacevoli, non sentire né affanno né gioia, accettare allo stesso modo biasimo e lode, non nutrire speranza né manifestare reverenza, libero dagli opposti (nirdvandva), senza nulla possedere.³⁷

Colui che nella vita e nella morte, nella buona come nella cattiva fortuna, nel guadagno e nella perdita, nell'amore e nell'odio rimane sempre uguale a sé stesso, verrà redento. Chi nulla desidera, cui nulla importa, colui che è libero dagli opposti (nirdvandva), colui la cui anima non conosce passione, quegli è del tutto redento.

Colui che non fa né cosa giusta né ingiusta e abbandona il complesso delle opere (buone e cattive) accumulato in un'esistenza anteriore, quegli la cui anima si quietava, se gli elementi del corpo s'estinguono, colui che si mantiene libero dagli opposti, quegli viene redento.³⁸

Per mille anni interi ho goduto le cose sensibili, eppure il desiderio torna sempre a rivolgersi ad esse. Per questo voglio rinunziarvi e rivolgere il mio spirito a Brahma; indifferente agli opposti (nirdvandva) e libero dal sentimento dell'io voglio andare vagando con le fiere.³⁹

Usando riguardo per tutti gli esseri, con la condotta di un asceta, con il dominio di sé e con l'assenza di ogni desiderio, con il pronunciare i voti e con una vita irreprensibile, con l'imperturbabilità e con il sopportare gli opposti l'uomo ottiene l'estrema gioia in Brahma, che è privo di ogni qualità.⁴⁰

Chi è libero da orgoglio e accecamento e ha superato l'errore di rimanere attaccato a qualche cosa, chi rimane fedele al supremo Atman, mentre i suoi desideri sono estinti, chi non rimane turbato dagli opposti del piacere e del dolore: costoro, liberi da ogni accecamento, giungono all'imperitura dimora.⁴¹

Come risulta da queste citazioni⁴² va negata ogni partecipazione psichica dapprima agli opposti esterni, come caldo e freddo, in un secondo momento anche alle estreme oscillazioni emotive, come amore, odio ecc. Com'è naturale le oscillazioni emotive si accompagnano costantemente a tutti gli opposti psichici, come anche naturalmente a tutte le concezioni antitetiche d'ordine morale o di

³⁷ Mahabharata I, 119, 8 sg.

³⁸ Ibid. XIV, 19, 4 sgg.

³⁹ Bhagavata-Purana IX, 19, 18 sg. "Rinunciando contemporaneamente all'asceti e alla non asceti, egli è un Brahmana", *Bhavad-aramyaka-upanisad*, 3, 5.

⁴⁰ Bhagavata-Purana IV, 22.24.

⁴¹ *Garuda-Purana Pretakalpa* 16, 110.

⁴² Devo queste citazioni, per me in parte inaccessibili, alla cortese collaborazione dell'indologo prof. E. Abegg di Zurigo.

qualsiasi altro ordine. L'esperienza dimostra che tali emozioni sono tanto maggiori quanto più l'elemento che le suscita interessa la totalità dell'individuo. È chiaro pertanto il significato di ciò che si proposero i pensatori indiani: essi intesero liberare in generale la natura umana dagli opposti in vista di una nuova vita in Brahman, che è stato di redenzione e Dio a un tempo. Brahman deve quindi significare la sintesi irrazionale degli opposti e insieme il loro definitivo superamento. Quantunque Brahman, come fondamento e creatore del mondo, abbia creato gli opposti, questi devono in lui tornare ad annullarsi se egli deve significare redenzione. Riporto qui di seguito una serie di testimonianze al riguardo:

Brahman viene indicato come *sat* e come *asat*, l'essere e il non essere, come *satyam* e come *asatyam*, la realtà e l'irrealtà.⁴³

Vi sono in verità due forme del *brahman*: quella corporea e quella incorporea, quella mortale e quella immortale, quella stabile e quella mobile, quella realizzata [*sat*] e quella trascendente [*tyam* = quello].⁴⁴

Costui è il Dio onnicreatore, il Grande Spirito, il quale sempre abita nel cuore degli uomini; che opera attraverso il cuore, l'intendimento e lo spirito delle sue creature. Coloro i quali ciò conoscono divengono immortali. Quando la luce è morta, non vi è più né giorno né notte, né essere né non essere.⁴⁵

Due sono celate nella indefettibile città del *brahman*, nella infinita città del *brahman*: la sapienza e la nescienza. Transeunte è la nescienza, immortale la sapienza: colui il quale entrambi, il sapere e il non-sapere, domina, costui è l'Altro.⁴⁶

Più sottile del sottile, più grande del grande, l'essenza (*atman*) di questa creatura è collocata nella caverna del cuore. Questa grandezza dello *atman* scorge chi non è tocco da desiderio ed è libero dal dolore, per la grazia del Creatore:

Pur stando seduto, lungi procede; pur giacendo, ovunque va;
chi fuor di me può conoscere questo folle di un Dio?⁴⁷

⁴³ Deussen (1894-1917), I, 2, p. 117.

⁴⁴ *Bṛhad-āraṇyaka-upaniṣad* 2, 3.

⁴⁵ *Svetāsvatara-upaniṣad* 4, 17.

⁴⁶ *Ibid.*, 5, 1.

⁴⁷ *Kaṭha-upaniṣad* 2, 20 sg. Deussen (1938) qui traduce: "Minimo in confronto al piccolo e massimo in confronto al grande, egli dimora come Sé, qui nel cuore della creatura; a chi è libero dalla brama, alieno al dolore, a colui che è riuscito a placare la furia dei sensi, è dato di contemplare l'Atman in tutto il suo splendore. Egli siede e pur va errando lontano, egli ristà eppur vaga per ogni dove. Chi, eccetto me, può comprendere l'ondeggiare qua e là del dio?"

Immobile, unico, più rapido del pensiero,
 Costui gli stessi dèi non possono raggiungere nel suo procedere.
 Costui stando fermo, supera gli altri che corrono.
 In Costui il dio del vento stabilì le Acque.
 Costui si muove, Costui non si muove;
 Costui è lontano, Costui è vicino;
 Costui è all'interno di questo Tutto,
 Costui è anche all'esterno di questo Tutto.⁴⁸

Come un falco o un'aquila nell'aereo spazio, affaticati per aver volato in tutti i sensi, ripiegano le loro ali e discendono verso il loro nido, ugualmente questo Spirito si affretta verso lo stato ove, addormentato, non concepisce più alcun desiderio, né vede alcun sogno...

Questa condizione è per lui la condizione superiore ad ogni desiderio, scevra di ogni male, libera da ogni terrore. Come un uomo tra le braccia della donna amata non è più cosciente né del mondo interiore né di quello esteriore, ugualmente questo Spirito, abbracciato dallo atman spirituale, non sa più nulla né del mondo esteriore né di quello interiore. (Eliminazione dell'antitesi soggetto-oggetto.)⁴⁹

"Come un unico oceano, il Veggente è privo di secondo; tale è ora il mondo del brahman." Così lo istruì Yajñavalkya. "Ivi è la sua meta suprema, ivi il suo dominio supremo, ivi il suo successo supremo, ivi la sua suprema beatitudine."⁵⁰

Ciò che si muove, vola e ciò non pertanto sta fermo,
 Ciò che respira e non respira, ciò che chiude gli occhi,
 Ciò sostiene tutt'intera la multiforme terra,
 E, serrandosi, diviene unità.⁵¹

Queste citazioni mostrano che Brahman è l'unificazione e l'eliminazione degli opposti e che perciò li sovrasta anche come entità irrazionale.⁵² Esso è un essere divino e insieme il Sé (tuttavia in misura inferiore al concetto affine di Atman) ed è un preciso stato psicologico contraddistinto dall'isolamento di fronte alle oscillazioni emotive. Poiché soffrire è un affetto, la liberazione dagli affetti rappresenta una redenzione. La liberazione dalle oscillazioni emotive, e cioè dalle tensioni degli opposti, viene ad assumere lo stesso significato della via della redenzione che porta progressivamente allo stato di Brahman. Quindi in un certo senso Brahman non è sol-

⁴⁸ *Iṣa-upaniṣad* 4 e 5.

⁴⁹ *Bṛhad-aranyaka-upaniṣad* 4, 3, 10, 11.

⁵⁰ *Ibid.*, 4, 3, 32.

⁵¹ *Atharvaveda* 10, 8, 11. Deussen (1894-1917) I, 1, p. 320.

⁵² Per questo Brahman è del tutto al di là di ogni possibilità di conoscenza e di comprensione.

tanto uno stato, ma anche un processo, una "durata creatrice". Niente di strano quindi se il suo concetto viene espresso nelle *Upaṇiṣad* con tutti i simboli che io ho già indicati come simboli della libido.⁵³ Dò qui di seguito le testimonianze al riguardo.

b. Sulla concezione brahmanica del simbolo unificatore

Quando vien detto: "Brahman è nato dapprima in Oriente", così come il sole Brahman nasce giorno per giorno in Oriente.⁵⁴

Quell'uomo nel sole è Parameshtin, Brahman, Atman.⁵⁵

Quell'uomo che mostrano nel sole è Indra, è Prajapati, è il Brahman.⁵⁶

Il Brahman è una luce simile al sole.⁵⁷

Questo Brahman è proprio la stessa cosa che risplende rovente come disco solare.⁵⁸

Brahman nacque dapprima in Oriente;
Dall'orizzonte egli svela il suo splendore, il benigno;
Egli mostra le forme di questo mondo, le più profonde e le più alte,
La culla di ciò che è e di ciò che non è.
Padre d'ogni splendore, procreatore di tesori,
Egli si addentra negli aerei spazi assumendo mille sembianze;
Tutti lo celebrano con cantici di lode; lui che è la giovinezza,
Lui il Brahman, lui che attraverso Brahman (preghiera) fa crescere ogni
[cosa.
Il Brahman ha dato vita agli dèi, Brahman ha creato il mondo.⁵⁹

Ho dato rilievo a passi particolarmente caratteristici dai quali risulta che Brahman non è soltanto il creatore, ma anche la cosa creata in perpetuo divenire. L'attributo "il benigno" ("vena") che qui è dato al sole, viene in altri passi dato al veggente, che riceve la grazia della luce divina, giacché proprio come il Brahman-sole, anche lo spirito del veggente trasforma "cielo e terra guardando Brahman".⁶⁰ Questo intimo rapporto, questa identità dell'essere divino con il Sé (Atman) dell'uomo, dovrebbe essere universalmente riconosciuto. Menziono l'esempio seguente tratto dall'*Atharvaveda*:

⁵³ Jung, *Simboli della trasformazione* (1912/1952).

⁵⁴ *Satapatha-Brahmanam* 14, 1, 3, 3. Deussen (1894-1917), p. 250.

⁵⁵ *Taittiriya-Aranyakam* 10, 63, 15. Deussen, *ibid.*, p. 250.

⁵⁶ *Sankhayana-Brahmanam* 8, 3. Deussen, *ibid.*, p. 250.

⁵⁷ *Vajasaneyi-Samhita* 23, 48. Deussen, *ibid.*, p. 250.

⁵⁸ *Satapatha-Brahmanam* 8, 5, 3, 7. Deussen, *ibid.*, p. 250.

⁵⁹ *Taittiriya-Brahmanam* 2, 8, 8 sgg. Deussen, *ibid.*, pp. 251 sg.

⁶⁰ *Atharvaveda* 2,1. 4,1. 11.5.

Il discepolo del Brahman passa attraverso entrambi i mondi vivificandoli.
In lui sono unanimi tutti gli dèi.
Egli sostiene e porta terra e cielo,
Egli sazia col suo tapas⁶¹ il suo stesso maestro.

Padri e dèi, separatamente e a schiere,
Si appressano al discepolo del Brahman e gli rendono visita,
E tutti gli dèi egli sazia col tapas.⁶²

Il discepolo del Brahman è egli stesso un'incarnazione del Brahman, donde risulta in modo indubbio l'identità dell'essenza di Brahman con un determinato stato psicologico.

Sospinto dagli dèi il sole splende là insuperato;
Da esso venne la forza del Brahman, il sommo Brahman,
Gli dèi tutti e ciò che li fa immortali.
Il discepolo del Brahman porta il Brahman splendidamente
In lui sono intessuti tutti gli dèi.⁶³

Brahman è anche *prana* = soffio vitale, e principio cosmico; così Brahman è anche *vaju* = vento che nella *Bṛhad-aranyaka-upaniṣad* (3.7) viene indicato come il principio vitale cosmico e psichico.⁶⁴

Quello spirito che è nell'uomo
ed è nel sole
è uno [= è lo stesso].⁶⁵

(Preghiera di un morente):

Con un'aurea coppa
il volto del Vero è ricoperto.
Scopri lo tu, Puṣan
onde lo veda chi il Vero ha come legge.
Puṣan, unico ṛṣi [veggente], Yama, Surya,
figlio di Prajapati, effondi i tuoi raggi,
raccolgi la tua energia; il tuo aspetto
pulcherrimo ond'io veda
Quanto all'essere che è in alto, io sono quegli...⁶⁶

⁶¹ Esercizio, autoincubazione. Vedi, a riguardo, Jung, *Simboli della trasformazione* (1912/1952). ⁶² Deussen (1894-1917), p. 279.

⁶³ *Atharvaveda* 11, 5, 23 sg. Deussen, *ibid.*, p. 282.

⁶⁴ Deussen (1938) I, 2, pp. 93 sgg.

⁶⁵ *Taittiriya-upaniṣad* 2, 8, 5. Vedi Deussen, *ibid.*, p. 233.

⁶⁶ *Bṛhad-aranyaka-upaniṣad* 5, 15, 1 sgg.

Ed ora, quel lume celeste che splende al di sopra di noi, che brilla di là da tutte le cose, di là dall'universo, nei mondi superiori oltre ai quali non vi è più nulla, questa luce è, senza dubbio, quella stessa luce che irraggia dentro l'uomo. La sua percezione avviene allorché, toccando un corpo, si sente del calore.⁶⁷

Come un granello di riso o d'orzo o di miglio o come il seme di un granello di miglio; così questo spirito è Sé nell'intimo, d'oro come una fiamma senza fumo; ed esso è più grande del cielo, più grande dello spazio, più grande di questa terra, più grande di tutti gli esseri. Esso è l'anima della vita, esso è la mia anima; in esso, in quest'anima io penetrerò al momento del trapasso.⁶⁸

Nell'*Atharvaveda* (10.2) Brahman viene concepito come principio vitalistico, come energia vitale che crea tutti gli organi e gli impulsi relativi.

Chi instillò in lui il seme affinché continuasse a filare il filo delle generazioni, chi accumulò in lui le forze dello spirito, chi gli diede voce ed espressione?⁶⁹

Anche la potenza dell'uomo deriva da Brahman. Da queste citazioni, il cui numero si potrebbe centuplicare, risulta inequivocabilmente che il concetto di Brahman, in virtù di tutti i suoi attributi e di tutti i suoi simboli, coincide con l'idea di un'entità dinamica o creatrice che io ho individuato come "libido". La parola "Brahman" significa: preghiera, formula magica, parola sacra, sapere sacro (veda), comportamento sacro, l'assoluto, stato sacro (dei Brahmani). Deussen pone in risalto come particolarmente caratteristico il significato di preghiera.⁷⁰ Brahman deriva da *barh*, farcire, "il rigonfiamento",⁷¹ cioè la preghiera, concepita come "la volontà dell'uomo che tende verso il sacro, verso il divino".

Questa etimologia fa pensare a un determinato stato psicologico, cioè a una specifica concentrazione della libido la quale, mediante un traboccare d'innervazioni, provoca uno stato di tensione generale collegato con una sensazione di rigonfiamento. Perciò anche nel lin-

⁶⁷ *Chandogya-upaniṣad* 3, 13, 7 sg.

⁶⁸ *Satapatha-Brahmanam* 10, 6, 3. Deussen (1894-1917) I, 2, p. 154.

⁶⁹ Deussen, *ibid.*, p. 268.

⁷⁰ *Ibid.*, pp. 240 sgg.

⁷¹ In tal senso parla anche la relazione Brahman-Prana-Matarisvan (colui che si gonfia nella madre). *Atharvaveda* 11, 4, 15. Deussen, *ibid.*, p. 304.

guaggio corrente per designare questa condizione si ricorre sovente a immagini come traboccare, non riuscire a trattenere, scoppiare ecc. ("Ciò che ci gonfia il cuore, prorompe dalla bocca.")

La prassi indiana cerca di provocare sistematicamente questo stato di congestione e accumulo della libido distraendo l'attenzione (la libido) dagli oggetti e dagli stati psichici, dagli "opposti". L'interruzione della percezione sensoriale e l'estinzione dei contenuti coscienti provocano un violento abbassamento della coscienza in generale (proprio come nell'ipnosi) ravvivando i contenuti dell'inconscio, cioè le immagini primordiali, che a causa della loro universalità e della loro età sconfinata hanno carattere cosmico e sovrumano. Per tale motivo compaiono allora tutte quelle similitudini di sole, fuoco, fiamma, vento, respiro ecc., che da tempo immemorabile hanno avuto valore di simboli della forza generatrice, creatrice e motrice del mondo. Poiché mi sono già occupato diffusamente di queste similitudini della libido in uno studio a parte,⁷² posso esimermi dal tornare sull'argomento. L'idea di un principio cosmico creatore è una proiezione della percezione di un'entità vivente nell'uomo stesso. La cosa migliore è concepire astrattamente questa entità come energia per escludere a priori ogni equivoco vitalistico. D'altra parte è necessario respingere nettamente l'ipostatizzazione del concetto di energia che i moderni fautori dell'energetismo effettuano. Col concetto d'energia è dato anche quello di una contrapposizione, in quanto un flusso di energia presuppone necessariamente l'esistenza di un'antitesi, cioè di due stati diversi, senza i quali non può esservi deflusso. Ogni fenomeno energetico (e non vi è fenomeno in genere che non sia energetico) presenta un principio e una fine, un sopra e un sotto, un caldo e un freddo, una fase anteriore e una posteriore, un punto di partenza e un punto di arrivo ecc., cioè le coppie di opposti. L'indissolubilità del concetto di energia dal concetto di contrapposizione vale anche per il concetto di libido. Perciò i simboli mitologici o a carattere filosofico-speculativo della libido sono direttamente espressi mediante gli opposti o si possono facilmente risolvere in opposti. Ebbi già occasione in passato di accennare a questa interna scissione

⁷² Jung, *Simboli della trasformazione* (1912/1952) pt. 2, cap. 3.

della libido e ho incontrato resistenze che a mio avviso sono ingiustificate, come dimostra la diretta associazione del simbolo della libido con il concetto di contrapposizione. Noi troviamo questa associazione anche nel concetto o simbolo del Brahman. In un inno del *Rigveda* si trova in modo del tutto singolare la forma di Brahman come preghiera e insieme come forza creatrice preesistente al mondo, risolta nella opposizione dei sessi:

E questa preghiera del cantore, diffondendosi,
 Divenne una vacca che esisteva già prima del mondo;
 Coabitando nel grembo di questo dio,
 Creature affidate alla medesima cura sono gli dèi.
 Qual è stato il legno, quale l'albero
 Mercé il quale essi hanno scolpito terra e cielo,
 Le due cose che non invecchiano e che sempre son larghe d'aiuto,
 Anche se svanissero i giorni e il color vermiglio che preannunzia l'aurora?
 Nulla esiste di così grande all'infuori di lui;
 Egli è il toro che porta terra e cielo,
 Come una pelle egli cinge lo staccio delle nubi,
 Egli, il Signore, quando, come Surya, passa con i fulvi cavalli.
 Come dardo solare egli irradia in tutta la sua estensione la terra,
 Penetra fremendo attraverso gli esseri, come il vento attraverso la nebbia;

Là dove egli s'aggira come Mitra e Varuna,
 Spande vampe infuocate a simiglianza di Agni nella foresta,
 Allorché, a lui sospinta, la vacca partori,
 Movendosi e liberamente pascolando generò l'immoto,
 Partori il figlio ch'è più vecchio dei genitori...⁷³

La contrapposizione, direttamente collegata con il creatore del mondo, è rappresentata in altra forma nel *Satapatha-Brahmanam* (2.2.4):

In principio Prajapati⁷⁴ era solo e pensò: "Come posso riprodurmi?"
 Con enorme sforzo praticò il tapas;⁷⁵ e in tal modo dalla sua bocca generò
 Agni (il fuoco); poiché lo generò dalla bocca,⁷⁶ Agni è il divoratore del

⁷³ *Rigveda* 10, 31, 6. Deussen (1894-1917), pp. 140 sgg.

⁷⁴ Principio creatore del mondo = libido. *Taittiriya-Samhita* 5, 5, 2, 1: "Dopo averle create, egli ha compenetrato le creature di amore." Deussen, *ibid.*, p. 191.

⁷⁵ Autoincubazione, ascesi, introversione.

⁷⁶ La produzione del fuoco nella bocca ha una singolare relazione con il linguaggio. Vedi a riguardo Jung, *Simboli della trasformazione* (1912/1952) pp. 163 sgg.

cibo... Prajapati pensò: "io ho generato da me stesso questo Agni come divoratore di cibo; ma qui non vi è nulla all'infuori di me che egli possa divorare"; infatti la terra era allora tutta brulla; non v'erano né erbe né alberi; questo assorbiva i suoi pensieri. Allora Agni si volse contro di lui con le fauci spalancate... Quindi la sua propria grandezza gli parlò: "Sacrifica!" E Prajapati comprese: "la mia propria grandezza mi ha parlato"; e sacrificò... Allora si levò Colui che là risplende (il sole); allora si levò Colui che qui purifica (il vento)... Così Prajapati per aver sacrificato si riprodusse e insieme salvò sé stesso dalla morte che, sotto le sembianze di Agni, voleva divorarlo...⁷⁷

Il sacrificio è sempre la rinuncia a qualcosa di valido, e in tal modo colui che sacrifica evita di venir divorato: non si produce cioè un mutamento nell'opposto, ma una unione e un pareggiamento, da cui ben presto nasce una nuova forma di libido, ossia di vita; nascono il sole e il vento. In un altro passo del *Satapatha-Brahmanam* è detto che una metà di Prajapati è mortale e l'altra immortale.⁷⁸

Come nell'atto creativo Prajapati si divide in toro e vacca, analogamente si divide anche nei due principi *Manas* (intelletto) e *Vac* (parola).

Prajapati era solo a questo mondo; la *Vac* era il suo Sé, la *Vac* l'altra parte di sé stesso (il suo alter ego); egli pensò: "voglio far uscire fuori questa *Vac* ed essa deve andarsene per compenetrare l'universo"; allora egli fece uscire la *Vac* ed essa se ne andò riempiendo il cosmo.⁷⁹

Questo passo riveste particolare interesse in quanto la parola è qui concepita come un movimento creatore di tipo estroverso, della libido, come una diastole in senso goethiano. Un altro parallelo è costituito dal passo seguente:

Prajapati era veramente questo mondo; *Vac* era il suo alter ego; con essa egli si accoppiò ed essa divenne gravida; allora essa si staccò da lui e produrà queste creature e quindi ritornò ancora in Prajapati.⁸⁰

Nel *Satapatha-Brahmanam* a *Vac* viene attribuito persino un valore preponderante:

⁷⁷ Deussen (1894-1917), pp. 186 sgg.

⁷⁸ Per il motivo dei Dioscuri vedi Jung, *Simboli della trasformazione* (1912/1952), pp. 201 sgg.

⁷⁹ *Pancavinsa-Brahmanam* 20, 14, 2. Deussen (1894-1917), p. 206.

⁸⁰ Weber 9, 477. In Deussen (1894-1917) I, 1, p. 206.

La Vac è veramente il saggio Visvakarman, giacché mediante la Vac è creato tutto questo mondo.⁸¹

In un altro passo invece il problema del primato fra Manas e Vac viene risolto in altro modo:

Accadde una volta che l'intelletto e la parola disputassero su chi fosse superiore. Disse l'intelletto: "Io valgo più di te, giacché tu nulla dici che io non abbia anteriormente conosciuto."

...Disse allora la parola: "Io valgo più di te, giacché quel che tu hai conosciuto io lo rendo manifesto, lo rendo noto." Essi si rivolsero a Prajapati perché decidesse sulla questione. Prajapati aderì all'opinione dell'intelletto e disse: "Per vero l'intelletto è superiore a te, poiché tu imiti quel che fa l'intelletto e segui le sue orme, ed è l'inferiore che suole imitare ciò che fa il superiore..."⁸²

Questi passi dimostrano che il creatore del mondo può anche scindersi in Manas e Vac che si presentano in contrasto fra loro. Come rileva Deussen, i due principi rimangono dapprima nell'interno di Prajapati, il creatore del mondo, come risulta dal seguente passo:

Prajapati desiderò: "voglio essere molte cose, voglio riprodurmi!" Allora meditò in silenzio nel suo Manas; ciò che era nel suo Manas prese la forma di Brihat;⁸³ ed egli pensò: "ciò sta in me come un frutto del mio corpo; voglio generarlo mediante la Vac". Allora egli creò la Vac...⁸⁴

Questo passo ci mostra i due principi nella loro natura di funzioni psicologiche, e cioè Manas come introversione della libido con formazione di un prodotto interiore. Vac invece come funzione dell'estraniazione da sé, dell'estroversione. Sulla base di quanto esposto possiamo comprendere un altro passo che si riferisce a Brahman.⁸⁵ Brahman creò due mondi:

Dopo che fu entrato nella metà (del mondo) che è al di là, pensò: "Come posso ora penetrare in questi mondi?" Ed egli vi penetrò mediante due cose, mediante la forma e mediante il nome... Entrambe queste cose sono i due grandi mostri di Brahman; chi conosce questi due grandi mostri di

⁸¹ Satapatha-Brahmanam 8, 1, 2, 9. Deussen, *ibid.*, p. 207.

⁸² Satapatha-Brahmanam 1, 4, 5, 8-11. Deussen, *ibid.*, p. 194.

⁸³ Nome di un saman = canto.

⁸⁴ Pancavinsa-Brahmanam 7, 6. Deussen, *ibid.*, p. 205.

⁸⁵ Satapatha-Brahmanam 11, 2, 3. Deussen, *ibid.*, pp. 250 sg.

Brahman diventa un grande mostro; queste due cose sono le due grandi manifestazioni del Brahman.

Poco più avanti "forma" viene spiegata come Manas ("Manas è la forma, giacché mediante il Manas si sa che esso è questa forma") e "nome" viene spiegato come Vac ("giacché mediante la Vac si afferma il nome"). I due "mostri" del Brahman dunque appaiono come Manas e Vac e quindi come due funzioni con le quali Brahman può "penetrare" nei due mondi, con il che si vuole chiaramente indicare il "rapporto". Con il Manas "si afferma" e "si accetta" per via introversa la forma delle cose; con la Vac si designano per via estroversa i nomi delle cose. Entrambi sono rapporti con le cose, modi di adattamento alle cose o assimilazione delle cose. Evidentemente i due mostri sono pensati anche come personificazioni, ciò che risulta anche dall'altro termine "manifestazione" = *Yaksha*, in quanto *Yaksha* significa tanto demone quanto essere sovrumano. Da un punto di vista psicologico la personificazione significa sempre una relativa indipendenza (autonomia) del contenuto personificato, cioè un certo distacco dalla gerarchia psichica. Un contenuto siffatto non obbedisce alla riproduzione volontaria, ma si riproduce da sé spontaneamente, ovvero si sottrae spontaneamente anche alla coscienza.⁸⁶ Una tale scissione si sviluppa ad esempio quando sussiste una certa incompatibilità fra l'Io e un determinato complesso. Com'è noto, una scissione di questo genere la si osserva assai spesso fra l'Io e il complesso sessuale. Ma anche altri complessi possono così scindersi, per esempio il complesso di potenza, cioè l'insieme di tutte le tendenze e di tutte le rappresentazioni rivolte al conseguimento della potenza personale.

Vi è però ancora un'altra specie di scissione, cioè la scissione dell'Io cosciente unito a una determinata funzione, dalle restanti componenti della personalità. Si può designare questa scissione come una identificazione dell'Io con una determinata funzione o gruppo di funzioni. Questa scissione ricorre assai di frequente in uomini che si concentrano in modo particolarmente intenso in una delle

⁸⁶ Vedi, a riguardo, Jung, *Psicologia della dementia praecox* (1907).

loro funzioni psichiche, differenziandola ad unica funzione cosciente d'adattamento. Un buon esempio letterario di questo tipo d'uomo è Faust all'inizio della tragedia. Gli elementi residui della personalità si avvicinano sotto forma di can barbone e poi di Mefistofele. Nonostante Mefistofele rappresenti, come risulta in modo indubbio da molte associazioni, anche il complesso sessuale, sarebbe a mio avviso ingiustificato voler interpretare Mefistofele come un complesso separato, ad esempio come sessualità rimossa. Questa interpretazione è troppo limitata, poiché Mefistofele è assai più che mera sessualità, egli è anche potenza, e insomma tutta la vita di Faust che non è pensiero e ricerca. Il successo del patto con il diavolo lo dimostra nel modo più esplicito. Quali possibilità insospettate non si sviluppano nel Faust ringiovanito! L'interpretazione esatta quindi mi sembra quella secondo la quale Faust si identifica con una funzione, distaccandosi così dalla totalità della sua personalità. Più tardi da Faust si distaccherà il pensatore nella figura di Wagner.

La capacità cosciente di pervenire all'unilateralità è segno della più elevata cultura. Ma l'unilateralità involontaria, cioè il non poter esser altro che unilaterale, è segno di barbarie. Proprio per questo noi troviamo le differenziazioni più unilaterali presso i popoli barbarici: ad esempio le manifestazioni dell'ascetismo cristiano che offendono il buon gusto, ovvero le manifestazioni parallele degli Yoghi e del Buddismo tibetano. Per il barbaro anzi sussiste costantemente il grave pericolo di cadere vittima di una qualche unilateralità e di perdere di vista così la totalità della sua personalità. Con questo conflitto ha inizio, ad esempio, anche l'epopea di Gilgamesh. L'unilateralità di comportamento si presenta nel barbaro con una coercizione demoniaca: in essa vi è qualcosa dell'esaltazione guerresca e della corsa dell'amok. L'unilateralità barbarica presuppone sempre un certo grado di deformazione degli istinti che non esiste nel primitivo; per questa ragione il primitivo è ancora libero dall'unilateralità barbarica.

L'identificazione con una data funzione porta immediatamente a una tensione fra elementi opposti. Quanto più l'unilateralità è coercitiva, cioè quanto più sfrenata è la libido che preme in una data dire-

zione, tanto più l'unilateralità ha carattere demoniaco. Infatti l'uomo parla di invasamento e di influenza magica quando viene trascinato dalla propria libido sfrenata, non addomesticata. In questo senso Manas e Vac sono dei grandi demoni, in quanto la loro efficacia sull'uomo può essere grandissima. Tutte le cose che esercitano una grande influenza furono concepite come dèi o come demoni. Così nella gnosi Manas fu personificato nel serpentino Nous, e Vac nel Logos. Vac si comporta di fronte a Prajapati come il Logos di fronte a Dio. Noi sperimentiamo ogni giorno, per così dire, quali demoni siano l'introversione e l'estroversione. Vediamo nei nostri pazienti e avvertiamo in noi stessi con quale forza irresistibile la libido affluisce all'esterno o all'interno, ovvero con quale stabilità può determinarsi un atteggiamento introverso o estroverso. Se quindi Manas e Vac vengono indicati come i mostri di Brahman, ciò corrisponde in pieno al fatto psicologico che la libido si scinde sin dal suo apparire in due correnti, l'una rivolta all'esterno, l'altra all'interno, che normalmente si alternano nel tempo, ma che talora appaiono anche simultaneamente sotto forma di conflitto. Il carattere demoniaco dei due movimenti risiede nella loro incontrollabilità e nella loro strapotenza. Questo carattere si può tuttavia osservare solo quando l'istinto del primitivo è già notevolmente circoscritto, per il che l'opportuna e naturale reazione all'unilateralità non può verificarsi, e la civiltà non ha ancora raggiunto uno stadio tale di progresso per cui l'uomo sia in grado di dominare la sua libido tanto da poter partecipare liberamente e volontariamente al movimento introverso ed estroverso della libido stessa.

c. Il simbolo unificatore come regolarità dinamica

Sulla base di citazioni tratte da fonti indiane abbiamo seguito lo sviluppo del principio liberatore dalle coppie di opposti e il costituirsi delle coppie di opposti dallo stesso principio creatore. Abbiamo così gettato uno sguardo su un avvenimento psicologico di evidente regolarità e che possiamo facilmente accordare con i concetti della nostra moderna psicologia. L'impressione di una regolarità negli avvenimenti ci è trasmessa anche dalle fonti indiane, in quanto esse

identificano Brahman con Rita. Ma che cosa è Rita? Rita significa: ordine saldamente stabilito, determinazione, direzione, decisione, sacro uso, precetto, legge divina, il giusto, il vero. Stando all'etimologia, il suo significato fondamentale è: concatenazione, (giusto) corso, direzione, direttiva. Gli avvenimenti determinati dal Rita riempiono il mondo intero, ma il Rita si manifesta soprattutto nei processi naturali che rimangono identici a sé stessi e che per primi risvegliano l'idea di una ricorrenza regolare: "L'aurora ha cominciato a splendere nel cielo mattutino secondo il Rita." I padri ordinatori del mondo hanno "fatto salire secondo il Rita il sole nel cielo", che è lo stesso "chiaro volto visibile del Rita". Intorno al cielo corre la ruota a dodici raggi del Rita, che mai non invecchia: l'anno. Agni viene chiamato germoglio del Rita. Nella condotta dell'uomo il Rita opera come la legge morale che impone la verità e il cammino sulla retta via. Per chi segue il Rita, il sentiero è bello da percorrere e senza spine.

Il Rita compare anche nel culto, in quanto questo ha valore di ripetizione magica, ossia di riproduzione dell'avvenimento cosmico. Come in obbedienza al Rita i fiumi scorrono e l'aurora s'accende, così "sotto la bardatura del Rita"⁸⁷ viene acceso il sacrificio; sul sentiero del Rita Agni porta il sacrificio agli dèi. "Puro da incantesimi, invoco gli dèi; con il Rita io compio la mia opera, dò origine al mio pensiero", dice colui che esegue il sacrificio. Nel Veda il Rita non appare personificato; secondo Bergaigne invece vi è in lui qualche cosa che fa pensare a un essere concreto. Poiché il Rita esprime una direzione dell'avvenimento, vi sono "sentieri del Rita", vi sono "cocchieri"⁸⁸ e navi del Rita; all'occasione vengono stabiliti paralleli fra essi e gli dèi. Così ad esempio si dice del Rita quel che si dice di Varuna. Anche Mitra, l'antico dio del sole, come si è visto viene messo in connessione con il Rita. Di Agni viene detto: "Diverrai Varuna se tendi al Rita."⁸⁹ Gli dèi sono i custodi del Rita.⁹⁰ Riporto qui qualche altro riferimento essenziale:

⁸⁷ Allusione al cavallo che allude al carattere dinamico del concetto di rita.

⁸⁸ Agni viene detto cocchiere del Rita. *Vedic Hymns* p. 158, 7, p. 160, 3, p. 220, 8.

⁸⁹ Vedi a riguardo Oldenberg (1916) pp. 167 sgg.; (1894) pp. 194 sgg. Devo questa indicazione alla cortesia del professor E. Abegg di Zurigo.

⁹⁰ Deussen (1894-1917) I, 1, p. 92.

Rita è Mitra, dato che Mitra è il Brahman e Rita è il Brahman.⁹¹

Dando la vacca ai brahmani si guadagnano tutti i mondi poiché in essa sono racchiusi Rita, Brahman e anche il Tapas.⁹²

Prajapati è chiamato il primogenito del Rita.⁹³

Gli dèi hanno seguito le leggi del Rita.⁹⁴

Quegli che vide lui, che vide il nascosto (Agni), quegli che si avvicinò al fume del Rita,⁹⁵

O conoscitore del Rita, prendi conoscenza del Rita! Trai alla superficie, trivellando la terra, molte correnti del Rita.⁹⁶

Il trivellare si riferisce al culto di Agni cui questo inno è dedicato. (Agni è detto qui anche il "rosso toro del Rita".) Nel culto di Agni il fuoco viene ottenuto mediante trivellazione come simbolo magico della rigenerazione della vita. Qui sono le correnti del Rita a venir raggiunte trivellando, evidentemente con lo stesso significato: vengono cioè riportate alla superficie correnti di vita, libido svincolata dai legami.⁹⁷ L'effetto ottenuto mediante la trivellazione rituale per la produzione del fuoco e con l'esecuzione degli inni è naturalmente ritenuto dal credente come effetto magico dell'oggetto, ma in realtà si tratta di un "incantamento" del soggetto, cioè di un accrescimento del suo sentimento vitale, di una liberazione e di un incremento della sua forza vitale, di una ricostruzione del potenziale psichico.

Così è detto:

Quantunque egli (Agni) si allontani furtivamente, la preghiera va lo stesso direttamente a lui. Esse (le preghiere) hanno tratto fuori le fluenti correnti del Rita.⁹⁸

Il riapparire del sentimento vitale, del sentimento del fluire dell'energia viene spesso paragonato a una fonte che si schiude o allo

⁹¹ *Satapatha-Brahmanam* 4, 1, 4, 10. *Sacred Books*, vol. 26, p. 272.

⁹² *Atharvaveda* 10, 10, 33. Deussen (1894-1917), p. 237.

⁹³ *Atharvaveda* 10, 12, 1, 61. *Sacred Books*, vol. 42.

⁹⁴ *Vedic Hymns*, p. 54.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 61.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 303.

⁹⁷ La liberazione della libido si compie mediante il lavoro rituale. La liberazione fa sì che la libido possa essere utilizzata dalla coscienza. La libido viene addomesticata: da uno stato istintuale e selvatico essa viene portata in una condizione di disponibilità. Ciò è descritto in un verso che dice: "Quando i dominatori, i generosi padroni, con la loro forza hanno tratto lui (Agni) fuori dalle profondità, fuori dalla forma di toro..." (*Ibid.*, p. 147).

⁹⁸ *Ibidem*.

sciogliersi in primavera del ghiaccio invernale o alla pioggia dopo una lunga siccità.⁹⁹

Concorda esattamente con ciò il passo seguente:

Alle muggenti vacche del Rita... il latte traboccava dalle mammelle piene... I fiumi che da lontano imploravano il favore (degli dèi) infrangono i loro flutti tra le rupi.¹⁰⁰

Quest'immagine accenna chiaramente a una tensione di energia, a una congestione di libido, che viene liberata. Qui il Rita appare come il possessore della fortuna, delle "muggenti vacche", in quanto vera fonte dell'energia liberata.

In concordanza con l'immagine già citata della pioggia raffigurante la liberazione della libido si trova il passo seguente:

I nubi volano, le nubi tuonano. Se essi hanno condotto sui più retti sentieri del Rita colui che si gonfia del latte del Rita, allora Aryaman, Mitra e Varuna, quello che gira attorno alla terra, riempiono l'otre (la nube) nel grembo della sottostante (atmosfera).¹⁰¹

Agni è colui che si gonfia del latte del Rita, qui paragonato alla forza della folgore che prorompe dalle nuvole ammassate e colme di pioggia. Il Rita torna qui ad apparire quale vera fonte di energia, da cui anche Agni è nato, com'è detto esplicitamente nei *Vedic Hymns*.¹⁰² Il Rita è anche sentiero, cioè decorso regolare.

Essi hanno salutato con acclamazioni le correnti del Rita che erano nascoste nel luogo di nascita del dio, nella sua sede. Quando egli, ancora disperso, dimorava nel grembo delle acque, bevve ecc.¹⁰³

Questo passo completa ciò che ora è stato detto a proposito del Rita come fonte di libido nella quale abita il dio e dalla quale egli viene tratto fuori nel sacro procedimento. Agni è la manifestazione positiva della libido dapprima latente, egli è colui che attua e compie il Rita, il suo "cocchiere" (vedi sopra); egli barda le due cavalle del Rita, rosse e dalla lunga criniera.¹⁰⁴ Di fatto egli tiene il Rita come un cavallo per la briglia.¹⁰⁵ Egli conduce gli dèi agli uomini,

⁹⁹ Vedi il *Canto di Tishtriya* e Jung, *Simboli della trasformazione* (1912/1952) pp. 258, 285n.

¹⁰⁰ *Vedic Hymns*, pp. 88 sgg.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 103.

¹⁰² *Ibid.*, p. 161, 7.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 160, 2.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 244, 6 e p. 316, 3.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 382, 3.

e cioè la loro forza e la loro fortuna, le quali altro non sono che particolari stati psicologici nei quali il sentimento e l'energia vitali fluiscono più liberamente e più facilmente, nei quali il ghiaccio è rotto. Nietzsche ha afferrato e tradotto questa condizione nei meravigliosi versi:

Tu che con una lancia di fiamma
Dissolvi il ghiaccio dell'anima mia,
Così che ora essa fremendo s'affretta
Al mare della sua speranza più alta.
(Motto per Sanctus Januarius)

Concordano con ciò le seguenti invocazioni:

Possano aprirsi le porte divine, quelle che moltiplicano il Rita... le porte tanto vagheggiate, così che ne escano gli dèi. Possano la notte e l'aurora... le giovani madri del Rita sedersi insieme sull'erba del sacrificio ecc.¹⁰⁶

L'analogia con il sorgere del sole è evidente. Il Rita appare come il sole, giacché il nuovo sole nasce dalla notte e dal crepuscolo matutino.

O porte divine, facili a varcare, apritevi per proteggerci. Colmate il sacrificio di sempre maggior beatitudine: ci avviciniamo (con le preghiere) alla notte e al mattino — a coloro che moltiplicano la forza vitale, alle due giovani madri del Rita.¹⁰⁷

Credo siano superflue altre citazioni che provino che il concetto del Rita è un simbolo della libido, come il sole, il vento ecc. Il concetto del Rita è tuttavia meno concreto e contiene l'elemento astratto della direzione determinata e della regolarità, cioè del sentiero o decorso ordinato e prestabilito. Si tratta dunque di un simbolo della libido già a carattere filosofico e che può essere senz'altro paragonato al concetto stoico della *εἰμαρμένη*. Com'è noto, l'*εἰμαρμένη* ha per gli stoici il significato di calore primordiale creatore e nello stesso tempo di regolarità di un determinato decorso (di qui l'altro suo significato di "coercizione da parte delle stelle"). Alla libido, considerata come concetto di energia psichica, spettano ovviamente

¹⁰⁶ Ibid., p. 153 e p. 8.

¹⁰⁷ Ibid., p. 377.

questi attributi: nel concetto di energia è implicita l'idea di un decorso a direzione determinata, giacché il deflusso si effettua sempre da una tensione maggiore a una minore; così ugualmente il concetto di libido che non significa altro che energia del decorso della vita. Le sue leggi sono le leggi dell'energia vitale. La libido come concetto energetico è una formula quantitativa per i fenomeni vitali, i quali com'è noto, sono di diversa intensità. La libido, come l'energia fisica, passa per tutte le trasformazioni possibili: ce ne parlano le fantasie dell'inconscio e i miti. Queste fantasie sono anzitutto autorappresentazioni dei processi di trasformazione energetica i quali, com'è naturale, possiedono le loro leggi fisse e una determinata "via" di deflusso. Questa via è la linea o curva dell'*optimum* della liberazione di energia, come anche del corrispondente rendimento in lavoro. Questa via è quindi senz'altro espressione dell'energia che fluisce e che si manifesta. La via è il Rita, la "retta via", la corrente dell'energia vitale, della libido, il percorso stabilito nel quale è possibile un deflusso che sempre si rinnova. Questa via è anche il destino, per quel che il destino dipende dalla nostra psicologia. Esso è la via del nostro "essere determinati" e della nostra legge.

Sarebbe del tutto falso affermare che una siffatta tendenza non è altro che *naturalismo*, opinione secondo la quale l'uomo sarebbe in balla dei propri impulsi. Con ciò si presuppone che gl'impulsi procedano sempre verso il "basso" e che il *naturalismo* sia uno scivolare su di un piano inclinato verso il basso, prescindendo da ogni etica. Io non ho nulla in contrario a che il *naturalismo* venga inteso a questo modo, ma debbo osservare che l'uomo abbandonato a sé stesso, e che quindi avrebbe ogni occasione per scivolare in basso, come ad esempio il primitivo, possiede una morale e un complesso di norme che per rigore superano talvolta considerevolmente le pretese della nostra morale di uomini civili. Non ha importanza il fatto che per il primitivo il bene e il male siano cose diverse da quel che sono per noi. Ciò che importa è che il suo "*naturalismo*" porti alla formulazione di norme. La moralità non è un malinteso escogitato da un ambizioso Mosè sul Sinai, ma appartiene alle leggi della vita e risulta dal normale decorso della vita, come una casa o una nave o un altro strumento di civiltà. La naturale corrente della libido,

ciò appunto questo sentiero intermedio, significa una completa obbedienza alle leggi fondamentali della natura umana, e non si può stabilire alcun principio morale più alto della concordanza con le leggi naturali, dalla cui armonia deriva la direzione della libido nella quale consiste l'*optimum* della vita. L'*optimum* di vita non è rappresentato dal crudo egoismo; né l'uomo raggiungerà mai il suo *optimum* di vita attenendosi all'egoismo, giacché in fondo egli è fatto in modo che la gioia del prossimo, della quale egli è causa, costituisca per lui qualcosa di indispensabile. E tanto meno l'*optimum* di vita può essere raggiunto per mezzo di uno sbrigliato impulso individualistico verso una superiorità di livello, giacché l'elemento collettivo è così forte nell'uomo che il suo anelito verso la società gli guasterebbe ogni gioia fondata sul puro egoismo. L'*optimum* di vita può essere raggiunto solo obbedendo alle leggi che regolano il flusso della libido, le quali determinano il succedersi di sistole e diastole, che danno la gioia e la necessaria limitazione; le quali ordinano anche i compiti della vita, di natura individuale, senza il cui adempimento l'*optimum* di vita non potrà mai essere raggiunto.

Ora, se il raggiungimento di questa via consistesse unicamente in un lasciarsi sospingere, appunto secondo un deprecato "naturalismo"; la più profonda speculazione filosofica che la storia del pensiero conosca non avrebbe alcuna ragione d'essere. Anche considerando di sfuggita la filosofia delle Upaniṣad, si ha l'impressione che il raggiungimento del sentiero non sia un compito dei più facili. Il tono di superiorità di noi occidentali di fronte alle concezioni indiane è frutto della nostra natura barbarica, ancora assai lontana dall'aver un'idea della loro straordinaria profondità e della loro sorprendente esattezza psicologica. Noi siamo ancora così immaturi che abbiamo bisogno di leggi dall'esterno e di chi ci tenga a freno con la ferula (ossia di un padre) per poter sapere che cosa è bene e per poter agire rettamente. Ed è perché siamo ancora così barbari che crediamo che la fiducia nelle leggi della natura umana e della via umana sia una specie di naturalismo pericoloso e immorale. Perché? Perché nel barbaro sotto la scorza sottile dell'uomo civile spunta subito la bestia, e di questa il barbaro ha giustamente paura. Ma non si domina la bestia limitandosi a chiuderla in una gabbia. Non vi è

moralità senza libertà. Se un barbaro lascia libera la bestia che è in lui, questo non è libertà ma esattamente l'opposto. Per poter essere liberi è necessario che prima la barbarie sia domata. Ciò accade in linea di massima se il fondamento e la forza determinante della moralità sono avvertiti e sentiti dall'individuo come elementi costitutivi della sua stessa natura e non come limitazioni esteriori. Ma come può l'uomo giungere a una tale sensibilità e perspicacia se non attraverso il conflitto degli opposti?

d. Il simbolismo unificatore nella filosofia cinese

Il concetto di un sentiero intermedio, situato fra gli opposti si trova anche in Cina nel Tao. Il concetto di Tao è per noi generalmente collegato con il nome del filosofo Lao-Tse, nato nel 640 a.C. Questo concetto però è più antico della filosofia di Lao-Tse. Esso è in rapporto con determinate rappresentazioni dell'antica religione popolare del Tao, alla "via" del cielo. Questo concetto corrisponde al Rita dei Veda. I significati del Tao sono: via, metodo, principio, forza naturale o vitale, regolarità dei processi naturali, idea del mondo, causa di tutti i fenomeni, il giusto, il bene, l'ordine morale del mondo. Taluni giungono a identificare Tao con Dio, non senza una qualche ragione, giacché Tao ha la stessa sfumatura di concreta sostanzialità del Rita.

A conferma di quanto ho detto voglio anzitutto riportare alcuni passi del *Tao-te-king*, il libro classico di Lao-Tse.

Io non so di chi (il Tao) sia figlio: sembra anteriore al Sovrano celeste.¹⁰⁸

Vi è un qualcosa d'infinito e di completo nato prima del cielo e della terra. Com'è tranquillo! Com'è immateriale! Unico e immutabile pervade il tutto, ma è incorruttibile: può essere la madre del cielo e della terra. Io non conosco il suo nome: per indicarlo, lo chiamo il Tao.¹⁰⁹

Per caratterizzare la sua essenza, Lao-Tse paragona il Tao con l'acqua:

La bontà superiore è simile all'acqua: l'acqua benefica tutti e non contende: abita nei luoghi che più gli uomini schifano. Essa ha così qualche cosa del Tao in sé.¹¹⁰

¹⁰⁸ Lao-Tse, cap. 4.

¹⁰⁹ *Ibid.*, cap. 25. Vedi anche Deussen (1894-1917) I, 3, pp. 693 sg.

¹¹⁰ *Ibid.*, cap. 8. Vedi Deussen (*ibid.*), p. 701.

L'idea della "pendenza" non potrebbe essere espressa meglio.

Perciò colui che sempre è nel Non-volere
 Ne vede l'essenza meravigliosa
 Mentre colui che sempre è nel Volere,
 Ne vede per ciò stesso solo i limitati aspetti.¹¹¹

L'affinità con le idee fondamentali del brahmanesimo è evidente, senza che debba essersi necessariamente verificato un contatto diretto. Lao-Tse è un pensatore assolutamente originale: l'immagine primordiale che sta alla base del concetto di Rita-Brahman-Atman e del concetto di Tao appartiene a tutta l'umanità e ricorre continuamente come concetto di energia primitiva, come "forza psichica", o come altrimenti si preferisca chiamarla.

Chi conosce invece l'eterno sa come comportarsi e chi sa come comportarsi è giusto con tutti. Colui che è giusto con tutti sa governare; essere simile al cielo è essere eternamente, essere simile al cielo è essere simile al Tao: essere simile al Tao è durare eternamente ed essere fuori dai danni per tutta la vita.¹¹²

La conoscenza del Tao ha dunque lo stesso effetto di redenzione e di elevazione della conoscenza del Brahman: si diventa una sola cosa con il Tao, con l'infinita "durata creatrice" (per allineare opportunamente questo nuovissimo concetto filosofico accanto ai suoi più antichi predecessori, giacché Tao è anche il corso del tempo).

Tao è un'entità irrazionale, e quindi del tutto inafferrabile:

La natura del Tao è indistinta e confusa: oh, quanto indistinta e confusa!¹¹³

Tao è anche non-essere:

Tutto il mondo è nato dall'Essere, e l'essere ebbe vita dal Non-Essere.¹¹⁴
 Il Tao è mistero e non ha nome.¹¹⁵

Tao è palesemente una sintesi irrazionale degli opposti e perciò un simbolo che è e che non è.

¹¹¹ *Ibid.*, cap. 1. Vedi Deussen (*ibid.*), p. 694.

¹¹² *Ibid.*, cap. 16. Vedi Deussen (*ibid.*).

¹¹³ *Ibid.*, cap. 21. Vedi Deussen (*ibid.*).

¹¹⁴ *Ibid.*, cap. 40. Vedi Deussen (*ibid.*), p. 695.

¹¹⁵ *Ibid.*, cap. 41. Vedi Deussen (*ibid.*).

Lo spirito della valle non muore ed è chiamato la femmina misteriosa. La porta della femmina misteriosa è radice del cielo e della terra.¹¹⁶

Tao è l'essere creatore che genera come padre e partorisce come madre. Esso è principio e fine di ogni essere.

"Perciò colui che si modella sul Tao si fa uno col Tao."¹¹⁷ Perciò il perfetto si libera dagli opposti dei quali egli penetra l'intima connessione e l'alternò apparire. Così al capitolo 9 è detto: "Ritirarsi ad opera compiuta, ecco il Tao del cielo."¹¹⁸

Perciò egli (il perfetto) non si può avvicinare, non si può allontanare, non si può favorire, non si può danneggiare, non si può onorare, non si può disprezzare.¹¹⁹

L'essere una cosa sola con il Tao somiglia allo stato spirituale d'un bambino.¹²⁰

Com'è noto questo atteggiamento psicologico è una delle condizioni per il raggiungimento, secondo il cristianesimo, del Regno di Dio che — a dispetto di tutte le interpretazioni razionali — è sostanzialmente l'essenza centrale e irrazionale, immagine e simbolo, da cui prende le mosse l'azione redentrice. Il simbolo cristiano ha soltanto un carattere più sociale (più legato allo Stato) degli analoghi concetti fioriti in Oriente. Questi ultimi si riallacciano direttamente alle rappresentazioni dinamistiche che sussistono sin dai tempi più remoti, e cioè all'immagine della forza magica che emana dalle cose e dagli uomini, ovvero, su di un piano più elevato, dagli dèi o da un principio.

Secondo le rappresentazioni della religione taoistica, il Tao si scinde in una prima coppia di opposti, lo Yang e lo Yin. Yang è calore, luce, mascolinità. Yin è freddo, oscurità, femminilità. Yang è anche il cielo e Yin la terra. Dalla forza di Yang deriva Schen, la componente celeste dell'anima umana e dalla forza di Yin deriva Kwei, la componente terrena dell'anima. In tal modo, in quanto microcosmo, l'uomo è anche unificatore della coppia di opposti.

¹¹⁶ *Ibid.*, cap. 6. Vedi Deussen (*ibid.*).

¹¹⁷ *Ibid.*, cap. 23. Vedi Deussen (*ibid.*), p. 696.

¹¹⁸ *Ibid.*, cap. 9. Vedi Deussen (*ibid.*), p. 697.

¹¹⁹ *Ibid.*, cap. 56. Vedi Deussen (*ibid.*), p. 699.

¹²⁰ *Ibid.*, capp. 10, 28, 55. Vedi Deussen (*ibid.*), p. 700.

Cielo, uomo e terra costituiscono i tre elementi fondamentali del mondo, i *San-tsai*. Quest'immagine è una rappresentazione di carattere affatto primordiale che troviamo in forma analoga anche altrove, per esempio, in Africa occidentale nel mito di Obatala e di Odudua, la coppia di progenitori (cielo e terra) che giacciono assieme in una zucca fino a che non si leva fra loro un figlio, l'uomo. L'uomo, in quanto microcosmo che in sé unifica gli opposti dell'universo, corrisponde dunque al simbolo irrazionale che riunisce gli opposti psicologici. Quest'immagine primordiale dell'uomo ha trovato una chiara eco anche in Schiller, quando chiamò il simbolo "forma vivente".

La scissione dell'anima umana in un'anima *Schen* o *Hwun* e in un'anima *Kwei* o *Poh* è una grande verità psicologica. Quest'idea cinese riecheggia nel noto passo del *Faust*:

Nel mio petto, ahimè, abitano due anime
 E l'una vuole separarsi dall'altra:
 Cupida d'amore l'una si avvinghia
 Coi suoi organi alla terra;
 L'altra innalzandosi gagliardamente sulla polvere
 Tende alla sfera degli incliti avi nostri.¹²¹

L'esistenza di due tendenze opposte che tendono a divergere e che riescono a dilacerare interiormente l'uomo trascinandolo ad atteggiamenti estremi, ad implicarlo nel mondo — sia nel suo aspetto spirituale che nel suo aspetto materiale — e a metterlo in conflitto con sé stesso, richiede l'esistenza di un contrappeso che è appunto l'entità irrazionale del *Tao*. Perciò il credente si adopera con ogni scrupolo a vivere in consonanza con il *Tao* per non cadere in balia della tensione degli opposti. Poiché il *Tao* è un'entità irrazionale esso non può essere attuato intenzionalmente, come *Lao-Tse* ha insistentemente ripetuto. A questo si deve la particolare importanza di un altro concetto specificamente cinese, il *Wuwei*. Esso significa "far nulla" e precisamente nel senso di "non-fare" e non di "far nulla". La razionale "volontà di operare" che costituisce la grandezza e insieme la malattia della nostra epoca non conduce al *Tao*.

Lo sforzo dell'etica taoistica mira dunque a risolvere mediante un ritorno al *Tao* quella tensione degli opposti che deriva dall'essenza

¹²¹ Goethe, *Faust*.

stessa dell'universo. A questo proposito dobbiamo ricordare anche il "Saggio di Omi", Nakae Toju,¹²² notevole filosofo giapponese del diciassettesimo secolo. Accostandosi all'insegnamento della scuola di Chu-Hi proveniente dalla Cina egli enunciò due principi, Ri e Ki. Ri è l'anima del mondo, Ki ne è la materia. Ri e Ki sono però la medesima cosa, in quanto sono attributi di Dio e quindi sono in lui e per lui. Dio è la loro sintesi. Del pari l'Anima comprende Ri e Ki. Dice Toju di Dio: "Dio come essenza del mondo abbraccia il mondo, ma al tempo stesso si trova vicinissimo a noi e precisamente nel nostro proprio corpo." Dio è per lui un *Io universale*, mentre l'*Io individuale*, "cielo", è in noi come qualche cosa di sovrasensibile, di divino, chiamato *Ryochi*. *Ryochi* è "Dio in noi" e alberga in ogni individuo. Esso è il vero *Io*. Toju distingue infatti un vero e un falso *Io*. Il falso *Io* è una personalità acquisita, sorta da opinioni errate. Si potrebbe designare questo falso *Io* come "Persona" cioè come quella rappresentazione complessiva del nostro essere che noi ci siamo formati in base all'esperienza delle influenze esercitate da noi sul mondo circostante e delle influenze esercitate da questo su di noi. La Persona indica ciò che uno appare a sé e al mondo circostante e non ciò che uno è, per usare le parole di Schopenhauer. Ciò che uno è, è il suo *Io individuale*, secondo Toju il "vero" *Io*, il *Ryochi*. *Ryochi* viene detto anche l'"essere solo", il "sapere da solo", evidentemente perché è uno stato riferito all'essenza del Sé, al di là di ogni formulazione personale di giudizio condizionata dall'esperienza esterna. Toju concepisce *Ryochi* come il *summum bonum*, come "beatitudine" (Brahman è ananda = "beatitudine"). *Ryochi* è la luce che pervade il mondo, il che induce Inouye a stabilire un parallelo con Brahman. *Ryochi* è amore per l'umanità, immortale, onnisciente, buono. Il male proviene dalla volontà (Schopenhauer!). *Ryochi* è la funzione autoregolatrice, il mediatore e l'unificatore delle coppie degli opposti, Ri e Ki. Esso è in perfetta armonia con la concezione indiana, il "vecchio saggio che alberga nel tuo cuore"; o, come dice Wang Yang-Ming, il padre cinese della filosofia giapponese:

¹²² Vedi Inouye.

In ogni cuore abita un Sejin (saggio). Ma poiché non lo si crede abbastanza fermamente, tutto rimane sepolto.

Non sarà ora difficile intendere quale immagine primordiale abbia contribuito alla soluzione del problema nel *Parsifal* di Wagner. La sofferenza consiste nella tensione degli opposti rappresentata dal Gral e dalla potenza di Klingsor che si basa sul possesso della lancia sacra. Sotto l'incantesimo di Klingsor si trova Kundry, la forza vitale istintiva, ancora allo stato di natura, di cui Amfortas è privo. Parsifal libera la libido dallo stato d'irrequieta istintualità, in quanto egli da un lato non soggiace alla sua potenza, ma dall'altro è anche distaccato dal Gral. Amfortas è vicino al Gral e soffre in quanto gli manca l'altro. Parsifal non ha né l'uno né l'altro, egli è "nirdvandva", libero dagli opposti, e perciò è anche il redentore, colui che dona la guarigione, il dispensatore di rinnovata energia vitale, l'unificatore degli opposti e cioè di quanto è chiaro, celeste, femminile: del Gral. e di quanto è oscuro, terrestre, maschile: della lancia. La morte di Kundry si spiega senz'altro come la liberazione della libido dalla sua forma rozzamente naturale, non addomesticata (la "forma del toro", vedi sopra) che si stacca da essa come forma morta, mentre l'energia, come vita nuovamente fluente, erompe nello splendore del Gral. Mediante l'astensione in parte involontaria dagli opposti, Parsifal ha provocato uno stato di congestione della libido che ha reso possibile una nuova "pendenza" e quindi una nuova manifestazione d'energia. Dal linguaggio indubbiamente sensualistico potremmo facilmente essere indotti a concepire in modo unilaterale il ricongiungimento della lancia e del calice del Gral come una liberazione dalla sessualità. Ma il destino di Amfortas dimostra che non si tratta della sessualità, ma che, al contrario la causa della sua sofferenza della perdita del potere era proprio il suo cadere in un atteggiamento naturale animalesco. La seduzione operata da Kundry ha il valore di un atto simbolico che non vuol tanto significare che è la sessualità a produrre tali ferite bensì piuttosto l'atteggiamento della naturale istintività, dell'abulico soggiacere al piacere biologico. Questo atteggiamento corrisponde al prevalere della componente animalesca della nostra psiche. A colui che è sopraffatto dalla bestia viene inferta la ferita del sacrificio, destinata (per l'ulteriore sviluppo dell'uomo) alla

bestia medesima. Come ho già avuto modo di rilevare in passato nel mio libro *Simboli della trasformazione* (1912/1952), non si tratta in fondo del problema sessuale, ma dell'addomesticamento della libido, e ciò riguarda anche la sessualità, però solo in quanto essa è una delle manifestazioni più importanti e più pericolose della libido. Se nel caso di Amfortas e nell'unione della lancia e del Gral si vedesse soltanto il problema sessuale, si cadrebbe in una contraddizione insanabile, in quanto ciò che reca danno sarebbe a un tempo anche ciò che risana. Un tale paradosso è lecito e vero tuttavia solo se si vede contemporaneamente la conciliazione degli opposti a un livello superiore, se si comprende cioè che non si tratta della sessualità in questa o in quella forma ma unicamente dell'atteggiamento cui è soggetto tutto il nostro comportamento, e quindi anche quello sessuale.

Devo ripetere ancora che il problema pratico della psicologia analitica trascende di molto la sessualità e la sua rimozione. Indubbiamente il punto di vista della sessualità è prezioso perché ci fornisce chiarimenti sulla componente infantile e cioè morbosa dell'anima, ma non basta a spiegare la totalità dell'anima umana.

Ciò che sta al di là della sessualità o dell'istinto di potenza è l'atteggiamento nei riguardi della sessualità o della potenza. In quanto l'atteggiamento non è solo un fenomeno puramente intuitivo, cioè inconscio e spontaneo, ma anche una funzione cosciente, esso è essenzialmente *comprensione*. In ogni sorta di problema la nostra comprensione viene influenzata raramente in modo cosciente da determinate idee collettive, che costituiscono la nostra atmosfera spirituale; ne è invece influenzata e in misura assai notevole in modo inconscio. Queste idee collettive sono strettissimamente connesse con la concezione della vita e del mondo dei secoli o dei millenni passati. Se poi noi siamo consapevoli o no di questa dipendenza non ha importanza, giacché da queste idee siamo influenzati per la stessa atmosfera che respiriamo. Queste idee collettive hanno sempre carattere religioso e un'idea filosofica raggiunge carattere collettivo solo quando esprime un'immagine primordiale cioè un archetipo collettivo. Il carattere religioso di queste idee proviene dal fatto che esse esprimono avvenimenti dell'inconscio collettivo, e quindi sono in grado di liberare anche energie latenti dell'inconscio. I grandi

problemi vitali, ai quali appartiene fra l'altro anche la sessualità, sono sempre in rapporto con le immagini primordiali dell'inconscio collettivo. Queste immagini sono, rispetto ai problemi che la vita solleva nella realtà, addirittura fattori di equilibrio e di compensazione. Ciò non deve sorprendere in quanto le immagini sono il precipitato di plurimillennarie esperienze della lotta per l'adattamento e per l'esistenza. Tutti i grandi eventi della vita, tutti i conflitti più acuti mettono in moto il tesoro di queste immagini e le portano a manifestazioni interiori che divengono, come tali coscienti quando sussistono una corrispondente autoconoscenza e una capacità di comprensione tali che l'individuo pensa anche ciò che vive e non si limita ad agire, cioè a vivere concretamente il mito e il simbolo, senza saperlo.

4. *La relatività del simbolo*

a. Culto della donna e culto dell'anima

Nel cristianesimo il principio della sintesi degli opposti è il culto di Dio, nel buddhismo il culto del Sé (sviluppo del Sé), in Goethe e in Spitteler il culto dell'anima viene indicato nel simbolo del culto della donna come principio di redenzione. In ciò si trova da un lato il principio moderno individualistico, ma dall'altro anche un principio polidemonistico che assegna non solo ad ogni stirpe, ma anche ad ogni casata, ad ogni famiglia e perfino ad ogni individuo un suo specifico principio religioso.

Il modello medioevale del Faust ha anche per questo un suo significato particolare, perché all'origine del moderno individualismo vi è effettivamente un elemento medioevale. Per quel che a me sembra, esso si è iniziato con il culto della Donna, attraverso il quale l'anima dell'uomo è stata notevolmente rinforzata quale fattore psicologico; culto della Donna significava infatti culto dell'anima. Ciò è stato espresso nel modo più bello e più completo nella *Divina Commedia* di Dante. Dante è il cavaliere spirituale della sua donna; per essa egli supera l'avventura del mondo inferiore e superiore. E in quest'eroica impresa l'immagine di lei si eleva per lui sino a divenire la trascendente mistica figura della Madre di Dio, una figura che s'è staccata dall'oggetto per diventare la personificazione di un fatto pu-

ramente psicologico, cioè di quei contenuti inconsci alla cui personificazione io ho dato il nome di Anima. Il canto 33 del *Paradiso* esprime nella preghiera di san Bernardo il coronamento dello sviluppo psichico di Dante:

Vergine madre, figlia del tuo figlio,
Umile e alta più che creatura,
Termine fisso d'eterno consiglio,
Tu se' colei che l'umana natura
Nobilitasti sì, che 'l suo fattore
Non disdegnò di farsi sua fattura.

All'evoluzione di Dante si riferiscono i versi 22 e seguenti:

Or questi, che dall'infima lacuna
Dell'universo infin qui ha vedute
Le viste spirituali ad una ad una,
Supplica a te, per grazie, di virtute
Tanto, che possa con li occhi levarsi
Più alto verso l'ultima salute.

I versi 31 e seguenti:

Perché tu ogni nube li dislegghi
Di sua mortalità co' prieghi tuoi,
Sì che 'l sommo piacer li si dispieghi.

I versi 37 e seguenti:

Vinca tua guardia i movimenti umani:
Vedi Beatrice con quanti beati
Per li miei preghi ti chiudon le mani!

Il fatto che Dante parli qui per bocca di san Bernardo è la dimostrazione che la sua stessa natura si è trasformata ed elevata. La stessa trasformazione avviene anche in Faust che da Margherita ascende a Elena e da questa alla Madre di Dio e, mutando a più riprese il proprio essere con una morte figurata, come Doctor Marianus raggiunge la meta più eccelsa. Come tale, Faust rivolge alla Vergine Madre la sua preghiera:

Sublime Signora del mondo!
 Deh, lascia che io contempli
 Il tuo mistero
 Sotto la gran tenda azzurra del cielo!
 Accogli il sentimento tenero e pur grave
 Che commuove per te il petto dell'uomo
 E incontro te lo porta
 In santa ardenza d'amore.
 Invincibile il nostro coraggio
 Quando agusta tu comandi;
 Tosto si calma la nostra febbre
 Quando ci dai la tua pace.
 Vergine d'intatta purezza,
 Madre degna di tutti gli onori,
 Regina eletta dal cielo,
 Che Dio ha collocato al suo fianco!

Alzate lo sguardo allo sguardo che tutti ci salva,
 O anime tenere e pentite,
 E trasformate e riconoscenti
 Entrate nel regno dei beati.
 Ciò che in voi vi è di meglio
 Sia posto in tuo servizio;
 Vergine, Madre, Regina,
 Pregha per noi!¹²³

A questo proposito vanno rammentati anche i significativi attributi simbolici della Vergine nelle *Litanie lauretane*:

| | |
|--------------------------------|----------------------------|
| <i>Mater amabilis</i> | Madre amabile |
| <i>Mater admirabilis</i> | Madre ammirabile |
| <i>Mater boni consilii</i> | Madre del buon consiglio |
| <i>Speculum justitiae</i> | Specchio di giustizia |
| <i>Sedes sapientiae</i> | Sede di saggezza |
| <i>Causa nostrae laetitiae</i> | Causa della nostra letizia |
| <i>Vas spirituale</i> | Vaso spirituale |
| <i>Vas honorabile</i> | Vaso onorabile |
| <i>Vas insigne devotionis</i> | Vaso insigne di devozione |
| <i>Rosa mystica</i> | Rosa mistica |
| <i>Turris davidica</i> | Torre davidica |
| <i>Turris eburnea</i> | Torre d'avorio |
| <i>Domus aurea</i> | Casa aurea |

¹²³ Goethe, *Faust*.

Foederis arca
 Janua coeli
 Stella matutina

Arca dell'alleanza
 Porta del cielo
 Stella mattutina

(Rituale Romanum)

Questi attributi mostrano il significato funzionale dell'immagine della Vergine-Madre; essi fanno vedere come l'immagine dell'anima agisca sull'atteggiamento cosciente e cioè come vaso di devozione, come forma stabile, come fonte di saggezza e di rinnovamento.

In forma più chiara e concisa troviamo questo caratteristico passaggio dal culto della donna al culto dell'anima in uno scritto penitenziale dei primi tempi del cristianesimo, il *Pastore di Hermas* composto intorno al 140 d.C. Il libro, scritto in greco, consiste in una serie di visioni e di rivelazioni che rappresentano essenzialmente il consolidamento della nuova fede. Il libro fu per qualche tempo considerato canonico, ma più tardi fu rifiutato dal canone muratoriano. Esso comincia così:

Colui che mi allevò mi vendette ad una certa Rhoda a Roma. Dopo molti anni la incontrai di nuovo e presi ad amarla come una sorella. Dopo qualche tempo la vidi bagnarsi nel Tevere, e porgendole la mano l'aiutai a uscire dal fiume. Quando vidi la sua bellezza, pensai nel segreto del mio cuore: "Sarei felice se potessi avere una donna bella come questa." Questo fu il mio unico desiderio né ve ne fu altro (*ἕτερον δὲ οὐδὲ ἔν*).

Questo avvenimento fu il punto di partenza della visione che ne seguì. Sembra che Hermas sia stato schiavo di Rhoda, sia stato liberato in seguito, come accadeva spesso, e più tardi si sia di nuovo incontrato con lei: in quell'occasione, per riconoscenza o per simpatia, si destò probabilmente in lui un sentimento amoroso che per la sua coscienza però aveva solo carattere di amor fraterno. Hermas era cristiano e inoltre, come risulterà ulteriormente dal testo, a quell'epoca era già padre di famiglia, circostanze queste che rendono facilmente comprensibile la rimozione dell'elemento erotico. La particolare situazione, che lascia aperti molti problemi, era la più adatta per sollecitare alla sua coscienza il desiderio erotico. Tale desiderio è chiaramente espresso nel pensiero che egli avrebbe voluto avere Rhoda per moglie, ma come Hermas rileva esplicitamente, è limi-

tato a questa semplice constatazione, probabilmente perché ulteriori e più diretti elementi sarebbero immediatamente venuti a mancare in seguito alla rimozione morale. Una simile massa di libido rimossa, come risulta inequivocabilmente dal seguito, provocò nel suo inconscio una trasformazione, attivando l'immagine dell'anima e conferendole un'efficacia spontanea. Ma seguiamo il testo:

Qualche tempo dopo, mentre mi recavo a Cuma e magnificavo la creazione di Dio per la sua grandezza, bellezza e potenza, fui colto durante il cammino da sonnolenza. Uno spirito mi afferrò e mi condusse per una contrada impervia impraticabile per l'uomo; il luogo infatti era pieno di crepacci e solcato da corsi d'acqua. Attraversato il fiume giunsi su un terreno pianeggiante ove mi gettai in ginocchio pregando Dio e confessando i miei peccati. Mentre stavo così pregando il cielo s'aprì e comparve la donna oggetto dei miei desideri; essa mi salutò dal cielo e disse: "Ti saluto, Hermas!" Rimirandola, le dissi: "Padrona, che fai tu qui?" Ed ella rispose: "Sono stata portata quassù per accusarti dinanzi al Signore dei tuoi peccati." Ed io: "Mi accusi tu ora?" — "No" disse lei, "ma ascolta le mie parole. Il Dio che sta in cielo e che ha creato ciò che è traendolo da ciò che non era, ampliandolo e moltiplicandolo per la sua santa Chiesa, è adirato con te perché hai peccato contro di me." Io replicai: "Ho peccato contro di te? Dove e quando ho mai detto una cattiva parola contro di te? Non ti ho forse sempre ammirato come una dea? Non ti ho forse sempre trattata come una sorella? Perché, o donna, mi accusi falsamente di cose così malvagie e impure?" Ella rise e mi disse: "Brama di peccato si levò nel tuo cuore. O non ti sembra un atto peccaminoso per un uomo dabbene che un desiderio peccaminoso sorga nel suo cuore? Sì, è peccato" ella disse "e grande. Giacché il giusto tende a ciò che è giusto."

Le passeggiate solitarie, come si sa, favoriscono le fantasticherie. Così Hermas, nel suo cammino verso Cuma, avrà pensato alla sua padrona in modo che la fantasia erotica rimossa attirò a poco a poco la sua libido nell'inconscio. Quindi, a causa della minore intensità della coscienza, cominciò a sentir sonno e cadde in uno stato di sonnambulismo, ossia di estasi, che non è altro che una fantasia particolarmente intensa che imprigiona completamente la coscienza. È significativo il fatto che non è una fantasia erotica che lo assale, bensì egli viene per così dire trasportato in un altro paese, il che è rappresentato dalla fantasia con il guado di un fiume e con l'attraversamento di un paese privo di strade. In tal modo l'inconscio gli appare

come un altro mondo o come un sovramondo, nel quale si verificano avvenimenti e si muovono uomini come nel mondo reale. La sua donna-signora non gli appare in una fantasia erotica, ma in forma "divina", come una dea che gli appare dal cielo. Questa circostanza indica che l'impressione erotica rimossa nell'inconscio ha attivato una persistente immagine primordiale di dea, e cioè la primitiva immagine dell'anima. L'impressione erotica quindi si è evidentemente unita nell'inconscio collettivo con quei residui arcaici che da tempo immemorabile conservano le tracce delle potenti impressioni suscitate dall'essere femminile; impressioni della donna come madre e della donna come vergine desiderabile. La potenza di queste impressioni risiede nel fatto che esse, tanto nel bambino quanto nell'uomo adulto, scatenano forze che meritano senz'altro l'attributo della divinità, cioè il carattere di irresistibilità e di assoluta coercitività. L'individuazione di queste forze come potenze demoniache non è tanto dovuta a una rimozione morale, quanto piuttosto a un'autoregolazione dell'organismo psichico che mediante questa conversione cerca di difendersi dalla perdita di equilibrio. Infatti se la psiche riesce a contrapporsi alla travolgente potenza della passione che trascina l'uomo sulla strada di un altro essere in sua mercé, e, al culmine della passione, riesce a strappare all'oggetto smodatamente desiderato il carattere di idolo, e costringe l'uomo a inginocchiarsi davanti all'immagine di Dio, essa in tal modo lo libera dalla maledizione che lo legava all'oggetto. Egli è restituito a sé stesso e ricondotto a forza nei propri limiti, si trova nuovamente fra dèi e uomini, sulla sua propria strada, sotto la propria legge. L'immane paura che alberga nel cuore del primitivo, quella paura di tutto ciò che colpisce l'animo e che egli avverte immediatamente come incantesimo, ossia come carico di forza magica, lo protegge efficacemente dalla perdita dell'anima, che tutti i popoli primitivi in un certo senso temono, e a cui seguono la malattia e la morte. La perdita dell'anima corrisponde all'amputazione di una parte del proprio essere, alla scomparsa e all'emancipazione di un complesso che in tal modo diventa tirannico usurpatore della coscienza, opprime l'uomo nella sua totalità, lo fa deviare dalla propria strada e lo costringe ad azioni la cui cieca unilateralità ha per inevitabile conseguenza l'autodistruzione. Com'è

noto, i primitivi sono soggetti a fenomeni di questo genere, come la corsa omicida (*amok*), il furore belluino, la possessione demoniaca e via dicendo. Il riconoscimento del carattere demoniaco della violenza è una difesa efficace, in quanto questa idea svuota immediatamente l'oggetto del fascino più intenso per trasferire l'origine nel mondo dei demoni, cioè nell'inconscio, da cui in effetti scaturisce la violenza della passione. Ad un tale ritorno della libido nell'inconscio servono anche i riti di scongiuro che hanno il compito di richiamare l'anima e sciogliere l'incantesimo.

Questo meccanismo evidentemente ha funzionato anche nel caso di Hermas. La trasformazione di Rhoda nella divina signora ha sottratto all'oggetto reale il suo fascino suscitatore della passione e ha ricondotto Hermas alla legge della propria anima e ai suoi compiti nell'ambito della collettività. Indubbiamente, in virtù delle sue capacità, egli ebbe una notevole parte nelle correnti spirituali della sua epoca. Proprio in quel tempo suo fratello Pio occupava la sede episcopale di Roma. Hermas quindi era chiamato a collaborare ampiamente al grande compito della sua epoca, assai più di quanto avrebbe potuto fare coscientemente nella sua qualità di antico schiavo. Nessuna mente capace di quel tempo poteva alla lunga opporsi al compito storico dell'epoca, vale a dire la conversione al cristianesimo, a meno che le limitazioni e le disposizioni razziali non gli assegnassero un'altra funzione nel grande processo di trasformazione spirituale. Come le condizioni esteriori della vita costringono l'uomo a compiere funzioni sociali, così anche nell'anima sono implicite determinazioni collettive che costringono ad armonizzare opinioni e convincimenti con necessità di natura sociale. La sua vicenda personale e la ferita infertagli dal dardo della passione provocano in Hermas un profondo mutamento. La tentazione lo porta al culto dell'anima ed egli viene condotto ad assolvere un compito sociale di natura spirituale che non era certo di lieve importanza per quell'epoca.

È chiaro che perché egli sia in grado di assolvere questo compito, è necessario che l'anima distrugga in lui anche l'ultima possibilità di un legame erotico con l'oggetto. Quest'ultima possibilità è una mancanza di lealtà verso sé stesso. Negando coscientemente a sé stesso il desiderio erotico Hermas prova soltanto che preferirebbe che quel

desiderio erotico non ci fosse in lui, ma non prova affatto di non avere realmente intenti e fantasie erotiche. Perciò la donna-signora, l'anima, gli rivela spietatamente l'esistenza del suo peccato liberandolo in tal modo anche dal segreto legame con l'oggetto. Con ciò essa, quale "vaso di devozione", assorbe tutta quella passione che stava inutilmente per disperdersi sull'oggetto. Dall'oggetto doveva essere estirpato anche l'ultimo residuo di passione, perché potesse attuarsi il compito storico legato a quella determinata epoca e che consisteva in un distacco dell'uomo dal legame sensoriale, dalla primitiva *participation mystique*. Per l'uomo d'allora questo legame era divenuto insopportabile. Quindi, per ristabilire l'equilibrio psichico, doveva attuarsi una differenziazione dell'elemento spirituale. Tutti i tentativi filosofici per stabilire l'equilibrio psichico, la *aequanimitas*, che si condensarono soprattutto nella dottrina stoica, sono naufragati per il loro razionalismo. La ragione può conferire l'equilibrio solo a colui per il quale la ragione è già un organo di equilibrio. Ma per quanti uomini e in quali periodi della storia la ragione è stata questo? Normalmente l'uomo, oltre a un suo stato deve avere anche lo stato opposto, per trovarsi necessariamente nel mezzo. In omaggio alla ragione egli non potrà mai rinunciare alla pienezza di vita e alla ricchezza di sensazioni offertegli direttamente dal suo stato momentaneo. È necessario che contro la potenza e il piacere di ciò che è temporale vi sia in lui la gioia dell'eterno, e contro la passione della realtà sensibile vi sia l'estasi del soprasensibile. Come l'uno è per lui innegabilmente reale, così occorre che anche l'altro sia per lui coercitivamente operante.

Comprendendo la reale esistenza del suo desiderio erotico, Hermas acquista la possibilità di riconoscere la realtà metafisica, vale a dire che l'immagine dell'anima assorbe anche quella libido sensoriale che prima apparteneva all'oggetto concreto e che ora invece trasmette all'immagine, all'idolo, quella realtà che prima l'oggetto sensoriale pretendeva sempre e solo per sé. L'anima può così parlare efficacemente e far valere con successo le sue pretese. Dopo la conversazione sopra riferita l'immagine di Rhoda scomparve e il cielo si richiuse. Apparve invece una "donna anziana in vesti splendide" la quale spiegò ad Hermas che il suo desiderio erotico era un proposito

peccaminoso e insensato verso uno spirito degno di venerazione, ma che l'ira di Dio non era dovuta a questo, ma ben più al fatto che egli, Hermas, tollerava i peccati della propria famiglia. In tal modo la libido viene abilmente sottratta del tutto al desiderio erotico e diretta, nel suo impiego ulteriore, verso un compito sociale. Vi è una particolare finezza nel fatto che l'anima si sia spogliata dell'immagine di Rhoda e abbia assunto l'aspetto di una donna anziana al fine di far passare il più possibile in secondo piano l'elemento erotico. Più tardi Hermas apprende da una rivelazione che la donna anziana è la Chiesa stessa: con ciò il fattore personale concreto si risolve nell'astrazione e l'idea acquista un'effettività e una realtà che prima non possedeva. La vecchia, quindi, gli legge un libro misterioso contro i pagani e gli apostati, libro di cui Hermas tuttavia non è in grado di afferrare il significato. Più tardi apprendiamo ancora che il libro contiene una missione: cosicché la donna-signora gli affida un compito che egli, come suo cavaliere, deve eseguire. Non manca neppure la prova di virtù. Infatti subito dopo Hermas ebbe una visione nella quale la vecchia gli promise di tornare all'ora quinta per spiegargli la rivelazione. Hermas si recò nel posto convenuto, fuori in campagna. Giunto colà vi trovò un giaciglio d'avorio coperto con un cuscino e con una fine tela. Hermas scrive:

A quella vista, rimasi assai sbigottito e fui colto da un tremito, mi si rizzarono i capelli sul capo e fui come pervaso da timor panico, perché ero solo colà. Tornato in me mi ricordai della gloria di Dio e mi feci coraggio, m'inginocchiai e confessai di nuovo al Signore i miei peccati come avevo fatto prima. Ed essa arrivò con sei giovani uomini che già avanti avevo veduto e si fermò accanto a me e stette ad ascoltare le mie preghiere e la confessione dei miei peccati. Essa mi toccò e disse: "Hermas, cessa di pregare per i tuoi peccati. Prega anche per la giustizia, affinché tu possa infonderla nella tua casa." E mi rialzò e mi condusse presso il giaciglio dicendo ai giovani: "Andate e costruite." E dopo che i giovani se ne furono andati, e fummo rimasti soli, essa mi disse: "Siediti qui!" Ed io le dissi: "Signora, lascia che gli anziani si seggano per primi." Ella disse: "Fa' ciò che ti dico e siediti." Ma mentre io desideravo sedermi a destra, ella con un gesto della mano mi fece cenno di sedermi alla sua sinistra. Ed essendo io divenuto triste e pensieroso perché non mi era stato permesso di sedere a destra, ella mi disse: "Sei triste, Hermas? Il posto di destra è per altri, che sono già bene accettati a Dio e hanno sofferto per il

suo nome. A te manca ancora assai per poter sedere con loro. Ma tu rimani nella tua semplicità come hai fatto fino ad ora e siederai anche tu con loro, e così sarà per tutti quelli che avranno compiuto l'opera che essi hanno compiuto e portato ciò che essi hanno portato."

È ovvio che per Hermas era possibile interpretare eroticamente la situazione. Il convegno fa pensare a tutta prima a un appuntamento in "un luogo bello e appartato" (come egli dice). Il prezioso giaciglio là preparato ricorda fatalmente Eros, cosicché lo sgomento che coglie Hermas a quella vista appare assai comprensibile. È chiaro che egli deve lottare violentemente contro l'associazione erotica per non cadere in uno stato d'animo profano. A quanto pare egli non ha coscienza della tentazione, a meno che questa consapevolezza non sia presupposta come qualche cosa di evidente proprio nella descrizione del suo sbigottimento, sincerità, questa, che forse si può trovare più facilmente in un uomo di quei tempi che in un uomo moderno. Infatti l'uomo di allora era normalmente più vicino alla sua natura di quanto non lo siamo noi, e quindi maggiormente in grado di percepire direttamente e di interpretare rettamente le sue reazioni naturali. In questo caso la confessione della sua colpa dovrebbe appunto riferirsi alla percezione di un sentimento profano. In ogni caso il problema successivo, se cioè debba sedere a destra o a sinistra, allude a una rimostranza di ordine morale da parte della signora. Benché nei vaticini degli àuguri romani i segni provenienti da sinistra fossero considerati favorevoli, il lato sinistro sia per i Greci sia per i Romani era considerato normalmente il lato sfavorevole, come prova il duplice significato di *sinister*. Ma, secondo il passo immediatamente successivo, il problema della destra e della sinistra di cui si tratta qui non ha nulla a che fare a tutta prima con la superstizione popolare, bensì è di provenienza biblica, riferendosi evidentemente a Matteo, 25,33: "Egli metterà le pecore alla sua destra e i capri alla sua sinistra." Le pecore, per la loro natura inoffensiva e mansueta, sono un'allegoria dei buoni, mentre i capri per la loro indocilità e lascivia raffigurano i malvagi. La padrona, indicandogli di sedere a sinistra, gli fa capire velatamente di aver scoperto i moti del suo animo.

Appena Hermas ebbe preso posto a sinistra, alquanto turbato, come egli stesso rileva, la signora gli indica una visione che si svolge dinanzi ai suoi occhi: egli vede i giovani che, aiutati da decine di migliaia di altri uomini, costruiscono una torre possente le cui pietre combaciano l'una con l'altra senza soluzione di continuità. Questa torre senza commessure, quindi particolarmente solida perché non può essere infranta, rappresenta la Chiesa, come Hermas viene a sapere. *La signora è la Chiesa, e così lo è pure la torre.* Abbiamo già visto che negli attributi delle *Litanie lauretane* Maria venne indicata come *turris davidica* e *turris eburnea*. Il riferimento sembra qui uguale o analogo. Indubbiamente la torre ha il significato della solidità e della sicurezza come nel Salmo 61.4. "Perché tu sei la mia speranza, una torre salda contro il nemico." Si può escludere in base ad argomentazioni intrinseche particolarmente valide una certa analogia con la costruzione della torre di Babele, benché ve ne possa essere una certa reminiscenza, poiché Hermas, al pari di tutte le persone ragionevoli del suo ambiente, deve aver sofferto per lo spettacolo deprimente offerto dai continui scismi e contese provocate dalle eresie nella Chiesa primitiva. Questa impressione sarà forse stata il motivo determinante per la composizione di questo scritto confessionale, come si può dedurre dall'accento al fatto che il libro rivelato è diretto contro i pagani e gli apostati. L'eteroglossia, la confusione delle lingue che rese impossibile la costruzione della torre di Babele, dominava quasi completamente la Chiesa cristiana in questi primi secoli e rendeva necessari gli sforzi disperati dei credenti per dominare la confusione. Poiché la cristianità d'allora era ben lungi dal costituire un solo gregge sotto un solo pastore, era più che naturale che Hermas bramasse ardentemente di trovare il forte "pastore", il *poimen*, nonché quella forma solida e sicura che riunisse gli elementi tratti dai quattro venti, dai monti e dai mari, in un tutto inviolabile.

Il desiderio ctonico, la sensorialità nelle sue molteplici forme, con la sua aderenza agli stimoli del mondo circostante e l'impulso irresistibile alla dispersione dell'energia psichica nella sconfinata varietà del mondo, costituiscono un ostacolo fondamentale per il compimento di un atteggiamento unitariamente orientato. L'eliminazione di un

tale ostacolo dovette costituire uno dei compiti principali di quell'epoca. È quindi comprensibile che con il *poimen* (pastore) di Her-
mas ci venga appunto presentato l'assolvimento di quel compito. Precedentemente abbiamo veduto come l'originario eccitamento erotico e l'energia da esso scatenata fossero trasferiti nella personificazione del complesso inconscio, la figura della Ecclesia, della vecchia Signora che, sotto forma di visione, comprova la spontaneità del complesso soggiacente. Ma ora apprendiamo che la vecchia Signora, la Chiesa, a questo punto si trasforma, per così dire, in torre, poiché la torre è anch'essa la Chiesa. Questo mutamento non può non apparirci strano, giacché il rapporto fra la torre e la vecchia Signora non è chiaro a prima vista. Tuttavia gli attributi di Maria nelle *Litanie lauretane* ci metteranno sulla giusta via, giacché noi troviamo là, come già rilevato, la Vergine-Madre indicata come "torre".

Questo attributo proviene dal *Cantico dei Cantici* 4.4 e 7.4: *Sicut turris David collum tuum, quae aedificata est cum propugnaculis.*¹²⁴
*Collum tuum sicut turris eburnea.*¹²⁵

Analogamente 8.10: *Ego murus, et ubera mea sicut turris.*¹²⁶

Com'è noto, il *Cantico dei Cantici* è propriamente un poema erotico profano, forse un canto nuziale cui gli stessi studiosi ebrei hanno rifiutato per molto tempo il riconoscimento canonico. Ma l'interpretazione mistica preferì vedere nella sposa Israele e nello sposo Jahvè, e ciò seguendo un giusto istinto allo scopo di trasferire anche il sentimento erotico nel vivo del rapporto di tutto il popolo con Dio. Per lo stesso motivo anche il cristianesimo si è impadronito del *Cantico dei Cantici* per interpretare lo sposo come Cristo e la sposa come la Chiesa. Questa analogia si adattava assai bene alla mentalità del medioevo e incoraggiò un tipo d'amore cortese per Gesù praticato del tutto spregiudicatamente dalla mistica d'allora, e di cui Mechtilde di Magdeburgo costituisce uno degli esempi più cospicui. Di uno spirito siffatto sono impregnate le *Litanie lauretane* le quali in certi attributi della Vergine sono modellate sul *Cantico dei Cantici*. Lo abbiamo già mostrato per il simbolo della torre. Già i Padri della

¹²⁴ Come la torre di David è il tuo collo, edificata a guisa di fortezza.

¹²⁵ Il tuo collo è qual torre d'avorio.

¹²⁶ Io sono un muro, son torri le mie mammelle.

Chiesa greca usarono la rosa come attributo di Maria, e così pure il giglio, riallacciandosi, anche in questo caso, al Cantico dei Cantici, 2.1 sgg.: *Ego flos campi et lilium convallium. Sicut lilium inter spinas, sic amica mea inter filias.*¹²⁷

Un'immagine cui si ricorreva spesso negli inni medioevali a Maria è quella del "giardino chiuso", tratta dal Cantico dei Cantici 4.12 (*hortus conclusus, soror mea sponsa*) e della "fonte sigillata" (*fons signatus*). Il carattere francamente erotico di queste similitudini nel Cantico dei Cantici viene esplicitamente ammesso dai Padri della Chiesa. Così, ad esempio, Ambrogio interpreta l'*hortus conclusus* come *virginitas*.¹²⁸ Del pari egli paragona Maria al cesto di vimini di Mosè:

La beata vergine fu designata mediante un cesto di vimini. La madre infatti preparò il cesto di vimini per porvi Mosè, giacché la sapienza di Dio, che è il figlio stesso di Dio, scelse la beata vergine Maria nel cui utero formò l'uomo al quale si congiunse con unità personale.¹²⁹

Agostino¹³⁰ si serve per Maria del paragone, divenuto più tardi frequente, del talamo, sempre con esplicito riferimento al significato anatomico: "*elegit sibi thalamum castum, ubi conjungeretur sponsus sponsae*"¹³¹ e "*processit de thalamo suo, id est, de utero virginali*".¹³²

L'interpretazione di *vas* come utero, grembo, dovrebbe di conseguenza essere considerata valida, se Ambrogio,¹³³ parallelamente al passo ora citato da Agostino, dice: "*non de terra..., sed de coelo 'vas' sibi hoc, per quod discenderet, Christus elegit, et sacravit 'templum pudoris'*".¹³⁴ Anche i Padri greci non di rado usano il termine *σκεῦος* (*vaso*). Anche qui non è improbabile l'accostamento alle allegorie ero-

¹²⁷ Il narciso di Saron io sono, un giglio delle valli. Quale tra i cardi il giglio, tal è l'amica mia fra le fanciulle.

¹²⁸ Ambrogio, coll. 321 sgg.

¹²⁹ (*Per fiscellam scirpeam, beata virgo designata est. Mater ergo fiscellam scirpeam in qua Moyses ponebatur praeparavit, quia sapientia Dei, quae est filius Dei, beatam Mariam Virginem elegit, in cuius utero hominem, cui per unitatem personae conjungeretur, formavit.*) Ambrogio (Pseudo-), visio III, cap. 6, p. 38.

¹³⁰ Agostino, Sermo 192.

¹³¹ Scelse per sé un casto talamo, in cui lo sposo si congiungesse alla sposa.

¹³² Usci dal suo talamo, cioè dal grembo verginale.

¹³³ Ambrogio, col. 313.

¹³⁴ Non dalla terra... ma dal cielo Cristo scelse per sé questo vaso attraverso il quale discendere e consacrò il tempio del pudore.

tiche del *Cantico dei Cantici*, quantunque il termine *vas* non compaia nel testo della Vulgata, bensì l'immagine della coppa e del bere (7.2): *Umbilicus tuus crater tornatilis, nunquam indigens poculis. Venter tuus sicut acervus tritici, vallatus liliis.*¹³⁵ Il senso della prima frase ricorda il paragone di Maria con l'orciuolo d'olio della vedova di Sarepta nei *Meisterlieder der Kolmarer Handschrift* [Canzoni di trovatori raccolte nel manoscritto di Colmar]:¹³⁶

*Sarepta in Sydonien lant, dar Helyas wart gesant zuo ciner witwen, diu in solte neren, der glicht mîn lip wol wirdeclich, dô den prophêten sant in mich got und uns volt diu tiurunge verkêren.*¹³⁷

Parallelamente alla seconda frase Ambrogio dice:¹³⁸

*In quo virginis utero simul acervus tritici, et liliis floris gratia germinabat: quoniam et granum tritici generabat, et lilium...*¹³⁹

In alcune fonti cattoliche (Salzer) si ricorre a passi molto lontani per il simbolismo del vaso, come ad esempio il *Cantico dei Cantici*, 1.2: *Osculetur me osculo oris sui: quia meliora sunt ubera tua vino.*¹⁴⁰ E così Esodo 16.33: "Disse Mosè ad Aronne: Prendi un vaso, riempilo di manna quant'è la misura d'un gomor, e in cospetto del Signore riponilo per le vostre future generazioni." Il carattere artificioso di codesti accostamenti depone contro, piuttosto che a favore di una deviazione biblica del simbolismo del vaso. A favore della possibilità di un'origine estrabiblica in genere parla il fatto che l'inno medioevale a Maria prende le sue similitudini dalle fonti più disparate, mettendo in rapporto con la Vergine in certo modo tutto ciò che è prezioso. Il fatto che il simbolo del vaso sia molto antico — appare infatti fra il terzo e il quarto secolo — non depone contro la sua ori-

¹³⁵ Il tuo grembo è una rotonda coppa dove non manca mai vino drogato; l'intimo tuo è un cumulo di grano, attorniato di gigli.

¹³⁶ *Meisterlieder der Kolmarer Handschrift*, p. 216.

¹³⁷ Elia fu mandato nella città di Sarepta dei Sidoni, presso una vedova che doveva accudirlo e alla quale il mio corpo assomiglia in modo mirabile. Lì dai profeti mi mandò Iddio affinché noi mutassimo in meglio.

¹³⁸ Ambrogio, col. 327.

¹³⁹ Nel qual grembo verginale germogliavano per grazia insieme un mucchio di frumento e i fiori del giglio, giacché generava tanto grano di frumento quanto giglio.

¹⁴⁰ Mi baci coi baci della sua bocca; più dolci del vino sono i tuoi amori (propriamente "mammelle").

gine profana giacché anche i Padri della Chiesa erano inclini a servirsi di immagini estrabibliche, "pagane", come ad esempio Tertulliano,¹⁴¹ Agostino¹⁴² e altri, i quali paragonavano la Vergine alla terra non ancora profanata, al campo non ancora arato, certo non senza un'evidente reminiscenza della kore dei Misteri. Queste similitudini ebbero origine da modelli pagani così come Cumont ha rilevato per l'illustrazione dei libri ecclesiastici dell'alto medioevo, sull'esempio dell'ascensione al cielo di Elia che si collega a un antico modello mitraico. La Chiesa ha seguito modelli pagani in molti casi, non ultimo lo spostamento della nascita di Cristo al *natalis solis invicti*. San Girolamo paragona la Vergine al sole in quanto madre della luce.

Tali denominazioni di carattere estrabiblico possono derivare solo da concezioni pagane in quel tempo ancora di uso corrente. È legittimo, quindi, a proposito del simbolo del vaso, pensare anche al simbolismo gnostico del vaso, allora assai noto e diffuso. Si conservano numerose gemme di quell'epoca con il simbolo del vaso, una brocca con strani nastri a forma d'ala, simbolo che ricorda senz'altro un utero coi legamenti larghi. Matter indica questo vaso come *Vase of Sin* (vaso del peccato) quasi in antitesi con gli inni di Maria che esaltano la Vergine come *vas virtutum*. King¹⁴³ considera arbitraria questa interpretazione e, d'accordo con Koehler, riferisce l'immagine delle gemme (soprattutto egizie) ai vasi attaccati alla ruota per mezzo della quale viene attinta l'acqua del Nilo per l'irrigazione dei campi; ipotesi che sarebbe confermata anche dagli speciali nastri che servivano evidentemente a fissare la brocca alla ruota.

Come King osserva, l'attività fecondatrice della brocca può esprimersi nell'antica fraseologia come "fecondazione di Iside con il seme di Osiride". Spesso sul vaso si trova un ventilabro, probabilmente in relazione con la *mystica vannus Jacchi*, il *λίχνον* (canestro,

¹⁴¹ *Illā terra virgo nondum pluviis rigata nec imbris foecundata ecc.* [Quella vergine terra non ancora irrigata dalle piogge né fecondata dalle acque.] Tertulliano, *Adversus Iudeos*, XIII, Migne, *Patr. Lat.*, vol. 2, col. 635.

¹⁴² *Veritas de terra orta est, quia Christus de virgine natus est* [La verità è sorta dalla terra, perché Cristo è nato dalla Vergine]. *Sermones* 180, 11, Migne, *Patr. Lat.*, vol. 38, col. 1006.

¹⁴³ King, p. 111.

ventilabro), metaforico luogo di nascita del granello di frumento, simbolo del dio della fecondità.¹⁴⁴ In Grecia durante la cerimonia nuziale si usava portare sul capo della sposa un ventilabro pieno di frutti, evidentemente un atto magico propiziatorio di fecondità. Questa concezione si collega con l'antica concezione egizia, secondo la quale tutto deriverebbe dalle acque primordiali, da Nu o Nut che veniva identificata anche con il Nilo o con l'Oceano. Nu si scriveva con tre vasi, tre segni di acqua e il segno del cielo. In un inno a Ptah-Tenen è detto:

Creatore del grano, che da lui nasce in suo nome, Nu l'antico, che feconda la massa d'acqua del cielo e che fa sì che dai monti nascano le acque per dar vita all'uomo e alla donna.¹⁴⁵

Sir Wallis Budge mi fece notare che il simbolismo dell'utero esiste ancor oggi nell'interno dell'Egitto, nella parte meridionale, come atto magico volto a ottenere la pioggia e la fecondità. Talvolta accade anche che gli indigeni uccidano una donna nella boscaglia e ne estraggano l'utero per servirsene in riti magici.¹⁴⁶ Tenuta presente la forte influenza esercitata sui Padri della Chiesa dalle idee gnostiche, nonostante la fierissima resistenza opposta a queste eresie, non è da escludere che proprio nel simbolismo del vaso si sia insinuato un elemento pagano utilizzabile cristianamente, tanto più che il culto di Maria costituisce di per sé un residuo pagano che ha assicurato alla Chiesa cristiana il retaggio della *Magna Mater*, di Iside e altre deità consimili. Anche l'immagine del *vas sapientiae* ricorda un modello gnostico, cioè *Sofia*, simbolo tanto importante per la gnosi.

Mi sono dilungato sul simbolismo del vaso più di quanto il lettore forse non si aspettasse. L'ho fatto tuttavia per un motivo preciso, e cioè perché mi preme chiarire da un punto di vista psicologico, nella sua relazione con il culto della donna, quella leggenda del Gral così specificamente caratteristica dell'alto medioevo. La rappresentazione religiosa che sta al centro della materia di questa leg-

¹⁴⁴ Vedi Jung, *Simboli della trasformazione* (1912/1952).

¹⁴⁵ Budge, *The Gods of the Egyptians*, vol. 1, p. 511.

¹⁴⁶ Vedi Talbot, pp. 67 e 74 segg.

genda, che ha subito così numerose varianti, è la sacra coppa: un'immagine, come ognuno vede, per nulla cristiana, la cui origine va ricercata al di fuori delle fonti canoniche.¹⁴⁷ Come ho già detto, a mio avviso si tratta di un elemento schiettamente gnostico sopravvissuto attraverso una tradizione segreta all'estirpazione dell'eresia o rifiorito grazie a una reazione inconscia contro il cristianesimo ufficiale trionfante. La sopravvivenza o l'inconscia resurrezione del simbolo della coppa dimostra un'accentuazione del principio femminile nella psicologia maschile di quel tempo. La raffigurazione simbolica per mezzo di un'immagine misteriosa significa una spiritualizzazione dell'erotismo ravvivata dal culto della donna. Ma la spiritualizzazione significa la sottrazione di una parte di libido che si sarebbe altrimenti esplicata direttamente nella sessualità. Parte della quantità di libido trattenuta affluisce, come ci prova l'esperienza, nell'espressione spiritualizzata, mentre un'altra parte cade nell'Inconscio, dove provoca una certa attivazione di immagini corrispondenti, le quali si esprimono appunto nel simbolo della coppa. Il simbolo vive perché determinate forme di libido vengono trattene e agisce trattenendo a sua volta queste forme di libido. La risoluzione del simbolo equivale a un defluire della libido per via diretta o per lo meno a un impulso coercitivo quasi invincibile verso un impiego diretto. Il simbolo vivente invece scongiura questo pericolo. Un simbolo perde il suo potere per così dire magico o, se si vuole, di redenzione, non appena si rivela il modo nel quale esso può risolversi. Per questo un simbolo attivo deve possedere un carattere inafferrabile. Esso deve essere la miglior espressione possibile della concezione del mondo propria di una determinata epoca, un'espressione tale da non poter essere superata per significato; essere cioè così

¹⁴⁷ Un'ulteriore testimonianza dell'origine pagana che sta alla base del simbolismo del vaso è costituita dal "paiuolo magico" della mitologia celtica. Dagda, una delle divinità benefiche dell'antica Irlanda, possiede tale paiuolo che dispensa alimento a tutti, a seconda del fabbisogno e dei meriti. Anche il dio celtico Bran possiede un vaso di rinnozione. Si suppone che il nome "Brons" — una delle figure della leggenda del Gral — sia una derivazione di "Bran". A. Nutt ritiene che "Bran", il padrone del vaso, e "Brons", rappresentino gradazioni intermedie nel processo di evoluzione che dalla leggenda celtica di Peredur portò alla ricerca del santo Gral. Così, pare che la mitologia celtica contenesse già motivi propri della leggenda del Gral. Devo queste notizie alla cortesia del dottor M. Nicoll di Londra.

inafferrabile, che l'intelletto critico non possa risolverlo adeguatamente; e infine la sua forma estetica deve essere così persuasiva per il sentimento da non suscitare contro di sé argomenti di natura sentimentale. Il simbolo del Gral evidentemente ha soddisfatto queste esigenze e per un certo tempo dovette a ciò la sua vitalità, la quale, come dimostra l'esempio di Wagner, ancor oggi non è del tutto spenta, benché il nostro tempo e la nostra psicologia spingano irresistibilmente alla sua risoluzione.

Il cristianesimo ufficiale ha dunque riassorbito gli elementi gnostici che si erano manifestati nella psicologia del culto della donna traducendoli in un'aumentata venerazione per Maria. Come esempio di questo processo di assimilazione ho scelto le *Litanie lauretane* tra una pletora di altri materiali, altrettanto interessanti. Con questa assimilazione al simbolo universale cristiano andò perduto in un primo tempo il germe di un'evoluzione psichica maschile, sviluppantesi nel culto della donna. La sua anima, che si esprimeva nell'immagine della Signora scelta spontaneamente, con il suo passaggio nel simbolo generale perse l'espressione individuale. Pertanto essa perdette anche la possibilità di una differenziazione individuale, e fu rimossa ad opera di un'espressione collettiva. Perdite di questo genere tendono sempre ad avere conseguenze nocive, che anche in questo caso non tardarono a farsi sentire. Mentre infatti la relazione spirituale con la donna si esprimeva attraverso la venerazione collettiva di Maria, l'immagine della donna venne a perdere un valore corrispondente a determinate esigenze naturali dell'essere umano. Questo valore, che trova la sua naturale espressione solo nella scelta individuale, cade nell'inconscio quando l'espressione individuale viene sostituita da una collettiva. L'immagine della donna acquista allora nell'inconscio una carica che mette in azione fattori infantili e arcaici. La svalutazione relativa della donna viene così compensata da tratti demoniaci, giacché tutti i contenuti inconsci, in quanto attivati da componenti libidiche separate, appaiono proiettati sull'oggetto. La svalutazione relativa della donna significa che l'uomo in un certo senso l'ama in misura minore: con ciò però la donna si presenta come persecutrice, cioè come strega. In tal modo in seguito all'accentuato culto per Maria si sviluppò la follia delle streghe, vergo-

gnosa e indelebile macchia del tardo medioevo. Ma non fu questa l'unica conseguenza. Attraverso il distacco e la rimozione di un'importante tendenza progressiva, si venne determinando generalmente una certa attivazione dell'inconscio. E questa attivazione non poteva trovare nel semplice simbolo cristiano un'espressione soddisfacente, poichè un'espressione adeguata si può avere solo sotto forma di espressione individuale. Questa situazione tuttavia preparò il terreno a eresie e a scismi, dai quali la coscienza orientata in senso cristiano dovette difendersi con fanatismo. La follia dell'Inquisizione con tutte le sue atrocità fu la sovracompensazione di un dubbio imposto dall'inconscio e che alla fine provocò uno dei più grandi scismi della Chiesa, la Riforma.

Da questa lunga esposizione possiamo trarre le seguenti conclusioni: siamo partiti dalla visione di Hermas nella quale egli vide costruire una torre. La vecchia Signora che prima aveva dichiarato di essere la Chiesa, chiarisce ora che la torre è simbolo della Chiesa. Il suo significato si trasferisce in tal modo alla torre della quale d'ora in poi s'occuperà tutto il testo del *Poimen*. Per Hermas si tratta ora della torre e non più della vecchia Signora, per non parlare poi della Rhoda reale. Con ciò viene a perfezionarsi il distacco della libido dall'oggetto reale e il suo trasferimento sul simbolo, la sua riconduzione a una funzione simbolica. L'idea di una Chiesa unitaria e universale, espressa attraverso il simbolo di una torre incrollabile e senza commessure nello spirito di Hermas diventa così una realtà che non può più essere annullata.

Con il suo distacco dall'oggetto la libido si trasferisce nell'interno del soggetto, donde vengono attivate le immagini dell'inconscio. Queste immagini sono forme d'espressione arcaiche che diventano simboli i quali a loro volta si ripresentano come equivalenti di oggetti relativamente privati del loro valore. Questo processo comunque è antico quanto l'umanità, poichè si trovano già dei simboli nei resti preistorici così come nei tipi umani di livello inferiore ancor oggi esistenti. Nella formazione del simbolo deve quindi evidentemente intervenire pure una funzione della più alta importanza, anche dal punto di vista biologico. Dato che il simbolo può vivere solo grazie a una relativa svalutazione dell'oggetto, esso ha

anche l'evidente scopo di diminuire il valore dell'oggetto. Se l'oggetto avesse un valore assoluto, esso sarebbe anche assolutamente determinante per il soggetto e in tal modo la libertà d'azione del soggetto sarebbe completamente eliminata, giacché accanto alla determinazione assoluta da parte dell'oggetto, non avrebbe più ragion d'essere neppure una libertà relativa. Lo stato di dipendenza assoluta dall'oggetto equivale a una totale esteriorizzazione del processo della coscienza, cioè a una identità di soggetto e oggetto tale da eliminare ogni possibilità di conoscenza. Questa situazione sussiste ancor oggi in forma attenuata fra i primitivi. Le cosiddette proiezioni nelle quali c'imbattiamo così spesso nel corso dell'analisi pratica non sono altro che residui di una primitiva identità fra soggetto e oggetto. La mancanza della conoscenza e l'impossibilità di un'esperienza cosciente che provoca tale stato di proiezione danneggiano considerevolmente quella capacità d'adattamento che per l'uomo, senza armi né protezione, con la prole per molti anni inerme di fronte ai pericoli del mondo circostante, è d'importanza rilevante. La mancanza di conoscenza costituisce però, anche dal punto di vista dell'affettività, un pericoloso stato d'inferiorità, poiché un'identità fra il sentimento e l'oggetto del sentimento stesso, in primo luogo, permette a un oggetto qualsiasi di esercitare un'influenza indefinitamente intensa sul soggetto e, in secondo luogo, permette che un'emozione qualsiasi del soggetto comprenda senz'altro in sé l'oggetto e lo opprime. Quanto sopra può essere chiarito da un episodio tratto dalla vita dei boscimani. Un boscimano aveva un figlioletto che amava teneramente dell'amore insensato proprio ai primitivi. Va da sé che questo amore è psicologicamente del tutto autoerotico: il soggetto cioè ama sé stesso nell'oggetto, il quale in certo senso serve da specchio erotico. Un giorno il boscimano torna a casa dalla pesca irritato, perché non aveva preso nulla. Come sempre, il bimbo gli va incontro saltellando gioioso. Ma il padre lo afferra e così su due piedi lo strozza. In seguito naturalmente egli pianse il figliuolo con la stessa mancanza di controllo con la quale prima lo aveva ucciso.

Questo caso mostra chiaramente l'identità dell'oggetto con l'affetto del momento; è evidente che una siffatta mentalità ostacola qualsiasi organizzazione efficacemente protettiva dell'orda. Essa costi-

tuisce quindi un fattore negativo quanto alla propagazione e alla moltiplicazione della specie, e perciò, in una specie fortemente vitale, deve essere rimossa e modificata. Questo lo scopo per il quale il simbolo nasce e questa la sua funzione: sottrarre all'oggetto una certa quantità di libido, riducendone parzialmente il valore e conferendo così al soggetto un maggior valore. Questo maggior valore riguarda però l'inconscio del soggetto. Il soggetto pertanto viene posto fra una determinazione esterna e una interna: di qui la possibilità per lui di una scelta e di una relativa libertà.

Il simbolo sorge sempre dai residui arcaici, da engrammi costituiti nel corso della storia della specie, sulla cui età e provenienza si possono affacciare molte ipotesi, ma nulla stabilire di preciso. Altrettanto errato sarebbe voler dedurre i simboli da fonti personali, ad esempio dalla sessualità rimossa di un singolo individuo. Una siffatta rimozione può semmai fornire la quantità di libido necessaria all'attivazione dell'engramma arcaico. L'engramma però corrisponde a una modalità funzionale ereditata che deve la propria esistenza non a una secolare rimozione della sessualità bensì al fatto della differenziazione degli istinti in genere. D'altra parte, la differenziazione degli istinti era ed è una misura biologicamente necessaria che non è specifica della specie umana soltanto, ma che si manifesta del pari anche nell'atrofia sessuale delle api operaie. Ho mostrato per il presente caso del simbolo della coppa la derivazione del simbolo da rappresentazioni arcaiche. E poiché alla base di questo simbolo sta la rappresentazione originaria dell'utero, dobbiamo supporre un'analogia derivazione anche per quel che riguarda il simbolo della torre che dovrebbe appartenere alla serie di quei simboli sostanzialmente fallici di cui la storia dei simboli è ricca. Non v'è da stupirsi che si presenti un simbolo fallico che probabilmente corrisponde all'erezione, proprio nel momento in cui Hermas, alla vista del seducente giaciglio, deve rimuovere la fantasia erotica. Abbiamo veduto come anche altri attributi simbolici della Chiesa-Vergine siano indubbiamente di provenienza erotica e come tali siano accreditati dalla loro origine dal *Cantico dei Cantici* e inoltre espressamente interpretati come tali anche dai Padri della Chiesa. Il simbolo della torre delle *Litanie lauretane* deriva dalla stessa fonte e il suo significato do-

vrebbe quindi avere un'analogia base. L'attributo "eburnea" della torre è indubbiamente di carattere erotico, giacché si riferisce al colore e alla levigatezza della pelle ("Il suo ventre è avorio puro").¹⁴⁸ Ma anche per la torre troviamo un riferimento inequivocabilmente erotico nel *Cantico dei Cantici* 8.10: "Io sono un muro, son torri le mie mammelle." In ciò vi è un'allusione alla prominentezza del petto e alla sua consistenza piena e soda, analogamente a quanto dice il verso 5.15: "Le sue gambe son colonne di marmo." A ciò corrispondono anche i versi 7.4: "Il tuo collo è qual torre d'avorio" e "Il tuo naso è qual torre del Libano" con il che s'intende ciò che è slanciato e sporgente. Questi attributi traggono origine da sensazioni tattili e organiche che vengono trasferite nell'oggetto. Come un umor tetro vede nero e un umor lieto vede chiaro e a tinte vivaci, così la sensibilità tattile subisce l'influenza di impressioni sessuali soggettive: in questo caso quella delle sensazioni legate allo stato di erezione, le cui qualità sono trasferite sull'oggetto. La mentalità erotica del *Cantico dei Cantici* utilizza nell'oggetto, per elevarne il valore, le immagini risvegliate nel soggetto. Per contro, la mentalità ecclesiastica utilizza le stesse immagini per indirizzare la libido sull'oggetto figurato. La mentalità di Hermas fa dell'immagine inconsciamente risvegliata soprattutto un termine a sé, per incorporarvi quei concetti che per la mentalità dell'epoca erano d'importanza del tutto particolare: e cioè il consolidamento e l'organizzazione della concezione e dell'atteggiamento cristiani di recente conquistati.

b. La relatività del concetto di Dio in Maestro Eckhart

Il processo per cui è passato Hermas rappresenta in piccolo ciò che in grande è accaduto nella psicologia dell'alto medioevo: la riscoperta della donna e la formazione del simbolo femminile del Gral. Hermas vide Rhoda in una nuova luce, ma la somma di libido in tal modo liberata gli si trasformò in mano nell'adempimento della missione propria alla sua epoca.

A mio giudizio è significativo per la nostra psicologia che alle soglie dell'età contemporanea si trovino due spiriti che dovevano

¹⁴⁸ *Cantico dei cantici* 5.14.

esercitare una profonda influenza sui cuori e sulle menti della giovane generazione: Wagner e Nietzsche. Un apologeta dell'amore, il primo, che nella sua musica fece risonare l'intera gamma sentimentale, da Tristano giù giù fino alla passione incestuosa e da Tristano in su fino alla più alta spiritualità del Gral: un apologeta della potenza e della trionfante volontà dell'individuo il secondo. Nella sua ultima e suprema espressione Wagner si riallaccia alla leggenda del Gral come Goethe a Dante; Nietzsche invece si ricollega all'immagine di una casta di dominatori e di una morale da dominatori, quale il medioevo aveva più di una volta realizzato in molte figure di eroi e di cavalieri dai biondi capelli. Wagner spezza i lacci che soffocavano l'amore, Nietzsche infrange le "tavole dei valori" che restringono l'individualità. Essi tendono a una meta analoga, ma danno vita a un dissidio insanabile: giacché là dove è l'amore, non domina la potenza del singolo e là dove è la potenza del singolo, non regna l'amore.

Il fatto che tre dei più grandi spiriti tedeschi si riallaccino nei loro capolavori alla mentalità dell'alto medioevo sembra a me provare che proprio quell'epoca ha lasciato aperto un problema che da allora in poi non è mai stato risolto.

Tentiamo qui di approfondire questo problema. Ho infatti l'impressione che quel qualcosa di strano che agiva in certi ordini cavallereschi di quell'epoca (come ad esempio i templari) e che sembra aver trovato la sua espressione nella leggenda del Gral, sia stato il germe o l'embrione di una nuova possibilità d'orientamento, in altre parole di un nuovo simbolo. Lo spirito non cristiano, cioè il carattere gnostico del simbolo del Gral, rinvia a quelle eresie del primo cristianesimo, a quelle prese di posizioni in parte violente che in sé racchiudevano una quantità di idee audaci e brillanti. La gnosi però ci mostra una psicologia inconscia in piena espansione, con sviluppi perfino perversi, dunque proprio l'elemento che contrasta al massimo con la *regula fidei*, l'elemento prometeico e creativo che si sottomette solo alla propria anima e non a una direttiva collettiva. Nella gnosi noi troviamo, sia pure in forma grossolana, quella fede nella potenza della propria particolare rivelazione e della propria capacità di coscienza, che mancò ai secoli successivi. Una simile fede

trova la sua radice nell'orgoglioso sentimento della propria intima affinità con la natura divina, che non si sottomette ad alcuna norma umana e che eventualmente s'impone a forza agli dèi stessi con la potenza della conoscenza. Dalla gnosi si diparte quella via che conduce a quel complesso di conoscenze, psicologicamente così importanti, della mistica tedesca che fiorì appunto nell'epoca della quale stiamo parlando. Per meglio caratterizzare il problema di cui ci occupiamo conviene ricordare qui il più grande pensatore di quell'epoca, Maestro Eckhart. Come nel mondo cavalleresco si notano i segni di un nuovo orientamento, così, nell'ambito della Chiesa, incontriamo in Eckhart idee nuove, idee informate allo stesso orientamento verso l'anima che mosse Dante a seguire l'effigie di Beatrice nel mondo sotterraneo dell'inconscio e ispirò i poeti che cantarono la leggenda del Gral. Purtroppo nulla sappiamo della vita personale di Eckhart che valga a spiegare il cammino da lui percorso per giungere all'anima, ma la profonda penetrazione con la quale egli nel suo dodicesimo sermone parla del pentimento:

*ouch noch erfrâget man selten, daz die liute koment zuo grôzen dingen, sie sien ze dem êrsten etwaz vertreten*¹⁴⁹

fa pensare a esperienze personali. Di fronte al sentimento cristiano della natura peccaminosa dell'uomo il sentimento di Eckhart di un'intima affinità con Dio fa una strana impressione. Ci si sente trasportati nell'atmosfera delle *Upaniṣad*. In Eckhart deve essersi prodotta una straordinaria accentuazione del valore dell'anima, del valore, cioè, della propria interiorità, perché egli potesse elevarsi a una concezione per così dire puramente psicologica e quindi relativa di Dio e dei suoi rapporti con gli uomini. A me sembra che la scoperta e l'esplicita enunciazione della relatività di Dio rispetto all'uomo e alla sua anima costituisca uno dei passi più importanti sulla via di una concezione psicologica del fenomeno religioso, e quindi della possibilità di una liberazione della funzione religiosa dalle opprimenti barriere della pur legittima critica intellettuale.

Arriviamo con ciò a quello che è l'argomento specifico di questo

¹⁴⁹ Ancora oggi di rado si trova che a grandi cose giungano coloro che prima non fossero sviati.

capitolo, cioè all'analisi della relatività del simbolo. Per *relatività di Dio* io intendo una concezione secondo la quale Dio non esiste come "assoluto" e cioè staccato dal soggetto umano e al di là di tutte le condizioni umane, ma in base alla quale egli in un certo senso dipende dal soggetto umano, sussistendo un rapporto reciproco e necessario fra uomo e Dio, cosicché da un lato l'uomo può essere inteso come una funzione di Dio e dall'altro Dio come una funzione dell'uomo. Per la nostra psicologia analitica, in quanto essa è una scienza che bisogna intendere dal punto di vista empirico, l'immagine di Dio è l'espressione simbolica di uno stato psichico o di una funzione caratterizzata dal fatto che essa si sovrappone assolutamente alla volontà cosciente del soggetto e può quindi imporre o rendere possibili atti e realizzazioni che la coscienza con i suoi sforzi non sarebbe in grado di attuare. Questo impulso strapotente — allorché la funzione di Dio si manifesta nel comportamento attivo — o questa ispirazione che trascende l'intelletto cosciente proviene da un'accumulazione di energia nell'inconscio. Una tale accumulazione di libido dà vita a immagini che l'inconscio collettivo possiede come possibilità latenti; fra queste si trova l'immagine di Dio, che dall'origine dei tempi si è venuta coniano quale espressione collettiva delle più forti e assolute influenze esercitate sulla coscienza da concentrazioni inconse di libido. Per la nostra psicologia che, in quanto scienza, deve limitarsi all'esperienza entro i confini imposti alle nostre capacità conoscitive, Dio non è perciò neppure relativo, ma è una funzione dell'inconscio, cioè la manifestazione di una quantità di libido divenuta autonoma, la quale ha attivato l'immagine di Dio. Per la concezione metafisica Dio è naturalmente assoluto, cioè esistente di per sé. Con ciò si esprime anche un distacco completo dall'inconscio, il che psicologicamente significa che non si è consapevoli del fatto che l'azione divina scaturisce dalla propria interiorità. Per contro, il punto di vista della relatività di Dio significa che una parte non trascurabile dei processi inconsci è riconosciuta, in forma sia pur vaga, come contenuto psichico. Questa concezione può affermarsi naturalmente solo quando venga prestata all'anima un'attenzione maggiore di quella abituale, per cui ai contenuti dell'inconscio, sottratti alle loro proiezioni sugli oggetti, venga

conferita una certa qual consapevolezza che li faccia apparire come appartenenti al soggetto e quindi anche condizionati soggettivamente. Questo fu il caso dei mistici.

Con ciò non si vuol affermare che l'idea della relatività di Dio si sia presentata per la prima volta nei mistici. Nei primitivi si trova in forma spontanea e naturale una relatività di Dio: il concetto di Dio è infatti quasi sempre, negli stadi inferiori, di natura puramente dinamica, cioè Dio è una *forza divina*, potenza di salute, potenza dell'anima, potenza medica, potenza che dà ricchezza e autorità ecc., e che può con determinati procedimenti essere captata e utilizzata per produrre le cose necessarie alla vita e alla salute dell'uomo, eventualmente anche per conseguire effetti magici od ostili. Il primitivo sente questa forza tanto fuori quanto dentro di sé, cioè tanto come propria forza vitale quanto come "medicina" nel proprio amuleto o come influsso che emana dal proprio capotribù. Questa è la rappresentazione più primitiva che si possa riscontrare di una forza spirituale che compenetra e riempie ogni cosa. Da un punto di vista psicologico la potenza del feticcio o il prestigio dello stregone sono un soggettivo inconscio conferimento di valore a questi oggetti. Si tratta quindi in fondo di libido che si trova nell'inconscio del soggetto e che viene percepita nell'oggetto, giacché ogni elemento inconscio attivato appare proiettato. La relatività di Dio, quale appare nella mistica medioevale, è di conseguenza un ritorno a una situazione di fatto primitiva. Le analoghe rappresentazioni orientali dell'Atman individuale e sopraindividuale non costituiscono invece una regressione allo stato primitivo, ma una costante evoluzione ulteriore, coerente all'essenza dell'Oriente, a partire da quello stato primitivo, con conservazione dei principi che nel primitivo risaltano chiaramente. Il ritorno allo stato primitivo non deve sorprendere in quanto ogni forma di religione veramente vitale organizza nel culto o nell'etica l'una o l'altra tendenza primitiva dalla quale ad essa affluiscono le misteriose forze istintuali che producono il perfezionamento dell'essere umano nel processo religioso.¹⁵⁰ Questo ritorno al primitivo o, come nel pensiero indiano, la ininterrotta relazione con esso,

¹⁵⁰ Esistono di ciò molti esempi. Io ho accennato ad alcuni in *Simboli della trasformazione* (1912/1952).

costituisce un contatto con la madre terra, con l'origine di ogni forza. Per ogni concezione che sia differenziata a un livello razionale o etico, queste forze istintuali sono di natura "impura". Ma la vita stessa fluisce da sorgenti che sono limpide e torbide a un tempo. Ed è per questo che ogni eccessiva "purezza" manca di vita. Ogni rinnovamento della vita passa attraverso zone torbide per procedere verso la chiarezza. Ma quanto maggiore è la chiarezza e la differenziazione tanto minore è l'intensità di vita, proprio a cagione dell'esclusione degli elementi che l'intorbidano. Il processo evolutivo abbisogna tanto della chiarezza quanto della torbidezza. Questo ha ben visto Maestro Eckhart, il grande relativista, quando ha detto:

A questo fine Dio concede e ha concesso spesso il malanno del peccato, colpendo di sovente proprio quegli uomini che ha voluto destinare a grandi cose. Osserva infatti: chi più degli apostoli era caro e familiare a nostro Signore? eppure non c'era nessuno che non fosse caduto in peccato mortale; anzi tutti erano stati dei grandi peccatori. Egli ha mostrato ciò nell'antica e nuova Scrittura proprio in quelli che poi gli furono i più cari. Ancora oggi di rado si trova che a grandi cose giungano coloro che prima non fossero sviati.¹⁵¹

Sia per il suo acume psicologico che per l'elevatezza del suo sentimento e del suo pensiero religioso Maestro Eckhart è il più luminoso rappresentante di quella corrente critica che si svolse in seno alla Chiesa sul finire del tredicesimo secolo. Desidero quindi citare di lui una serie di sentenze che illustrano la sua concezione relativistica di Dio:

Giacché l'uomo è veramente Dio e Dio veramente uomo.

Ma quando Dio non è posseduto così nell'intimo, *ma si deve cercarlo dall'esterno*, in questa o quella cosa, e cercarlo in maniere diseguali, attraverso opere, persone o luoghi, allora non si possiede Dio. È facile che l'uomo si turbi quando non possiede Dio e perciò non solo lo cerca, non solo lo indaga e lo pensa: allora non soltanto le cattive compagnie lo turbano, ma anche le buone, non soltanto la strada, ma anche la Chiesa, non soltanto le parole e le azioni cattive, ma persino quelle buone: ché l'ostacolo è in lui, poiché in lui Dio non è ancora divenuto tutte le cose. Se ciò

¹⁵¹ Pfeiffer, vol. 2, p. 557

fosse avvenuto egli si troverebbe in ogni luogo e presso qualsiasi persona bene e felicemente: sempre egli possederebbe Dio ecc.^{151 bis}

Questo passo è di particolare interesse psicologico: esso mostra un aspetto della primitiva concezione di Dio quale è stata da noi più su tratteggiata. "Dover cercarsi Dio dall'esterno" equivale al concetto primitivo che ci si possa procurare il "tondi"¹⁵² dal di fuori. Del resto può anche darsi che in Eckhart si tratti più che altro di un modo di dire, di una metafora, che lascia chiaramente trasparire il significato fondamentale. Comunque sia, è chiaro che qui Eckhart intende Dio come un valore psicologico. Ciò si vede nell'affermazione: chi va a cercare Dio all'esterno, rimane turbato dagli oggetti. Chi infatti ha Dio al di fuori di sé lo ha necessariamente proiettato nell'oggetto, ragion per cui l'oggetto riceve un plusvalore. Ma se ciò accade, l'oggetto ha anche un'influenza esorbitante sul soggetto e lo tiene in uno stato di dipendenza, di schiavitù. Eckhart allude evidentemente al ben noto legame con l'oggetto che fa apparire il mondo nella parte di Dio, cioè come entità assolutamente determinante. Per questo egli aggiunge che per un individuo in simile stato "Dio non è ancora divenuto tutte le cose", perché per lui il mondo ha preso il posto di Dio. Un individuo siffatto non ha dunque liberato dall'oggetto l'eccedenza di valore, introvertendolo, così da possedere questo valore in sé stesso. Ma se lo possedesse in sé stesso egli avrebbe sempre Dio (che è appunto un tal valore) come oggetto, come mondo e così Dio sarebbe per lui divenuto il mondo. Nello stesso capitolo Eckhart dice:

Chi è retto, in verità, si trova bene in tutti i luoghi e con tutte le persone. Chi non è retto non si trova bene in nessun luogo e con nessuno. Chi è retto ha veramente Dio in sé.

Chi ha questo valore con sé è di buon animo dovunque; egli non dipende dagli oggetti, cioè non ha bisogno di nulla e non attende dall'oggetto ciò che gli manca. Da tali considerazioni dovrebbe risul-

^{151 bis} Von den Hindernissen an wahrer Geistlichkeit, in Buettner, vol. 2, p. 185; e Geistliche Unterweisung, 4, *ibid.*, p. 8.

¹⁵² Concetto di libido dei Batak (Warneck). Tondi è il nome della forza magica intorno alla quale, per così dire, tutto ruota.

tare a sufficienza che Dio per Eckhart è uno stato psicologico o, per essere più esatti, uno stato psicomodinamico.

Un'altra volta, noi intendiamo come regno di Dio l'anima. Giacché l'anima ha la stessa natura della divinità. Con ciò tutto quello che qui è stato detto del Regno di Dio, in quanto Dio stesso è questo regno, può essere detto in verità anche dell'anima. Tutto è stato fatto per mezzo di lui, continua san Giovanni. Ciò è da intendersi dell'anima, giacché l'anima è il tutto. Essa lo è in quanto è un'immagine di Dio. Ma come tale essa è anche il Regno di Dio... Dio è nell'anima, dice un Maestro, a tal punto che tutta la sua divinità si fonda su di essa. È una condizione più alta che Dio sia nell'anima che non che essa sia in Dio; per il fatto di essere in Dio, essa non è ancora beata, mentre lo è per il fatto che Dio è in essa. Fidatevi di ciò: Dio è egli stesso beato nell'anima!¹⁵³

L'anima, questo concetto dai molti significati e dalle molte interpretazioni, corrisponde, sotto il profilo storico, a un contenuto cui deve competere una certa indipendenza nell'ambito della coscienza. Se così non fosse infatti non si sarebbe mai pensato di attribuire all'anima un'essenza indipendente, come se si trattasse di una cosa obiettivamente percepibile. Essa dev'essere un contenuto cui appartiene la spontaneità e quindi anche in parte un carattere inconscio come ad ogni complesso autonomo. Il primitivo, com'è noto, ha in genere più anime, cioè più complessi autonomi di alta indipendenza, tali da imporsi come entità separate (in certi ammalati di mente riscontriamo qualcosa di analogo). A un livello più alto il numero delle anime diminuisce, fino a che al più alto grado di civiltà sino ad ora raggiunto, l'anima si risolve completamente nella coscienza di tutti i processi psichici, continuando a sussistere solo come termine per la totalità dei processi psichici. Questo assorbimento dell'anima non è solo caratteristico della civiltà occidentale, ma anche della civiltà orientale. Nel buddismo tutto si risolve nella coscienza, e perfino le Samskaras, le forze formative inconse, devono essere raggiunte dal processo religioso di autoevoluzione e trasformate. La concezione della psicologia analitica discorda da un tale sviluppo storico, affatto generale, del concetto di anima; essa ha infatti un concetto dell'anima che non coincide con la totalità delle funzioni

¹⁵³ Vom Gottesreich. Buettner, vol. 2, p. 195.

psichiche. Noi definiamo infatti l'anima da un lato come rapporto con l'inconscio, dall'altro anche come personificazione dei contenuti inconsci. Dal punto di vista della civiltà è per così dire deplorabile che vi siano ancora personificazioni di contenuti inconsci, così come è da deplorare, dal punto di vista di una coscienza colta e differenziata, che vi siano ancora contenuti inconsci. Ma poiché la psicologia analitica si occupa dell'uomo così com'è in realtà e non dell'uomo così come dovrebbe essere secondo certe opinioni, dobbiamo constatare che quei fenomeni, che già davano occasione ai primitivi di parlare di "anima", continuano a sussistere, tanto che in qualche popolo civile europeo sono ancora innumerevoli le persone che credono agli spiriti. Anche se noi costruiamo la teoria dell'"unità dell'Io" per la quale non possono sussistere complessi autonomi, la natura non si preoccupa affatto di simili astratte teorie.

Così come l'"anima" è una personificazione di contenuti inconsci, anche Dio, secondo la definizione già data, è un contenuto inconscio, una personificazione, in quanto pensato in forma personale, un'immagine o espressione, in quanto pensato puramente o principalmente in forma dinamica: è dunque essenzialmente la stessa cosa dell'anima pensata come personificazione di un contenuto inconscio. La concezione di Maestro Eckhart è quindi schiettamente psicologica. Finché l'anima, come egli dice, è soltanto in Dio, essa non è beata. Se per "beatitudine" s'intende una condizione di vita particolarmente sana ed elevata, questa condizione non può sussistere dunque secondo Eckhart finché la forza indicata come Dio, la libido, è nascosta negli oggetti. Giacché fin tanto che il valore fondamentale, Dio secondo Eckhart, non è nell'anima, la forza è al di fuori, ossia negli oggetti. Dio, cioè il valore fondamentale, dev'essere ritirato dagli oggetti e allora Dio viene nell'anima, il che è uno "stato superiore" e significa per Dio "beatitudine". Da un punto di vista psicologico ciò significa: se la libido di Dio, e cioè l'eccedenza di valore proiettato, viene riconosciuta come proiezione¹⁵⁴ cosicché per

¹⁵⁴ Il riconoscere qualche cosa come una proiezione non va mai inteso come un processo meramente intellettuale. Un riconoscimento intellettuale risolve una proiezione solo nel caso in cui essa sia già di per sé stessa matura per essere risolta. È impossibile mediante un giudizio intellettuale e mediante la volontà ritirare la libido da una proiezione che non sia di per sé stessa già in procinto di risolversi.

questo riconoscimento gli oggetti perdono d'importanza, quell'eccedenza di valore viene attribuita all'individuo come qualcosa di sua appartenenza, e si produce in tal modo un più elevato sentimento di vita e un nuovo dislivello energetico. Il Dio, cioè la più alta intensità di vita, si trova allora nell'anima, nell'inconscio. Ciò non deve tuttavia intendersi come se Dio fosse allora totalmente inconscio, nel senso che anche l'idea di lui si dilegui dalla coscienza. Accade invece che il valore fondamentale è diversamente collocato e si trova allora dentro anziché fuori. Non sono gli oggetti allora i fattori autonomi, bensì Dio è divenuto un complesso psichico autonomo. Un complesso autonomo, però, è sempre solo in parte cosciente, giacché esso si associa all'Io solo condizionatamente, cioè mai in modo tale che l'Io lo possa abbracciare totalmente, poiché in tal caso non sarebbe più autonomo.

Perciò, a partire da questo momento, non è più determinante l'oggetto cui è stato conferito un valore eccessivo, ma l'inconscio. E dall'inconscio provengono allora le influenze determinanti, vale a dire esse sono sentite e conosciute come provenienti dall'inconscio; in tal modo si produce "un'unità dell'essere" (Eckhart), un rapporto tra coscienza e inconscio, nel quale tuttavia l'inconscio prevale per importanza. Dobbiamo ora chiederci donde venga questa beatitudine o voluttà (*ananda*, come gli Indiani chiamano lo stato di Brahman).¹⁵³ Il valore superiore in tale stato risiede nell'inconscio. Sussiste dunque un dislivello rispetto alla coscienza, il che vuol dire che l'inconscio appare come un'entità determinante, mentre l'Io con la sua coscienza della realtà quasi scompare. Questo stato ha una grandissima somiglianza da un lato con quello del *bambino*, dall'altro con quello del primitivo che è del pari influenzato in alto grado dall'inconscio. Si potrebbe affermare con piena convinzione che causa di questa beatitudine è il ristabilimento dell'anteriore stato paradisiaco: rimarrebbe però ancora da capire perché questo stato originario sia così particolarmente delizioso. Questo sentimento di beatitudine accompagna tutti i momenti caratterizzati dalla sensazione del fluire della vita, quindi gli istanti o gli stati nei quali ciò che prima rista-

¹⁵³ W. Blake, mistico inglese, dice in *The marriage of Heaven and Hell* "Energy is eternal delight" (Blake, vol. 1, p. 182).

gnava ha potuto defluire senza incontrare resistenze, in cui non è stato necessario far questa o quella cosa con uno sforzo cosciente per trovare una via o per raggiungere un effetto. Si tratta di situazioni o stati d'animo nei quali "le cose vanno da sé", nei quali non occorre instaurare faticosamente condizioni che diano a sperare di provocare gioia o piacere. Questa gioia che, senza alcuna preoccupazione per quanto accade all'esterno, sgorga calda dall'interno, costituisce l'indimenticabile privilegio del tempo della fanciullezza. L'"infanzia" è perciò un simbolo di quella peculiare condizione interna per la quale si ha la "beatitudine". Essere come un bambino significa: possedere una riserva di libido accumulata che può ancora effondersi. Nel bambino la libido fluisce nelle cose, e in tal modo il bambino si conquista il mondo e a poco a poco finisce così anche col perdersi nel mondo, come dice il linguaggio religioso, in quanto le cose acquistano a poco a poco un valore preponderante. Si determina allora la dipendenza dalle cose stesse. Di qui la necessità del sacrificio, cioè del ritiro della libido, della recisione dei legami. La dottrina intuitiva del sistema religioso cerca in questo modo di raccogliere nuovamente l'energia, e rappresenta nei suoi simboli questo processo di raccolta. Il valore eccessivo dell'oggetto determina, di fronte al minor valore del soggetto, un dislivello regressivo, per cui la libido spontaneamente rifluisce nel soggetto, se non sussistessero le forze ostacolanti della coscienza. Vediamo con quale naturalezza il primitivo compie continue pratiche religiose; egli può, infatti, seguire senza difficoltà l'impulso ora in questa ora in quella direzione. Con la pratica religiosa egli torna a crearsi la forza magica necessaria o torna a riprendersi l'anima perduta nella notte.

Lo scopo cui mirano le grandi religioni "non è di questo mondo"; in tal modo si ha un movimento della libido orientato verso l'interiorità del soggetto e cioè verso il suo inconscio. Il completo ritiro e l'introversione della libido provoca là una concentrazione libidica che viene simboleggiata come "oggetto prezioso", e nel parlar metaforico come "perla preziosa" o come "tesoro nel campo". Anche Maestro Eckhart si vale di quest'ultima immagine e l'interpreta nel modo seguente:

Il Regno dei Cieli è simile a un tesoro nascosto in un campo, dice Cristo. Questo campo è l'anima nella quale giace nascosto il tesoro del Regno di Dio. Perciò Dio, e ogni creatura, è beato nell'anima.¹⁵⁶

Questa interpretazione concorda con la nostra spiegazione psicologica. L'anima è la personificazione dell'inconscio. Nell'inconscio risiede il tesoro, cioè la libido calata o inabissatasi nell'introversione. Una tale somma di libido viene indicata come "Regno di Dio". Il Regno di Dio significa uno stabile accordo o un'unione con Dio, una vita nel suo Regno e cioè in uno stato nel quale una preponderante somma di libido risiede nell'inconscio e di là determina la vita cosciente. La libido concentrata nell'inconscio viene dall'oggetto, dal mondo, cui essa prima conferiva una potenza eccessiva. Prima Dio era "al di fuori", ora opera "dal di dentro", come tesoro nascosto concepito come "Regno di Dio". È chiaro che con ciò si esprime il fatto che la libido concentrata nell'anima rappresenta una relazione con Dio (il Regno di Dio). Ora quando Maestro Eckhart conclude che l'anima è lo stesso Regno di Dio, bisogna intendere che l'anima è relazione con Dio, e Dio la forza in essa operante e da essa avvertita. Eckhart chiama l'anima anche *immagine di Dio*. Le interpretazioni etnologiche e storiche dell'anima ci fanno chiaramente comprendere che essa è un contenuto che, da un lato, appartiene al soggetto, mentre dall'altro appartiene al mondo degli spiriti, cioè all'inconscio: per questo essa ha sempre in sé qualcosa di terreno e qualcosa di sovrannaturale. La stessa cosa vale anche per la potenza magica, per la potenza divina, nel primitivo, mentre la concezione propria degli stadi superiori di civiltà separa nettamente Dio dall'uomo e lo innalza, alla fine, alle vette della più schietta idealità. L'anima invece non perde mai la sua posizione di mediatrice. Essa va quindi interpretata come funzione fra il soggetto cosciente e le profondità dell'inconscio inaccessibili al soggetto. La forza determinante che agisce da queste profondità (Dio) viene raffigurata mediante l'anima; essa cioè crea simboli e immagini, ed è essa stessa solo un'immagine. In queste immagini, attraverso l'anima le forze dell'inconscio si trasferiscono nella coscienza. In tal modo essa è ele-

¹⁵⁶ Buettner, vol. 2, p. 195.

mento di raccolta e di trasmissione, organo di percezione per contenuti inconsci. Ciò che essa percepisce sono i simboli. Ma i simboli sono energie formate, forze, cioè idee determinanti, che hanno un grande valore sia spirituale che affettivo. Se, come dice Eckhart, l'anima è in Dio, essa non è ancora beata, e cioè se questa funzione percettrice è tutta pervasa dalla *dynamis*, la condizione che ne deriva non può essere felice. Quando invece Dio è nell'anima, quando cioè l'anima, come percezione, comprende l'inconscio e si configura a immagine e a simbolo di esso, questo è uno stato felice. E lo stato di felicità è uno stato creativo.

Dice Maestro Eckhart in modo veramente stupendo:

Quando mi vien chiesto: perché preghiamo, perché digiuniamo, perché facciamo ogni sorta di opere buone, perché siamo battezzati, perché Dio si è fatto uomo — io rispondo: perché Dio nasca nell'anima e l'anima a sua volta in Dio. Per questo i sacri testi sono stati scritti, per questo Dio ha creato il mondo: perché Dio nasca nell'anima e l'anima a sua volta in Dio. *L'intima essenza di ogni granello significa frumento, e di ogni metallo oro e di ogni nascita l'uomo!*¹⁵⁷

Qui Eckhart esprime chiaramente che Dio si trova in un'indubbia dipendenza dall'anima e insieme che l'anima è il luogo di nascita di Dio. Quest'ultima affermazione è facilmente comprensibile in base a quanto abbiamo esposto più sopra. La funzione percettiva (anima) coglie i contenuti dell'inconscio e, in quanto funzione creatrice, genera la *dynamis* in forma simbolica.¹⁵⁸ Ciò che l'anima genera è in senso psicologico costituito da immagini che il generale presupposto razionalistico ritiene siano prive di valore. E prive di valore queste immagini sono anche nel senso che non possono venire utilizzate immediatamente con successo nel mondo obiettivo. La loro più ovvia possibilità di utilizzazione è quella artistica, qualora si disponga di capacità di espressione artistica;¹⁵⁹ una seconda possibilità di utilizzazione è la *speculazione filosofica*;¹⁶⁰ una terza è di carattere

¹⁵⁷ *Von der Erfüllung* (ibid., vol. 1, p. 1).

¹⁵⁸ Per Eckhart l'anima è tanto ciò che comprende quanto ciò che è compreso (ibid., p. 186).

¹⁵⁹ A tal proposito si possono citare come esempi letterari: E. T. A. Hoffmann, Meyrink, Barlach (*Der tote Tag*), e, a un livello superiore, Spitteler, Goethe (*Faust*), Wagner.

¹⁶⁰ Nietzsche nello *Zarathustra*.

quasi religioso e conduce alla formazione di eresie o di sette; una quarta possibilità è costituita dall'utilizzazione delle forze contenute nelle immagini, per ogni sorta di dissolutezze. Le due ultime utilizzazioni si sono incarnate in modo particolarmente perspicuo nell'indirizzo encratico (astinente, ascetico) e in quello antitattico (anarchico) della Gnosi.

Tuttavia il rendere coscienti le immagini ha un valore indiretto anche per l'adattamento alla realtà, in quanto in tal modo il rapporto con il mondo reale circostante viene liberato dall'intromissione di elementi fantastici. Ma il loro valore principale le immagini lo hanno per la felicità e il benessere soggettivo, a prescindere dalle favorevoli o sfavorevoli condizioni esterne. L'adattamento alla realtà costituisce certo un ideale. Ma non sempre l'adattamento è possibile, giacché vi sono situazioni nelle quali l'unico adattamento consiste in una paziente sopportazione. Questa forma di adattamento passivo viene resa possibile e agevolata dallo sviluppo di immagini fantastiche. Dico "sviluppo", perché le fantasie sono inizialmente pura materia grezza di dubbio valore. Esse devono quindi essere sottoposte a un trattamento per acquistare la forma adatta a garantire il massimo rendimento. Questo trattamento è un problema tecnico che non posso discutere in questa sede. Per amor di chiarezza posso soltanto accennare al fatto che vi sono due possibilità di trattamento, il metodo riduttivo e il metodo sintetico. Il primo metodo riconduce tutto agli istinti primitivi, il secondo promuove, in base al materiale dato, un processo di differenziazione della personalità. Il metodo riduttivo e quello sintetico si integrano a vicenda, giacché la riduzione agli istinti conduce alla realtà, a una sopravvalutazione della realtà e quindi alla necessità del sacrificio. Il metodo sintetico sviluppa le fantasie simboliche risultanti dalla libido, introversa mercé il sacrificio. Da questo sviluppo ha origine un nuovo atteggiamento nei confronti del mondo, che per la sua differenza garantisce un nuovo dislivello energetico. Questo passaggio nel nuovo atteggiamento l'ho chiamato *funzione trascendente*.¹⁶¹ Nell'atteggiamento rinnovato la libido, precedentemente inabissata nell'inconscio, torna

¹⁶¹ Vedi p. 126 di questo volume, e il mio saggio *La funzione trascendente* (1957/1958).

alla luce come creazione positiva. Essa corrisponde a una riacquistata vita visibile, ch  il simbolo della nascita di Dio esprime. Se al contrario la libido si ritira dall'oggetto esterno e s'inabissa nell'inconscio, allora l'"anima nasce in Dio". Questo stato per  non   felice (come osserva giustamente Eckhart), giacch  si tratta, nei confronti della vita diurna, di un atto negativo, di una discesa al *deus absconditus* che ha qualit  affatto diverse da quelle del dio che risplende alla luce del sole.¹⁶²

Eckhart parla della nascita di Dio come di un processo che si ripete di frequente. Effettivamente il processo del quale ci stiamo occupando   un processo psicologico che si ripete inconsciamente quasi di continuo e che diviene parzialmente cosciente per noi solo nelle sue maggiori oscillazioni. Il concetto goethiano di sistole e diastole ha intuitivamente colto assai bene nel segno. Dovrebbe trattarsi di un ritmo del fenomeno vitale, di oscillazioni delle forze vitali che di norma si compiono in forma inconscia. Questo potrebbe essere anche il motivo per il quale la terminologia gi  esistente per designare questi processi   prevalentemente religiosa o mitologica; giacch  le espressioni o le formulazioni di questo genere si riferiscono sempre e soprattutto a fatti psichici inconsci e non, come troppo spesso ritiene la spiegazione scientifica dei miti, alle fasi lunari o alle evoluzioni di altri pianeti. E proprio perch  si tratta di processi prevalentemente inconsci   per noi tanto difficile, in sede scientifica, disfarci del linguaggio figurato per lo meno di quel tanto che ci consenta di restare nei limiti nei quali il linguaggio figurato si mantiene nelle altre scienze. Il profondo rispetto per i grandi misteri della natura che il linguaggio religioso si sforza di esprimere in simboli che l'et , la profondit  di significato e la bellezza hanno reso sacri, non viene offeso dal fatto che la psicologia estenda la sua indagine anche a questo campo rimasto fino ad ora inaccessibile a una trattazione scientifica. Noi altro non facciamo che ricondurre i simboli un po' pi  indietro, traendo alla luce del sole una parte del loro regno, senza per  cadere nell'errore di ritenere di avere con ci  creato qualche

¹⁶² Eckhart dice: "Per questo io ritorno nuovamente in me stesso, qui io trovo la pi  profonda dimora, pi  profonda dell'inferno stesso, giacch  anche da questo la mia miseria mi caccia via. Ma da me stesso io non posso evadere! Qui voglio posare e qui voglio rimanere!" *Von dem Zorne der Seele und von ihrer rechten St tte*. Buettner, vol. 1, p. 180.

cosa di più che un nuovo simbolo per quello stesso enigma, che enigma era stato per tutti i tempi che ci hanno preceduto. La nostra scienza è anch'essa un linguaggio figurato, ma, da un punto di vista pratico, essa ha una maggiore validità che non la vecchia ipotesi mitologica la quale si esprimeva con rappresentazioni concrete, anziché, come noi, con concetti.

Come dice Eckhart:

L'anima ha fatto "Dio" solo dopo essere stata creata, cosicché egli non vi fu prima che l'anima fosse divenuta qualcosa di creato. Tempo fa ebbi a dire: "Che Dio sia Dio di ciò son io la causa!" Dio ha sé dall'anima: che egli sia divinità, egli lo ha da sé stesso.¹⁶³

Ma anche Dio diviene e svanisce.¹⁶⁴

Poiché tutte le creature lo proclamano, Dio diviene. Quando io indugiavo ancora nel campo della divinità, nella sua corrente e nella sua fonte, nessuno mi chiedeva quel che io volessi o facessi, non vi era alcuno che mi avrebbe potuto interrogare. Solo quando uscii dalla corrente, tutte le creature annunziarono Dio... E perché non parlano della divinità? Tutto ciò che vi è nella divinità è uuo e di ciò non si può dire nulla! Solo Dio fa qualche cosa: la divinità non fa nulla, essa non ha nulla da fare... e perciò non si è neppure mai guardata attorno. Dio e divinità sono fra loro diversi come fare e non fare! Quando io mi rifugio di nuovo in Dio, non mi raffiguro più nulla in me; così questa mia evasione è molto più splendida della mia prima emersione. Giacché io — l'uno — porto tutte le creature alzate dalla loro alla mia sensibilità, affinché anch'esse diventino in me l'uno! Quando io allora ritorno nel campo della divinità, nella sua corrente e nella sua fonte, nessuno mi chiede donde io venga o dove sono stato: nessuno ha avvertito la mia mancanza. Questo significa: "Dio svanisce."¹⁶⁵

Come risulta dai passi citati, Eckhart distingue fra Dio e divinità, in quanto divinità è il Tutto che non conosce e non possiede sé stesso, mentre Dio appare una funzione dell'anima, così come quest'ultima appare una funzione della divinità. Evidentemente la divinità è la forza creatrice diffusa in ogni cosa, cioè, in termini psicologici, l'impulso generatore e creatore che non conosce e non possiede sé stesso, paragonabile alla schopenhaueriana volontà. Dio invece appare come ciò che proviene dalla divinità e dall'anima. L'anima, in

¹⁶³ Vom Schauen Gottes und von Seligkeit (ibid., p. 198).

¹⁶⁴ Von des Geistes Ausgang und Heimkehr (ibid., p. 147).

¹⁶⁵ Ibid., p. 148.

quanto creatura, lo "esprime". Egli è, in quanto l'anima è distinta dall'inconscio, e in quanto percepisce le forze e i contenuti dell'inconscio, e svanisce non appena l'anima s'immerge "nella corrente e nella fonte" dell'energia inconscia. Così dice Eckhart in un altro punto:

Allorché io uscii da Dio, tutte le cose dissero: "Vi è un Dio!" Ora ciò non mi può rendere beato, perché così mi sento creatura. Ma poiché nell'evasione io voglio rimanere indipendente nella volontà di Dio e indipendente anche da questa volontà di Dio, e da tutte le sue opere, e da Dio stesso — io sono più di tutte le creature, e non sono né Dio né creatura, sono ciò che sono stato e ciò che continuerò a essere, ora e sempre! E ne ricevo una spinta che mi solleva al di sopra degli angeli. E nella spinta sono fatto così ricco che Dio stesso, dopo tutto ciò che egli è in quanto Dio e dopo tutte le sue opere divine, non può bastarmi: giacché in tale evasione ho avvertito che io e Dio siamo in comune. Io sono quel che fui, io non calo né cresco, giacché sono l'immobile che muove ogni cosa. Dio non trova più ricetto nell'uomo, giacché l'uomo con la sua povertà ha riconquistato ciò che egli è sempre stato e rimarrà in eterno. Qui Dio ha messo radici nello spirito.¹⁶⁶

L'"uscir fuori" significa un divenir cosciente del contenuto inconscio e dell'energia inconscia sotto forma d'idea nata dall'anima. Quest'atto è una distinzione cosciente dalla *dynamis* inconscia, un distacco dell'Io, in quanto soggetto, da Dio (e cioè dalla *dynamis* inconscia), in quanto oggetto. Così Dio "diviene". Quando questo distacco torna ad essere eliminato mediante l'"evasione", cioè attraverso la "separazione" dell'Io dal mondo e attraverso un'identificazione dell'Io con la *dynamis* istintuale dell'inconscio, allora Dio scompare come oggetto e si tramuta in soggetto non più distinto dall'Io: in altri termini l'Io, in quanto prodotto di differenziazione relativamente tardo, si ricongiunge in un mistico e dinamico rapporto con il tutto (*participation mystique* dei primitivi). Questo è l'immergersi "nella corrente e nella fonte". Le numerose analogie con le immagini del pensiero orientale sono senz'altro evidenti e sono state rilevate in ampie trattazioni da studiosi più competenti di me. Tuttavia l'esistenza di questo parallelismo al di fuori di qualsiasi influenza diretta sta a indicare che il pensiero di Eckhart pro-

¹⁶⁶ Von der Armut am Geiste (*ibid.*, p. 176).

viene da un fondo di spirito collettivo comune tanto all'Oriente quanto all'Occidente. Questo fondo comune, che non si può ascrivere a nessuna comunanza di svolgimento storico, è il substrato della primitiva disposizione spirituale con il suo primitivo concetto energetico di Dio, allorché il dinamismo degli impulsi non si era ancora cristallizzato nell'idea astratta di Dio. Questo risalire alla natura originaria, questa regressione religiosamente organizzata alle condizioni psichiche della remota antichità è comune a tutte le religioni vive nel senso più profondo della parola, a cominciare dalle reidentificazioni nelle cerimonie totemiche degli aborigeni d'Australia¹⁶⁷ fino alle estasi dei mistici cristiani del nostro tempo e della nostra civiltà. Mediante questo ritorno al passato si ripristina uno stato iniziale, l'inverosimiglianza dell'identità con Dio! e in virtù di questa inverosimiglianza, che pure si è tramutata in un'esperienza estremamente importante, si produce un nuovo dislivello: il mondo viene ricreato, in quanto l'atteggiamento dell'uomo verso l'oggetto si è rinnovato.

A questo punto, a proposito della relatività del simbolo di Dio, è nostro dovere di storici ricordare anche un uomo che ai suoi tempi fu un solitario e che per un tragico destino non trovò per le sue concezioni personali comprensione alcuna: Angelo Silesio.

Ciò che Maestro Eckhart ha cercato di esprimere con grande sforzo intellettuale e spesso con un linguaggio difficilmente comprensibile. Silesio lo esprime in brevi versi, traboccanti di una sincerità e di un fervore commoventi, che peraltro s'ispirano al medesimo concetto della relatività di Dio, quale fu intesa da Maestro Eckhart. I versi sono di una chiarezza trasparente:

Io so che senza di me Dio non può vivere neppure un istante,
 Se io scompaio, egli deve di necessità spirare.
 Senza di me Dio non può fare neppure un vermiciattolo:
 Se io non lo conservo con lui, esso deve tosto perire.
 Io sono grande quanto Dio ed Egli è piccolo quanto me:
 Egli non può stare sopra di me, né io sotto di lui!
 Dio è il fuoco dentro di me ed io sono la luce in lui:
 Non siamo noi l'un l'altro intimamente accomunati?
 Dio mi ama al di sopra di sé stesso ed io lo amo più di me stesso.
 Così io dò a lui tanto quanto egli mi dà di sé!

¹⁶⁷ Spencer e Gillen.

Dio è per me Dio e uomo: io sono per lui uomo e Dio.
 Io estinguo la sua sete ed egli mi trae dalla miseria.
 Dio che si adatta a noi è per noi ciò che vogliamo:
 Guai a noi se noi pure non diveniamo per lui quel che dobbiamo.
 Dio è ciò che egli è: io sono ciò che io sono:
 Se tu conosci l'uno, tu conosci me e lui.
 Io non sono fuori di Dio e Dio non è fuori di me,
 Io sono il suo splendore e la sua luce ed egli è il mio ornamento.
 Io sono il tralcio nel figlio, il padre pianta e nutre,
 Il frutto che da me cresce è Dio, lo Spirito santo.
 Io sono creatura e figlio di Dio, egli è a sua volta il mio figliuolo.
 Come accade allora che entrambi sono entrambe le cose?
 Io stesso devo essere il sole, io devo con i miei raggi
 Dar colore al mare scialbo della divinità.

Sarebbe ridicolo voler supporre che pensieri così arditi come quelli di Maestro Eckhart siano solo vacue invenzioni di una speculazione cosciente. Pensieri come questi sono sempre fenomeni storicamente importanti: prodotto di correnti inconscie della psiche collettiva. Migliaia di altri uomini, anonimi, rimangono nell'ombra con pensieri e sentimenti analoghi sotto la soglia della coscienza, pronti ad aprire le porte di una nuova era. Nell'arditezza di questi pensieri si esprime la spregiudicatezza e l'incrollabile sicurezza dello spirito inconscio che con il rigore di una legge di natura provocherà una trasformazione e un rinnovamento spirituali. Con la Riforma questa corrente affiorò alla chiara luce del giorno. La Riforma ha in gran parte eliminato la Chiesa come mediatrice di salvezza, ristabilendo il rapporto personale con Dio. Si è in tal modo oltrepassato il vertice della massima obiettivazione dell'idea di Dio, e da allora in poi il concetto di Dio è tornato a farsi sempre più soggettivo. Lo sgretolamento nelle sette è la logica conseguenza di questo processo di soggettivazione. La sua conseguenza più estrema è l'individualismo che rappresenta una nuova forma di "isolamento" e il cui diretto pericolo è dato dalla sommersione nel dinamismo inconscio. Da questo processo proviene il culto della "bestia bionda" e molte altre cose ancora che distinguono la nostra da altre epoche. Ma non appena si produce questo inabissamento negli impulsi torna dall'altro lato a levarsi la resistenza contro il carattere meramente informe e caotico del puro dinamismo e l'esigenza della forma e della legge. Immergendosi nella corrente,

l'anima deve anche creare il simbolo che in sé contiene, mantiene ed esprime l'energia. Questo processo che si svolge nella psiche collettiva viene sentito o presentito da quei poeti e da quegli artisti che creano soprattutto in base alle percezioni provenienti dall'inconscio, e quindi in base ai contenuti inconsci; e il cui orizzonte spirituale è sufficientemente vasto per comprendere i problemi fondamentali dell'epoca, per lo meno nelle loro manifestazioni esteriori.

Il *Prometeo* di Spitteler incomincia in un momento di crisi psicologica: esso descrive il dissolversi delle coppie di opposti che erano dapprima uniti. Prometeo, l'artefice, il servitore dell'anima, scompare dalla cerchia degli uomini; la stessa società umana, obbedendo a una morale consuetudinaria priva di anima, cade in preda a Behemoth, ai residui antitetici e distruttivi di un ideale sorpassato. A tempo opportuno Pandora (l'anima) crea nell'inconscio la gemma redentrica, che tuttavia non perviene all'umanità perché questa non la comprende. La conversione al bene si attua solo per l'intervento della tendenza prometeica la quale per mezzo del discernimento e della comprensione rende consapevoli pochi uomini dapprima, più tardi molti. Naturalmente non è possibile che quest'opera non abbia le sue radici nell'esperienza intima dell'autore. Se però essa consistesse unicamente in un'elaborazione poetica di queste esperienze puramente personali le verrebbe a mancare, e in misura notevole, ogni valore universale e duraturo. Il carattere di universalità le viene dal fatto che essa rappresenta e tratta non solo questioni personali, ma soprattutto problemi collettivi del nostro tempo, vissuti anche in forma personale. Tuttavia al suo primo apparire l'opera dovette urtare contro l'indifferenza dei contemporanei, e ciò perché i contemporanei nella grande maggioranza sono sempre per lo più inclini a conservare in vita e ad esaltare il presente immediato, promovendo in tal modo quell'esito fatale, le cui complicazioni il presago spirito creatore aveva tentato di risolvere.

5. *La natura del simbolo unificatore in Spitteler*

Dobbiamo ora renderci conto di un problema importante: quale sia la natura del gioiello, simbolo della vita rinnovata, che il poeta sente

come apportatore di gioia e di redenzione. Abbiamo già raccolto una serie di testimonianze che ci rivelano la natura "divina", la "divinità" del gioiello. Con ciò si viene a dire chiaramente che questo simbolo contiene possibilità di nuove liberazioni di energia cioè di liberazioni della libido fissata nell'inconscio. Il simbolo dice sempre: questa è press'a poco la forma nella quale è possibile una nuova manifestazione di vita, una liberazione dagli impacci e dal tedio della vita. La libido liberata dall'inconscio mediante il simbolo è rappresentata come un dio ringiovanito o addirittura come un nuovo dio, così come, ad esempio, nel cristianesimo Jahvè ha subito una trasformazione in padre amoroso e in genere nel senso di una moralità più alta e più spirituale. Il motivo del rinnovamento del dio¹⁶⁸ è diffuso per ogni dove e si può perciò presupporre come noto. Per quel che concerne la forza liberatrice del gioiello Pandora dice:

"Ma vedi, ho saputo una volta di un popolo ricco di dolori e meritevole di compassione e per questo ho immaginato un dono che valga, se tu me lo consenti, a lenire o a consolare le loro molte sofferenze."¹⁶⁹ Le foglie dell'albero che protegge la nascita cantano: "Giacché qui vi è il presente, qui la beatitudine, qui la grazia."¹⁷⁰

Il messaggio del "bimbo miracoloso", del nuovo simbolo, è amore e gioia, ossia uno stato di natura paradisiaca. Questo messaggio costituisce un parallelo della nascita di Cristo, mentre il saluto della dea del sole¹⁷¹ e il miracolo della nascita, per il quale in questo istante gli uomini lontani divengono "buoni" e sono colmati di doni,¹⁷² sono attributi della nascita del Buddha. Della "benedizione di Dio" vorrei porre in rilievo soltanto un passo significativo:

Ad ogni uomo ritornano queste immagini, che già da bambino egli mirava nella variopinta luce di sogno del futuro.¹⁷³

Con ciò è detto chiaramente che le fantasie infantili possono avverarsi, cioè che quelle immagini non vanno perdute, ma si ripresentano all'uomo maturo e debbono attuarsi. Il vecchio Kule in *Der tote Tag* di Barlach¹⁷⁴ dice:

¹⁶⁸ Vedi Jung, *Simboli della trasformazione* (1912/1952).

¹⁶⁹ Spitteler, p. 108.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 127.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 132.

¹⁷² *Ibid.*, p. 129.

¹⁷³ *Ibid.*, p. 128.

¹⁷⁴ pp. 30 segg.

Quando di notte io giaccio e grava su di me la coltre della fitta oscurità, mi si affollano intorno luci e suoni, visibili agli occhi e udibili alle orecchie. Ed ecco che intorno al mio giaciglio si ergono le belle figure di un futuro migliore. Rigide ancora, ma di meravigliosa bellezza, dormenti ancora — *ma chi le destasse procurerebbe al mondo un aspetto migliore. Sarebbe un eroe chi ciò potesse...* Quanti cuori potrebbero battere solo per questo! Cuori affatto diversi che batterebbero in modo affatto diverso da come battono ora.

(Delle immagini):

Non vi è sole sopra di esse e mai il sole le illuminerà. *Ma esse vogliono e debbono una volta uscire dalla notte.* In ciò sarebbe l'arte, nel crearle alla luce, là esse vivrebbero.

Anche Epimeteo desidera l'immagine, il gioiello; egli dice nel discorso sulla statua di Eracle (dell'eroe!):

Questo è il significato dell'immagine, e con ragione ripone l'unica nostra gloria nell'aver e nel cogliere l'occasione, che *un gioiello germogli sopra il nostro capo, un gioiello che ci dobbiamo guadagnare.*¹⁷⁵

E quando il gioiello, rifiutato da Epimeteo viene portato ai sacerdoti, il loro canto è dapprima lo stesso che cantava Epimeteo quando ne andava in cerca: "Vieni Dio con la tua grazia", ma subito dopo essi rifiutano e ingiuriano il gioiello del cielo che viene loro offerto. Non è difficile riconoscere nel principio dell'inno cantato dai sacerdoti l'inno sacro protestante:

Vieni, oh! vieni, spirito della vita
Vero Dio dell'eternità!
Che la tua forza non resti senza frutto
Che essa in ogni tempo ci pervada:
E così lo spirito, la luce e lo splendore
Saranno nelle tenebre del cuore.
O tu, spirito di forza e di vigore,
Tu sicuro spirito nuovo
Promuovi le tue opere in noi...

Questo inno è in piena corrispondenza con quanto siamo venuti più su esponendo. Il fatto che gli stessi sacerdoti che cantavano questo

¹⁷⁵ Spitteler, p. 138.

inno ripudino il nuovo spirito di vita, il nuovo simbolo, è in completo accordo con la natura razionalistica delle creature epimeteiche. La ragione cerca sempre la soluzione attraverso la via razionale, conseguente, logica: e ciò è giusto in tutte le situazioni e problemi di normale importanza, ma nelle questioni maggiori e decisive si rivela insufficiente. Essa è incapace di creare l'immagine, il simbolo; il simbolo è irrazionale. Quando la via della ragione è divenuta un vicolo cieco — il che suol sempre accadere dopo qualche tempo —, allora la soluzione giunge da un lato dal quale non la si aspettava. ("Cosa può venire di buono da Nazaret?") Questa legge psicologica sta, per esempio, alla base delle profezie messianiche. Le profezie stesse sono proiezioni dell'inconscio che presenta gli accadimenti futuri. Poiché la soluzione è irrazionale, l'apparizione del redentore è collegata a un presupposto impossibile, cioè irrazionale, come ad esempio la gravidanza della Vergine (Isaia, 7.14). Al pari di molte altre, questa profezia è ambigua come: "Macbeth non soccomberà ad alcuna forza nemica, sino a che il bosco di Birnam non si avanzi minaccioso su Dunsinan."

La nascita del redentore, cioè la produzione del simbolo, si verifica là dove essa non è attesa e anzi proprio là dove la soluzione appariva più improbabile. Così dice Isaia (53.1):

Chi crederà a ciò che abbiamo annunziato? e l'onnipotenza del Signore a chi sarà rivelata? Egli è cresciuto davanti a Lui come un germoglio, come una radice da un suolo arido; senza grazia, senza beltà da attrarre lo sguardo, non aspetto da doversene compiacere. Disprezzato, rifiuto dell'umanità, uomo di dolori, assuefatto alla sofferenza, come uno davanti al quale ci si copre il volto, vilipeso, e di nessun conto per noi.

Non soltanto il principio di salvezza viene di dove non lo si attende, ma, come mostra questo passo, esso si presenta con un aspetto che non ha nulla di pregevole per il giudizio epimeteico. È da pensare che nella descrizione del ripudio del simbolo Spitteler non si sia consciamente attenuto al modello biblico, ché ciò apparirebbe dalle sue parole. Egli ha attinto piuttosto a quello stesso fondo dal quale i profeti e gli spiriti creatori traggono i simboli liberatori che producono.

L'apparizione del redentore significa un'unificazione degli opposti (Isaia, 11.6 sgg.):

Allora il lupo abiterà con l'agnello, la pantera s'accovaccerà col capretto: vitello e leone pascoleranno assieme e un giovane fanciullo potrà custodirli. La mucca e l'orso pascoleranno insieme e insieme riposeranno i loro piccoli, pure il leone e il bue mangeranno l'erba. Il lattante giocherà alla buca della vipera e nel rifugio del basilisco il bimbo divezzato allungherà la mano.

La natura del simbolo liberatore è quella di un fanciullo,¹⁷⁶ e cioè l'infantilità e la spregiudicatezza d'atteggiamento appartengono al simbolo e alla sua funzione. Un tale atteggiamento "infantile" reca automaticamente con sé il fatto che in luogo dell'ostinatezza e dell'intenzionalità razionale sorga un principio direttivo diverso, il cui "carattere divino" è sinonimo di "strapotenza". Il principio direttivo è di natura irrazionale, ragion per cui esso appare sotto la veste del meraviglioso. Isaia (9.6) esprime magnificamente questo aspetto:

Ecco ci è nato un pargolo, ci fu largito un figlio, ha sopra i suoi omeri il principato e si chiamerà: Consigliere ammirevole, Dio potente, Padre eterno, Principe della pace.

Queste definizioni esprimono le proprietà essenziali del simbolo liberatore, che noi abbiamo già precisate più su. Il criterio dell'"efficacia divina" è la forza irresistibile dell'impulso inconscio. L'eroe è sempre la figura munita di forza magica che rende possibile l'impossibile. Il simbolo è la via di mezzo nella quale gli opposti si riuniscono per produrre un movimento nuovo: corso d'acqua che dopo lunga siccità ridona fecondità. La tensione che precede la risoluzione liberatrice viene paragonata alla gravidanza (Isaia, 26.17 sgg.):

Come colei che sta per dare alla luce, geme e grida nei suoi dolori, così eravamo noi davanti a te, o Signore. Abbiamo concepito, fummo nei dolori, ma abbiamo partorito vento, non abbiamo procurato salvezza alla terra e nessun nuovo abitante è nato sulla terra. Ma i tuoi morti rivivono; i loro cadaveri risuscitano.

Nell'atto della redenzione prende vita ciò che era inanimato, morto; cioè, in linguaggio psicologico, quelle funzioni che erano rimaste inoperanti, sterili, inerti, rimosse, spregiate, svalutate, irrompono d'improvviso e incominciano a vivere. Ed è appunto la funzione d'ordine

¹⁷⁶ Il "Fanciullo divino" in Spitteler. Vedi Jung e Károlyi (1951)

inferiore che fa continuare la vita minacciata di estinzione nella funzione differenziata.¹⁷⁷ Questo motivo ritorna nella *ἀποκατάστασις πάντων* del Nuovo Testamento, "il ritorno allo stesso punto", la reintegrazione¹⁷⁸ la quale riproduce in forma più elevata il motivo universalmente diffuso del mito, secondo il quale l'eroe quando esce dal ventre della balena porta fuori con sé anche i propri genitori e tutti coloro che erano stati prima ingoiati dal mostro; motivo questo che Frobenius chiama "evasione generale".¹⁷⁹ Un nesso con il mito dell'eroe è anche in Isaia: lo incontriamo due versi più avanti (27.1):

In quel giorno, il Signore visiterà con la sua spada dura, grande e forte, il leviathan, l'agile serpente, il leviathan, il serpente tortuoso e ucciderà il mostro che è nel mare.

Con la nascita del simbolo cessa la regressione della libido nell'inconscio. La regressione si tramuta in progressione, il ristagno si volge in corrente. Viene così spezzata la forza d'attrazione delle profondità primordiali. Perciò anche Kule dice:

Ed ecco che intorno al mio giaciglio si ergono le belle figure di un futuro migliore. Rigide ancora, ma di meravigliosa bellezza, dormenti ancora — ma chi le destasse procurerebbe al mondo un aspetto migliore. Sarebbe un eroe chi ciò potesse.

Madre: Un eroismo nell'afflizione e nella miseria!

Kule: Ma uno potrebbe pur farlo!

Madre: Quegli dovrebbe prima seppellire sua madre.¹⁸⁰

Il motivo della "madre-drago" è stato da me già ampiamente trattato in altra sede e posso ritenermi dispensato dal tornare sull'argomento.¹⁸¹ Il sorgere di una nuova vita e di una nuova fecondità là donde nulla ci si poteva attendere è descritto anche da Isaia, 35.5 e seguenti:

Allora si apriranno gli occhi dei ciechi, e si apriranno le orecchie dei sordi.

Lo zoppo salterà come un cervo, la lingua del muto eleverà canti di

¹⁷⁷ Vedi più in alto quanto ebbi a dire a proposito delle lettere di Schiller: w

¹⁷⁸ Atti, 3.21.

¹⁷⁹ Frobenius; Jung, *Simboli della trasformazione* (1912/1952) pp. 211 sgg.

¹⁸⁰ Barlach, pp. 30 sg.

¹⁸¹ Vedi Jung, *Simboli della trasformazione* (1912/1952). Allo strangolamento del Leviathan corrisponde in Spitteler la vittoria su Behemoth.

trionfo, poiché sorgenti d'acqua sgorgeranno nel deserto e ruscelli scorrono nella steppa. La terra arida diventerà uno stagno e il suolo riarso avrà sorgenti abbondanti, e dove erano i covi degli sciacalli si avrà erba, canna e giunco. La via sarà una via battuta, sarà chiamata la via santa; l'impuro non vi passerà. Dio stesso istruirà il viaggiatore, e i semplici non si smarriranno.

Il simbolo liberatore è una strada maestra, una via sulla quale la vita può procedere senza tormenti né costrizioni. Hölderlin dice in *Patmos*:

Vicino e
 Difficile da afferrare è il Dio,
 Ma dov'è il pericolo cresce
 Anche ciò che salva.

Sembra quasi che la vicinanza di Dio costituisca un pericolo, che cioè la concentrazione della libido nell'inconscio sia un pericolo per la vita cosciente. Ed effettivamente è così: quanta più libido è investita o per meglio dire s'investe nell'inconscio, tanto più l'influenza e la possibilità d'azione dell'inconscio aumentano; in altri termini, tutte le funzioni virtuali, respinte, dimesse, disusate, del tutto perdute da generazioni, si riattivano e incominciano a esercitare sulla coscienza un'influenza sempre crescente, nonostante la resistenza spesso disperata dei propositi della coscienza stessa. L'elemento apportatore di salvezza è il simbolo, che in sé può comprendere e unire coscienza e inconscio. Mentre la libido disponibile nella coscienza viene progressivamente esaurendosi nella funzione differenziata e può venire integrata con lentezza e fra difficoltà ognor crescenti, e mentre si fanno più frequenti i sintomi di un intimo dissidio, cresce il pericolo di rimanere sommersi e distrutti dai contenuti inconsci: ma contemporaneamente si sviluppa anche il simbolo che è destinato a risolvere il conflitto. Tuttavia il simbolo è intimamente connesso con l'elemento pericoloso e minaccioso così che esso può essere scambiato con quello, oppure può, al suo apparire, suscitare proprio il male e la distruzione. Comunque sia, l'apparizione del principio di salvezza è collegata intimamente alla distruzione e alla devastazione. Se ciò che è vecchio non fosse già maturo per la morte, nulla di nuovo apparirebbe e l'elemento vecchio non potrebbe venire estirpato; né ve ne sarebbe bisogno, se

esso non sbarrasse dannosamente la via al nuovo. Questa naturale connessione psicologica fra gli opposti si trova in Isaia, 7.14 e seguenti. In questo passo è detto che una vergine partorirà un figlio maschio che essa chiamerà Emmanuele. È significativo che Emmanuele significhi "Dio con noi", e cioè unione con la *dynamis* latente dell'inconscio che viene assicurata nel simbolo liberatore. Quello che è a tutta prima il significato di questa unione viene indicato dai versi seguenti:

Or prima che il fanciullo sappia rigettare il male e scegliere il bene, sarà devastato il paese del quale tu temi i due re.

Il Signore mi disse di nuovo: "Prendi una grande tavoletta e scrivi sopra in caratteri leggibili: *Affrettate il saccheggio! Presto, al bottino!*"

Poi mi avvicinai alla profetessa, ed essa concepì e dette alla luce un figlio, e il Signore mi disse: "Chiamalo *Affrettate il saccheggio, presto, al bottino!*"

Poiché prima che il fanciullo possa dire: "Mio padre, mia madre", la ricchezza di Damasco e il bottino di Samaria saranno portati davanti al re d'Assur.

Poiché questo popolo ha sprezzato le placide acque di Siloe...

Il Signore sta per far salire su di essi le acque del fiume impetuose e vaste, il re di Assiria con tutta la sua potenza; egli salirà su tutti i suoi rivi, e raggiungerà tutte le sue sponde.

Si spanderà attraverso Giuda, e lo invaderà, straripando, fino a che l'acqua gli giunga al collo, e l'ampiezza delle sue ali coprirà la superficie della terra, o Emmanuele!

Già nel mio libro *Simboli della trasformazione* (1912/1952) ho richiamato l'attenzione sul fatto che la nascita del dio è minacciata dal drago, dal pericolo di sommersione e dall'infanticidio. Sul piano psicologico ciò significa che la *dynamis* latente può erompere e sommergere la coscienza. Per Isaia questo pericolo è rappresentato dal re straniero che sta a capo di un regno potente e ostile. Naturalmente per Isaia questo problema non è psicologico, ma concreto, a causa del carattere integrale della sua proiezione. Per Spitteler invece il problema è già di natura schiettamente psicologica e perciò indipendente dall'oggetto concreto; pure esso si esprime in forme del tutto simili a quelle di Isaia, quantunque non si possa pensare a un'imitazione cosciente. La nascita del redentore ha lo stesso significato di una grande catastrofe in quanto erompe una nuova e potente vita là dove non si sospettava

alcuna vita, alcuna forza, alcuna possibilità di sviluppo. La nuova vita sgorga dall'inconscio, da quella parte della psiche cioè che, si voglia o no, non è conosciuta e che perciò è trattata dai razionalisti come un nulla. Da ciò che è negato e rifiutato proviene il nuovo apporto di energia, il rinnovamento della vita. Ma che cosa significa, poi, ciò che è negato e rifiutato? Si tratta di tutti quei contenuti psichici che per la loro incompatibilità con i valori coscienti sono stati rimossi: e cioè il brutto, l'immorale, l'ingiusto, l'inutile, l'inadatto ecc., cioè tutto quello che per il passato è apparso tale all'individuo. Il pericolo ora consiste nel fatto che l'uomo, a cagione della violenza con la quale queste cose riappaiono, a cagione del loro nuovo magnifico splendore, non ne sia trascinato a tal punto da ripudiare o dimenticare tutti i valori anteriori. Ciò che prima era oggetto di disprezzo diviene ora principio supremo, e ciò che prima era verità è ora tenuto per errore. Questa inversione dei valori equivale a una distruzione dei valori della vita fino ad ora dominanti, ed equivale quindi alla devastazione di un paese per un'inondazione.

Così in Spitteler il dono celeste di Pandora porta sventura al paese e agli uomini. Come nella versione classica della leggenda, dal vaso di Pandora escono i mali che dilagano per il paese devastandolo, così un'analogia sventura ha origine dal gioiello. Per comprendere questo dobbiamo renderci conto della natura di questo simbolo. I primi a trovare il gioiello sono i contadini, così come i pastori sono i primi a salutare il redentore. Essi girano e rigirano il gioiello fra le mani "finché rimangono del tutto istupiditi di fronte all'aspetto strano, immorale e anormale".¹⁸² Quando essi l'ebbero portato al re e questi l'ebbe dato da esaminare alla coscienza, affinché essa pronunciasse il suo sì o il suo no, essa balzò a terra dallo scranno terrorizzata e "contro ogni aspettativa" si nascose sotto il letto. Come un granchio che fugge

...guatando invelenito e rizzando minacciosamente le sue branchie ricurve..., così la coscienza guardava di sotto il letto, e quanto più Epimeteo le avvicinava quell'oggetto, tanto più essa si ritraeva con gesti di disgusto. E così essa si rannicchiava là in silenzio, senza pronunciare né parola né sillaba per quanto il re la pregasse, implorasse e incitasse con vari discorsi.¹⁸³

¹⁸² Spitteler, p. 133.

¹⁸³ *Ibid.*, p. 139.

Poiché il nuovo simbolo era evidentemente assai antipatico alla coscienza, il re consigliò ai contadini di portare il gioiello ai sacerdoti.

Appena Hiphil-Hophal (il sommo sacerdote) ebbe visto l'aspetto del simbolo, manifestò orrore e disgusto e prese a gridare, incrociando in atto di difesa le braccia sulla fronte, esclamando:

"Via questo obbrobrio, ché qualcosa di *antidivino* è in esso, carnale è il suo cuore e l'impudenza traspare dai suoi occhi."¹⁸⁴

Allora i contadini portarono il gioiello all'Accademia. Quivi i maestri trovarono però che l'immagine mancava di "sentimento e di anima" e "inoltre anche di serietà e soprattutto anche di un pensiero direttivo."¹⁸⁵

L'orafo infine trovò il gioiello falso e di materia non preziosa. Al mercato, dove i contadini volevano disfarsene, intervenne la polizia. I custodi della legge, alla vista dell'immagine, esclamarono:

Ma non avete un cuore nel corpo, non una coscienza nell'anima, per osare di mettere pubblicamente sotto gli occhi di tutti una simile sconcia e lasciva nudità?

Ed ora via di qua, e subito! E guai a voi se con questo spettacolo vi accadesse d'insozzare l'innocenza dei nostri fanciulli e il candore delle nostre donne.¹⁸⁶

Il simbolo è caratterizzato dal poeta come strano, immorale e anormale, ripugnante alla sensibilità morale, in contrasto con il nostro sentimento e la nostra rappresentazione della spiritualità e con il nostro concetto del divino; esso parla alla nostra sensualità, è impudico e atto a mettere in grave pericolo la pubblica moralità in quanto suscitatore di fantasie sessuali. Tali attributi definiscono quindi un'entità che contrasta in modo particolare con i nostri valori morali, e secondariamente, anche con le nostre valutazioni estetiche, in quanto che ad essa fanno difetto i più alti valori del sentimento, mentre l'assenza di un "pensiero direttivo" sta a indicare anche l'irrazionalità del suo contenuto intellettuale. Il giudizio di *antidivino* si potrebbe agevolmente tradurre con *anticristiano*, dato che questa vicenda non è localizzata né in Cina né nella remota antichità. Questo simbolo dunque, in cor-

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 142.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 144.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 147.

rispondenza con tutti i suoi attributi, è un rappresentante della funzione inferiore, ossia dei contenuti psichici non riconosciuti. L'immagine rappresenta palesemente — benché ciò non sia detto in alcun luogo — una figura umana nuda — "forma vivente".

Questa figura esprime il senso totale della libertà, l'essere così come si è; e nel contempo anche il dovere di essere così come si è; essa significa quindi la più alta possibilità di bellezza sia morale che estetica: l'uomo come potrebbe essere, ma in natura, non in una forma ideale preparata artificialmente. Un'immagine siffatta posta sotto gli occhi dell'uomo così com'è attualmente non può che scatenare in lui quel che vi è di latente, di rattenuto, di non vissuto. Posto il caso che egli sia incivilito solo a metà e che per l'altra metà sia ancora un barbaro, tale vista risveglierà in lui tutta la barbarie. L'odio dell'uomo si concentra sempre su qualche cosa che rivela alla sua coscienza le sue cattive qualità. Perciò il destino del gioiello era già deciso irrevocabilmente fin dal suo primo apparire nel mondo. Il pastorello muto che l'ha trovato per primo viene picchiato quasi a morte dai contadini furenti; poi i contadini "scaraventano" sulla strada il gioiello. Così finisce la breve ma tipica vita del simbolo di redenzione. L'accostamento al concetto cristiano della Passione è evidente. Che il gioiello rappresenti il redentore risulta anche dal fatto che esso appare soltanto una volta ogni mille anni; è un avvenimento raro, questo "fiorire del tesoro", questa comparsa di un salvatore, di un Saoshyant, di un Buddha.

La fine della storia del gioiello è avvolta nel mistero: esso cade nelle mani di un ebreo errante. "Egli non era un ebreo di questo mondo e il suo abbigliamento ci apparve quanto mai strano."¹⁸⁷ Questo ebreo particolare può essere soltanto Ahasvero, che non accolse il vero redentore e che qui ne ha per così dire rubato l'immagine. La leggenda di Ahasvero è una tarda leggenda cristiana che come tale non si può far risalire a un'epoca anteriore agli inizi del tredicesimo secolo (Koenig). Per ciò che concerne la sua genesi psicologica essa risulta da una componente libidica, o da una parte della personalità, che non trova impiego nell'atteggiamento cristiano verso la vita e il mondo e che

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 163.

perciò viene rimossa. Gli ebrei sono sempre stati il simbolo di questa parte, e di qui la follia delle persecuzioni contro di essi nel medioevo. L'idea dell'assassinio rituale contiene il pensiero del rifiuto del redentore in forma aggravata, poiché si vede la pagliuzza nell'occhio proprio come trave nell'occhio del fratello. Un'allusione all'idea dell'assassinio rituale si trova anche in Spitteler, dato che l'ebreo ruba il fanciullo miracoloso donato dal cielo. Questa idea è una proiezione mitologica della percezione inconscia che l'azione redentrica viene costantemente frustrata per la presenza nell'inconscio di un elemento non redento. Questo elemento non redento, non domato, rozzo, che si deve tenere alla catena e non si può lasciare in libertà, viene proiettato su coloro che non hanno accettato il cristianesimo, mentre in realtà è una parte di noi stessi che non ha ancora percorso il processo di educazione cristiana. Esiste una percezione inconscia di questo elemento irriducibile, di cui si vorrebbe negare l'esistenza: di qui la proiezione. L'irrequietudine è un'espressione concreta della mancata redenzione. L'elemento non redento usurpa subito la nuova luce, l'energia del nuovo simbolo. In tal modo viene espresso in altra forma, come abbiamo già accennato parlando dell'azione del simbolo sulla psiche in generale: il simbolo eccita tutti i contenuti rimossi e non riconosciuti, come ad esempio i "custodi del mercato"; e così anche nel caso di Hiphil-Hophal che, corrispondentemente alla sua resistenza inconscia nei confronti della propria religione, rileva subito e rafforza il carattere antidivino e carnale del nuovo simbolo. La carica emotiva con la quale viene accompagnato il rifiuto corrisponde alla somma di libido rimossa. Con la conversione morale del puro dono del cielo nelle torbide fantasie di queste menti l'assassinio rituale è compiuto. Ciononostante l'apparizione del simbolo ha agito. Certo, esso non è stato accolto nella sua forma pura, ma è stato consumato dalle forze arcaiche e indifferenziate con la valida cooperazione della moralità e dell'estetica coscienti. Con ciò s'inizia l'enantiodromia, la conversione di ciò che fino ad ora era un valore in un valore negativo, di ciò che fino ad ora era bene in male.

Il regno dei buoni, di cui era re Epimeteo, era da tempo in lotta con il regno di Behemoth. Behemoth e Leviathan¹⁸⁸ sono i due mostri di

¹⁸⁸ Ibid., p. 170.

Dio, a noi già noti dal libro di Giobbe, espressione simbolica della sua forza e della sua potenza. In quanto rozzi simboli animali essi designano sul piano psicologico forze affini alla natura umana.¹⁸⁸ Perciò dice Jahvè:

Ecco Behemoth, che io ho fatto insieme con te.

La sua forza sta nei suoi fianchi, la sua vigoria nei muscoli del suo ventre. Drizza la sua coda come un cedro, i tendini delle sue cosce sono bene intrecciati:¹⁹⁰ Esso è il primo dei prodotti di Dio (Giobbe, 40.10 sgg.).

Bisogna leggere attentamente queste parole: con questa forza "incominciano i prodotti di Dio", cioè di Jahvè, il dio ebraico, che, nel Nuovo Testamento, ha abbandonato questa forma, non è più un dio della natura. Psicologicamente questo significa che questa rozza componente istintuale della libido accumulata nell'inconscio nell'atteggiamento cristiano viene costantemente tenuta sotto: con ciò l'una metà di Dio viene rimossa e imputata all'uomo e in ultima analisi assegnata al dominio del diavolo. Perciò quando la forza inconscia incomincia a prorompere, quando "incominciano i prodotti di Dio", Dio si presenta sotto l'aspetto di Behemoth.¹⁹¹ Si potrebbe dire altrettanto bene che Dio si presenta sotto l'aspetto del diavolo. Queste valutazioni morali sono però illusioni ottiche: la forza della vita è al di là di ogni giudizio morale. Dice Maestro Eckhart:

Se dunque io dico che Dio è buono, ciò non è vero: io sono buono, Dio non è buono! Ma vado ancor più in là: io sono migliore di Dio! Poiché solo ciò che è buono può divenire migliore e solo ciò che può divenire migliore può divenire ottimo. Dio non è buono e perciò non può neppure divenire migliore e poiché non può divenire migliore non può neppure divenire ottimo. Lungi da Dio stanno queste tre qualificazioni: "buono", "migliore", "ottimo". Egli è al di sopra di tutto ciò.¹⁹²

Come primo effetto del simbolo redentore si ha l'unificazione della coppia di opposti: così il regno ideale di Epimeteo si unisce al regno di Behemoth; cioè la coscienza morale contrae una pericolosa alleanza

¹⁸⁸ Vedi a riguardo Jung, *Simboli della trasformazione* (1912/1952) pp. 66 sgg., e inoltre Riwkah Schärf (1959).

¹⁹⁰ La Vulgata ha anzi: *nervi testicularum ejus perplexi sunt*. In Spitteler (particolare significativo) Astarte è la figlia di Behemoth.

¹⁹¹ Vedi Flournoy (1915).

¹⁹² *Von der Erneuerung am Geiste*. Buettner, vol. 1, p. 165.

con i contenuti inconsci e con la corrispondente libido che s'identifica con questi contenuti. A Epimeteo tuttavia sono affidati i figli di Dio, e cioè quei sommi beni dell'umanità senza i quali l'uomo sarebbe solo un animale. Con l'unificazione col proprio opposto inconscio sorge il pericolo della devastazione, della rovina, dell'inondazione: in altri termini, i valori della coscienza potrebbero andar perduti di contro ai valori energetici dell'inconscio. Se quell'immagine della bellezza e della moralità naturale fosse stata accettata e conservata e non fosse servita soltanto a eccitare con la sua innocente naturalezza il torbido sudiciume che si cela dietro la nostra civiltà "morale", i figli di Dio, nonostante l'alleanza con Behemoth, non avrebbero corso pericolo, giacché Epimeteo avrebbe sempre potuto distinguere fra valore e disvalore. Ma poiché il simbolo della nostra unilateralità, della nostra differenziazione razionalistica e insieme della nostra deformazione appare inaccettabile, manca anche ogni criterio per il valore e per il disvalore. Ma quando l'unificazione delle coppie di opposti interviene comunque, come evento di ordine superiore, si affaccia allora necessariamente il pericolo dell'inondazione e della distruzione, e ciò in forma caratteristica, in quanto le tendenze antagoniste pericolose vengono introdotte di contrabbando sotto il manto dei "concetti giusti". Si può dare una veste razionale ed estetica anche a ciò che è malvagio e nocivo. Così i figli di Dio l'uno dopo l'altro sono dati in preda a Behemoth: i valori coscienti, cioè, vengono barattati contro l'istintualità e l'abbrutimento. Le tendenze rozze e barbariche dapprima inconscie divorano i valori coscienti; per questo Behemoth e Leviathan prendono a simbolo del loro principio una *balena invisibile*, mentre il corrispondente simbolo del regno epimeteico è l'*uccello*. La balena, in quanto abitatrice del mare, è in genere il simbolo dell'inconscio divoratore.¹⁹³ L'uccello, in quanto abitatore del luminoso regno dell'aria, è simbolo del pensiero cosciente o addirittura dell'ideale (le ali) e dello Spirito Santo.

La disfatta definitiva del bene viene impedita dall'intervento di Prometeo. Egli libera l'ultimo figlio di Dio, il Messia, dal potere dei suoi nemici. Il Messia diviene l'erede del regno di Dio mentre Prometeo

¹⁹³ Vedi in proposito l'abbondante documentazione in Jung, *Simboli della trasformazione* (1912/1952).

ed Epimeteo, personificazioni degli opposti separati, si ritirano conciliati nella "valle natia". Entrambi rimangono privi di potere: Epimeteo perché ha dovuto rinunciarvi, Prometeo perché non vi aveva aspirato. Sotto l'aspetto psicologico ciò significa: introversione ed estroversione cessano di dominare quali linee direttive unilaterali e cessa in tal modo anche la dissociazione della psiche. Al suo posto sorge una nuova funzione rappresentata simbolicamente da un fanciullo chiamato Messia e che era rimasto a lungo addormentato. Il Messia è il mediatore, simbolo di un nuovo atteggiamento che unifica gli opposti. Egli è un fanciullo, un ragazzo, secondo l'antico modello del *puer aeternus*, la cui giovinezza è un'allusione alla rinascita e al ritorno di quanto è andato perduto (*apokatastasis*). Ciò che Pandora aveva portato sulla terra come immagine, ciò che dagli uomini era stato respinto ed era per essi divenuto sventura, si compie nel Messia. Questo insieme di simboli corrisponde a un'esperienza che è frequente nella pratica della psicologia analitica: quando nei sogni appare un simbolo, esso, per tutte le ragioni sopra esposte, viene respinto e provoca anzi una reazione in senso contrario, che corrisponde all'irrompere di Behemoth. Questo conflitto ha come conseguenza una semplificazione della personalità a quei tratti individuali che sussistono sin dagli inizi della vita e che assicurano la connessione della personalità matura con le fonti energetiche dell'infanzia. Come mostra Spitteler, vi è in tale passaggio il grave pericolo che in luogo del simbolo vengano accolti razionalisticamente e integrati nelle forme concettuali tradizionali gli istinti arcaici che il simbolo ha suscitato.

Il mistico inglese William Blake dice: "Vi sono due categorie di uomini: i prolifici¹⁹⁴ e i divoratori.¹⁹⁵ La religione rappresenta uno sforzo per conciliarli."¹⁹⁶ Con queste parole di Blake che riassumono in modo tanto semplice le idee fondamentali di Spitteler e le argomentazioni da me esposte in proposito, è mia intenzione di chiudere questo capitolo. Se gli ho dato una dimensione insolita ciò è stato richiesto, come per la discussione sulle lettere di Schiller, dalla

¹⁹⁴ *The prolific* = prolifico, fecondo, colui che genera espellendo fuori da sé stesso.

¹⁹⁵ *The devouring* = colui che divora, che accoglie in sé.

¹⁹⁶ "Religion is an endeavour to reconcile the two!" *Poetical Works* (1906), in Blake, vol. 1, p. 249; vedi *The Marriage of Heaven and Hell*, *ibid.*

ricchezza di idee e di suggerimenti che il *Prometeo ed Epimeteo* di Spitteler ci offre. Per quanto era possibile mi sono limitato all'essenziale, in quanto ho lasciato da parte deliberatamente tutta una serie di problemi che una trattazione più approfondita dell'opera dovrebbe affrontare.

6. Il problema dei tipi nella psicopatologia

Prendiamo ora a considerare il tentativo di uno psichiatra di individuare due tipi distinti nella intricata varietà delle cosiddette inferiorità psicopatiche. Questo gruppo straordinariamente ampio abbraccia tutti gli stati che rasentano le psicopatie ma che non possono ancora essere inclusi nel campo delle psicosi vere e proprie, cioè tutte le nevrosi e tutti gli stati a carattere degenerativo come le inferiorità psichiche intellettuali, morali, affettive e d'ogni altro genere. Questo tentativo si deve a Otto Gross che nel 1902 pubblicò uno studio teorico dal titolo: *Die zerebrale Sekundärfunktion*, il cui presupposto fondamentale l'ha indotto a stabilire due tipi psicologici.¹ Quantunque il materiale empirico di cui egli si occupa sia tratto dal campo delle inferiorità psichiche, nulla impedisce di estendere le sue conclusioni anche al più ampio campo della psicologia normale, dato che infatti uno stato di squilibrio psichico offre allo studioso soltanto un'occasione particolarmente propizia di vedere, con chiarezza perfino eccessiva, determinati fenomeni psichici che, quando si svolgono nei limiti della normalità, si lasciano spesso cogliere solo indistintamente. Lo stato anormale agisce talvolta come una lente d'ingrandimento. Del resto anche Gross nel suo capitolo conclusivo estende, come vedremo, le sue conclusioni a un campo più vasto.

Gross intende per "funzione secondaria" un processo delle cellule cerebrali che s'istituisce dopo l'esplicazione della "funzione primaria". La funzione primaria corrisponderebbe alla prestazione vera e

¹ Anche nel suo libro *Über psychopathische Minderwertigkeiten* (1909, pp. 7 sgg.) Gross dà una descrizione rielaborata dei tipi, immutata però nei suoi tratti essenziali.

propria della cellula, alla produzione cioè di un processo psichico positivo, diciamo di una rappresentazione. Una tale prestazione corrisponde a un processo energetico, e cioè presumibilmente alla risoluzione di una tensione chimica, a una dissociazione chimica. Dopo una tale scarica istantanea che Gross chiama funzione primaria, interviene la funzione secondaria, cioè una ricostituzione, una ricostruzione rigeneratrice. Questa funzione richiederà un tempo maggiore o minore a seconda dell'intensità del precedente dispendio di energia. Durante questo periodo la cellula si trova in uno stato mutato rispetto al periodo anteriore, in uno stato in certo modo di eccitazione che non può non influenzare l'ulteriore decorso psichico. Processi particolarmente accentuati, a forte carica affettiva dovrebbero rappresentare un particolare dispendio energetico, quindi un prolungato periodo di restituzione ovvero sia una protrazione della funzione secondaria. Gross immagina l'effetto della funzione secondaria sul processo psichico sotto forma di un'influenza specifica, rilevabile nell'ulteriore decorso associativo, e precisamente nel senso di una limitazione della scelta associativa al "tema" delineato nella funzione primaria, nella cosiddetta "rappresentazione fondamentale". Effettivamente io stesso nei miei successivi lavori sperimentali ho potuto mettere in rilievo l'esistenza di fenomeni di perseverazione² consecutivi a rappresentazioni fortemente accentuate, fenomeni di cui si può dare una dimostrazione numerica. Lo stesso hanno fatto molti miei allievi in ricerche analoghe. Così il mio allievo Eberschweiler, in una ricerca linguistica, ha potuto dimostrare questo stesso fenomeno nelle assonanze e nelle agglutinazioni.

Inoltre l'esperienza clinica dimostra quanto siano frequenti le perseverazioni proprio nei casi di gravi lesioni cerebrali, come apoplexie, tumori, stati degenerativi atrofici e di altro genere. Esse vanno appunto attribuite a un'aggravata difficoltà di reintegrazione. L'ipotesi di Gross appare quindi abbastanza attendibile. Tuttavia sorge spontanea la domanda se non esistano individui, o addirittura tipi, nei quali il periodo di reintegrazione, cioè la funzione secondaria, duri più a lungo che in altri e se eventualmente non ne derivino particolari costituzioni psichiche.

² Vedi gli scritti contenuti nei due tomi del volume 2 delle "Opere" cit.

Una funzione secondaria breve influenza, in un lasso determinato di tempo, un numero di associazioni consecutive minore che non una funzione secondaria lunga. Nel primo caso quindi la funzione primaria può prodursi molto più spesso. Il quadro psicologico di questo caso mostra perciò la caratteristica di un rapido continuo rinnovamento della prontezza all'azione e alla reazione, quindi una sorta di *distrattibilità*, una propensione verso collegamenti superficiali, una mancanza di nessi più profondi e organici, una certa incoerenza, qualora ci si attenda una connessione pienamente significativa. Per contro, nell'unità di tempo incalzano molti nuovi temi che tuttavia non vengono come tali approfonditi, così che emergono allo stesso livello elementi eterogenei e di diverso valore, tali da suscitare l'impressione di un "livellamento delle rappresentazioni" (Wernicke). Questo rapido succedersi delle funzioni primarie esclude di per sé la sperimentazione dei valori emotivi delle rappresentazioni, per cui l'affettività non può che essere superficiale. Ma contemporaneamente si rendono anche possibili rapidi adattamenti e modificazioni di atteggiamento. Ovviamente l'attività di pensiero propriamente detta, o per meglio dire la capacità di astrazione, risente negativamente della brevità della funzione secondaria, dato che il processo di astrazione richiede una protrazione delle varie rappresentazioni originarie e dei loro effetti consecutivi e quindi una più lunga funzione secondaria. Senza di che non può avere luogo l'approfondimento dell'astrazione di una rappresentazione o di un gruppo di rappresentazioni. Un più rapido ricostituirsi della funzione primaria determina una maggiore reattività in senso tuttavia non intensivo ma estensivo, donde una rapida comprensione del presente immediato, ma solo nel suo aspetto superficiale e non già nel suo più profondo significato. Questa circostanza suscita l'impressione di una mancanza di spirito critico, o anche, a seconda dei casi, di spregiudicatezza, di spirito conciliativo e di comprensione, ovvero eventualmente anche l'impressione di un'inesplicabile mancanza di scrupolo o di tatto, o addirittura di prepotenza. Il sorvolare sulle cose di più profonda importanza provoca l'impressione di una certa cecità nei confronti di tutto ciò che sta sotto alla più superficiale esteriorità. La pronta reattività si manifesta anche come la cosiddetta presenza di spirito, come

audacia e persino come temerarietà, i cui presupposti sono da ricercarsi nell'assenza di spirito critico e nell'incapacità di avvedersi del pericolo. La rapidità nell'azione può sembrare risolutezza, ma si tratta piuttosto di cieca impulsività. L'intromissione in sfere estranee sembra naturale ed è facilitata dal disconoscimento del valore affettivo della rappresentazione, dell'azione e dei suoi effetti sul prossimo.

Questa prontezza che si rinnova continuamente turba l'elaborazione delle percezioni e delle esperienze, cosicché la memoria di regola ne risente notevolmente, giacché potranno tutt'al più venire riprodotte facilmente solo le associazioni con connessioni molto numerose. Contenuti relativamente isolati scompaiono rapidamente ed è perciò infinitamente più difficile imprimersi nella memoria una serie di parole prive di senso (incoerenti) che non una poesia. Altri elementi caratteristici sono una rapida infiammabilità, un entusiasmo subito spento e così pure certe mancanze di gusto dovute alla troppo rapida successione di elementi eterogenei e all'incapacità di realizzare i loro troppo diversi valori affettivi. Il pensiero ha carattere rappresentativo: è quindi più una sorta di rappresentazione, un succedersi di contenuti, che non astrazione e sintesi.

In questa descrizione del tipo con funzione secondaria breve, mi sono richiamato essenzialmente a Gross, con l'aggiunta di qualche trasposizione nel campo della normalità. Gross chiama questo tipo: "inferiorità con coscienza appiattita". Ma riducendo alla normalità gli elementi troppo marcati, otteniamo un quadro complessivo nel quale il lettore potrà ravvisare facilmente il *less emotional type* di Jordan e cioè il tipo estroverso. A Gross spetta perciò il merito non trascurabile di essere stato il primo a formulare un'ipotesi semplice e unitaria per la spiegazione di questo tipo.

Gross designa il tipo opposto come "inferiorità con coscienza ristretta". La funzione secondaria di questo tipo è particolarmente intensa e prolungata. Per il suo protrarsi l'associazione consecutiva è influenzata in misura maggiore che non nel tipo sopra descritto. È naturale supporre in questo caso anche una funzione primaria accentuata, un'attività cellulare più ampia e più completa che non nell'estroverso. Il prolungamento e il rafforzamento della funzione secondaria ne sarebbe la conseguenza naturale. Il prolungamento

della funzione secondaria determina una protrazione dell'azione provocata dalla rappresentazione iniziale. Ne risulta un effetto che Gross chiama "effetto contrattivo", cioè una scelta delle associazioni consecutive orientata in modo particolare (nel senso della rappresentazione iniziale). Con ciò si ottiene un'ampia realizzazione o un approfondimento del "tema". La rappresentazione ha efficacia durevole, l'impressione si approfondisce. Una conseguenza negativa è la limitazione a un campo più ristretto, a scapito della varietà e ricchezza del pensiero. Tuttavia la sintesi ne è sostanzialmente favorita, in quanto gli elementi che debbono venire connessi rimangono costellati per parecchio tempo, quanto basta per rendere possibile la loro astrazione. E inoltre la restrizione a un solo tema determina sì un arricchimento delle associazioni corrispondenti e una stabile connessione interna e compattezza del complesso rappresentativo, ma provoca contemporaneamente anche la separazione di questo complesso da tutto ciò che non è pertinente, riducendolo così a un isolamento associativo, fenomeno che Gross (riallacciandosi al concetto di Wernicke) chiama "segiunzione". Una conseguenza della segiunzione dei complessi è l'affastellarsi di gruppi rappresentativi (o complessi) affatto sconnessi tra loro, o con una solo lievissima connessione. Esteriormente un tale stato si manifesta come una personalità disarmonica o, come Gross la chiama, "segiuntiva".

In un primo tempo i complessi isolati si mantengono l'uno accanto all'altro senza alcuna reciproca influenza, così che neppure si compenetrano fra loro per bilanciarsi e correggersi. E anche se sono rigorosamente e logicamente organici in sé stessi si sottraggono all'influenza correttiva di complessi diversamente orientati. Può quindi facilmente accadere che un complesso particolarmente forte e perciò pure particolarmente isolato e refrattario ad ogni influenza assurga a "idea preponderante", divenga cioè una dominante che sfida ogni critica e gode di completa autonomia così da elevarsi a entità suprema, a *spleen*.³ In casi patologici essa diventa idea ossessiva o idea

³ Altrove (1909) p. 41, Gross distingue, e a me pare giustamente, fra l'"idea preponderante" e il cosiddetto "complesso a valore intensificato". Quest'ultimo fenomeno in realtà non è caratteristico soltanto di questo tipo, come pensa Gross, ma anche dell'altro. Il "complesso da conflitti", in virtù della sua carica affettiva, ha in genere un valore considerevole, qualunque sia il tipo nel quale esso appare.

paranoica, cioè un'entità assolutamente irremovibile che soggioga completamente la vita dell'individuo. L'intera mentalità si trova così ad avere un altro orientamento, il punto di vista diviene "insensato". Tale concezione dell'origine di un'idea paranoica potrebbe spiegare il fatto che in certi stadi iniziali l'idea paranoica può anche venir corretta con appropriati procedimenti psicoterapeutici e precisamente ove si riesca a collegarla con altri complessi rappresentativi amplificatori e quindi correttivi.⁴ Indubbiamente esiste anche una certa precauzione e perfino un certo timore riguardo all'associazione di complessi separati. Le cose debbono rimanere nettamente distinte, i ponti fra i complessi vengono in un certo senso tagliati mediante una rigorosa e rigida formulazione del contenuto dei complessi stessi. Gross chiama questa tendenza "fobia dell'associazione".⁵ La rigorosa compattezza interna di un tale complesso rende difficile qualsiasi tentativo d'influenza esterna. Un simile tentativo ha probabilità di successo solo quando riesca a collegare o le premesse o le conclusioni del complesso a un altro complesso con lo stesso rigore logico con cui esse sono collegate fra di loro.

L'accumularsi di complessi fra loro insufficientemente connessi determina naturalmente una forte segregazione dall'esterno e, come diremmo noi, una forte congestione interna della libido. Pertanto si riscontra normalmente una straordinaria concentrazione sui processi interiori, a seconda dell'indole individuale, sulle sensazioni fisiche se si tratta di un individuo orientato sensorialmente o sui processi intellettivi se si tratta di un individuo atteggiato intellettualmente. La personalità appare inibita, assorbita, o distratta, "immersa in pensieri", oppure intellettualmente unilaterale o ipocondriaca. In ogni caso vi è una scarsa partecipazione alla vita esteriore e una chiara tendenza alla misantropia e alla solitudine, sovente compensata da un particolare amore per gli animali o le piante.

In compenso i processi interiori sono tanto più attivi, giacché, di quando in quando, complessi fino a quel momento scarsamente o per nulla collegati "vengono a contatto" improvvisamente, dando così origine a una nuova intensa funzione primaria, la quale suscita

⁴ Vedi in proposito Bjerre.

⁵ Gross (1909), p. 40.

una prolungata funzione secondaria che amalgama i due complessi. Si potrebbe pensare che in tal modo tutti i complessi vengano prima o poi a contatto, e che possano così dar vita a una generale unità e omogeneità dei contenuti psichici. Questo benefico risultato si avrebbe naturalmente solo nel caso che nel frattempo si potessero arrestare le vicende della vita esteriore. Ma poiché questo non è possibile, sopravvengono sempre nuovi stimoli a produrre funzioni secondarie che intralciano e sconvolgono le direttive interiori. Questo tipo ha quindi la spiccata tendenza a tener lontani gli stimoli esterni, a evitare ogni mutamento, ad arrestare se possibile il flusso costante della vita, finché l'amalgama interiore non sia completato. Un malato rivelerà chiaramente questa tendenza; si ritirerà il più possibile da ogni cosa cercando di condurre una vita solitaria. Ma la guarigione si verificherà solo nei casi lievi. Nei casi più gravi non rimane altro che abbassare l'intensità della funzione primaria: questione questa che merita un capitolo a parte e alla quale abbiamo già accennato a proposito delle lettere di Schiller.

È evidente che questo tipo è caratterizzato da fenomeni affettivi del tutto particolari. Come abbiamo visto, questo tipo realizza le associazioni corrispondenti alla rappresentazione originaria. Esso associa ampiamente il materiale appartenente al tema, sempre che non si tratti di materiali già collegati ad altri complessi. Qualora uno stimolo colpisca tale materiale, ossia un complesso, si produce una reazione violenta, un'esplosione affettiva, oppure non si produce assolutamente nulla, se l'isolamento del complesso non lascia penetrare nulla. Ma se la realizzazione si verifica tutti i valori emotivi vengono liberati; si produce una forte reazione affettiva con prolungati effetti ritardati che spesso rimangono inosservati all'esterno, ma che per contro incidono tanto più fortemente all'interno. Le conseguenti vibrazioni affettive pervadono l'individuo e lo rendono incapace di accogliere nuovi stimoli, finché il processo affettivo non sia esaurito. L'accumularsi di stimoli diviene qualcosa d'insopportabile, per cui intervengono violente reazioni di difesa. Se il cumulo dei complessi è forte si può determinare un atteggiamento cronico di difesa che può trasformarsi in sospettosità e, in casi patologici, perfino in delirio di persecuzione.

Le esplosioni improvvise alternate ad atteggiamenti di riservatezza e di difesa possono conferire alla personalità un aspetto bizzarro così che tali uomini diventano un enigma per il loro ambiente. La diminuzione della prontezza, derivante dal fatto che l'individuo è assorto in ciò che accade dentro di lui, ha come conseguenza la mancanza di presenza di spirito e di rapidità di reazione. Ne derivano spesso situazioni imbarazzanti da cui non ci si sa trar fuori: ragion di più per ritirarsi dalla società. Le eventuali esplosioni provocano inoltre uno scompiglio nei rapporti con gli altri, e per imbarazzo e perplessità non ci si sente in grado di riportare i rapporti sul loro giusto binario. Questa lentezza nell'adattamento conduce a una serie di esperienze negative che provocano immancabilmente un sentimento d'inferiorità, se non addirittura di animosità la quale spesso si rivolge contro i reali o presunti autori dell'incidente. La vita interiore affettiva è molto intensa e a cagione delle molte risonanze affettive si giunge a una gradazione estremamente sottile dei toni e della loro percezione è quindi a una particolare sensibilità emotiva, la quale si rivela anche esteriormente con un particolare atteggiamento di timore e ansietà di fronte a stimoli emotivi e a tutte le situazioni suscettibili di provocare tali impressioni. La sensibilità si rivolge specialmente verso le situazioni emotive dell'ambiente. Brusche manifestazioni di opinione, dichiarazioni passionali, influenze sentimentali e simili, vengono perciò evitate a priori, nel timore che la propria emotività possa nuovamente provocare un'impressione piena di risonanze che si teme di non poter dominare. A lungo andare questo tipo di sensibilità dà facilmente luogo a una certa malinconia fondata sul sentimento di esclusione dalla vita. In un altro punto⁶ Gross sostiene che "la profondità di pensiero" costituisce una particolare caratteristica di questo tipo. Nello stesso brano vien altresì posto in rilievo che la realizzazione del valore affettivo conduce facilmente alla sopravvalutazione affettiva, al "prendersela troppo a cuore". Il forte rilievo dei processi interiori e della vita emotiva ci fa riconoscere facilmente in questo quadro l'introverso. La descrizione dataci da Gross è molto più completa di quella che Jordan dà

⁶ *Ibid.*, p. 37.

dell'*impassioned type*, tipo che, tuttavia, nei tratti fondamentali sembra dovrebbe essere identico a quello descritto da Gross.

Nel quinto capitolo del suo libro *Die zerebrale Sekundärfunktion* Gross osserva che, nell'ambito della normalità, i due tipi d'inferiorità da lui descritti rappresentano *differenze fisiologiche concernenti l'individualità*. La coscienza appiattita ed estesa e quella ristretta e approfondita costituiscono dunque diversità caratterologiche.⁷ Il tipo dalla coscienza estesa, secondo Gross, è prevalentemente pratico, per il rapido adattamento all'ambiente. La vita interiore non prevale in quanto non giunge alla formazione di grandi complessi rappresentativi. Le persone di questo tipo "si dimostrano energici propagatori della loro personalità; a un livello superiore, anche di grandi idee ricevute belle e fatte".⁸ Gross considera elementare la vita affettiva di questo tipo; in coloro che stanno più in alto essa si organizzerebbe "mediante l'accoglimento dall'esterno di ideali belli e fatti". In tal modo l'attività, e corrispondentemente anche la vita affettiva (come dice Gross) può diventare eroica. "Ma essa è pur sempre banale." Sembra che "eroico" e "banale" non si possano accordare. Ma Gross ci mostra subito ciò che intende dire: in questo tipo non vi è una connessione sufficientemente perfezionata fra il complesso delle rappresentazioni erotiche e il rimanente contenuto di coscienza, vale a dire gli altri complessi di carattere estetico, etico, filosofico e religioso. Freud parlerebbe qui di rimozione dell'elemento erotico. Per Gross la marcata presenza di questa connessione costituisce "il segno specifico della natura superiore".⁹ Per la formazione di questa connessione è indispensabile una funzione secondaria prolungata, giacché la sintesi può prodursi solo approfondendo gli elementi e mantenendoli per lungo tempo coscienti. A dire il vero la sessualità può essere convogliata sui binari dell'utilità sociale attraverso gli ideali assunti, tuttavia essa "non si solleva mai al di sopra dei limiti della trivialità". Questo giudizio alquanto severo concerne un fatto che si può facilmente comprendere in base alla natura del carattere estroverso: l'estroverso si orienta esclusivamente

⁷ Gross (1902), pp. 58 sgg.

⁸ Vedi in proposito le analoghe costatazioni di Jordan.

⁹ Gross (1902), p. 61.

su dati esterni cosicché la sua attività psichica è sempre accentrata su di essi. Gli resta quindi poco o nulla per porre ordine nei suoi affari interni. Questi devono subordinarsi a priori alle disposizioni provenienti dall'esterno. Stando così le cose non si può avere un collegamento tra le funzioni più sviluppate e quelle meno sviluppate, giacché questo richiede molto tempo, molta fatica, un lento e difficile lavoro di autoeducazione che non può essere effettuato senza introversione. All'estroverso manca il tempo e la voglia per far questo e inoltre glielo impedisce la non dissimulata diffidenza con la quale egli guarda al mondo interiore, diffidenza pari a quella con la quale l'introverso guarda al mondo esteriore.

Non si deve però ritenere che l'introverso, grazie alla sua maggior capacità di sintesi e alle sue migliori possibilità di realizzare valori affettivi, sia senz'altro in grado di attuare anche la sintesi della sua personalità, cioè di stabilire prima di tutto il collegamento armonico fra le funzioni superiori e quelle inferiori. Preferisco questa formulazione alla concezione di Gross secondo la quale si tratterebbe soltanto di sessualità, giacché a mio giudizio non si tratta solo di sessualità, ma anche di altri impulsi. La sessualità è certo un'espressione assai comune degli impulsi selvaggi e indomiti, ma lo è anche l'avidità di potenza in tutti i suoi molteplici aspetti. Gross ha creato per l'introverso l'espressione "personalità segiuntiva" (vedi sopra), per mettere in rilievo la sua specifica difficoltà a collegare i complessi. Il potere di sintesi dell'introverso serve dapprima soltanto a formare complessi il più possibile staccati fra loro, ma tali complessi impediscono precisamente lo sviluppo di una superiore unità. E così anche nell'introverso il complesso della sessualità o dell'egoistica aspirazione alla potenza o del desiderio di godere, rimane isolato e, per quanto è possibile, nettamente diviso da altri complessi. Ricordo ad esempio il caso di un nevrotico introverso, spiccatamente intellettuale, che passava alternativamente dalle alte sfere dell'idealismo trascendentale ai bordelli malfamati della periferia, senza che la sua coscienza giungesse ad ammettere l'esistenza di un conflitto morale o estetico. Le due cose venivano accuratamente mantenute separate

l'una dall'altra, come due cose assolutamente diverse. Il risultato fu naturalmente una grave nevrosi ossessiva.

Dobbiamo tener presente questo punto di vista critico quando seguiamo le argomentazioni di Gross sul "tipo a coscienza approfondita". La coscienza approfondita è, secondo Gross, "la base delle individualità interiorizzate". A seguito dell'intenso effetto contrattivo, gli stimoli esterni vengono sempre veduti dal punto di vista di un'idea. In luogo dell'impulso alla vita pratica nella cosiddetta realtà, sorge "la necessità della interiorizzazione". "Le cose non sono comprese come manifestazione singola, ma come concetti parziali di grandi complessi rappresentativi." Questa concezione di Gross coincide esattamente con le nostre precedenti considerazioni relative alla trattazione del modo di vedere dei nominalisti e dei realisti, e dei suoi precedenti nelle scuole platonica, megarica e cinica. Si comprende facilmente, in base ai criteri di Gross, in che cosa risieda la diversità dei punti di vista: l'uomo a funzione secondaria breve presenta in una unità di tempo molte funzioni primarie fra loro blandamente collegate: egli rimane perciò legato al fenomeno singolo, al caso individuale. Per lui gli universali sono pertanto puri nomi privi di realtà. Per l'uomo a funzione secondaria protratta, invece, i fatti interiori, le astrazioni, le idee o universali stanno sempre in primo piano; e sono per lui la vera realtà alla quale deve riferire tutti i fenomeni singoli. Egli è perciò naturalmente realista (nell'accezione scolastica della parola). Dato che per l'introverso il modo di considerare le cose ha sempre maggior peso che non la percezione del mondo esterno, egli tende a essere relativista.¹⁰ L'armonia dell'ambiente gli dà un piacere particolare;¹¹ essa corrisponde al suo interiore bisogno di armonizzare i suoi complessi isolati. Egli evita "ogni forma di comportamento sfrenato", giacché esso potrebbe provocare stimoli perturbatori. (I casi di esplosioni emotive vanno considerati a parte!) Minime sono le considerazioni di natura sociale, dato l'assorbimento nei processi interiori. Il forte predominio delle proprie idee ostacola l'accoglimento di idee e di ideali altrui. L'intensa elaborazione interiore dei complessi rappresentativi conferisce alle idee

¹⁰ *Ibid.*, p. 63.

¹¹ *Ibid.*, p. 64.

uno spiccato carattere individuale. "La vita affettiva è raramente utilizzabile per fini sociali, essa ha sempre carattere individuale."¹²

Questa affermazione di Gross va sottoposta a una critica accurata, giacché essa contiene un problema che, a mia esperienza, può ingenerare i maggiori equivoci nella valutazione dei tipi. L'introverso intellettuale, cui evidentemente qui Gross si riferisce, tenta di non manifestare all'esterno alcun sentimento, ma solo delle opinioni e un comportamento logicamente corretti, se non altro in primo luogo perché ha una naturale ripugnanza per l'esibizione dei sentimenti e in secondo luogo perché teme che un comportamento scorretto provochi stimoli perturbatori, cioè affetti nel suo prossimo. Egli teme gli affetti spiacevoli negli altri, perché attribuisce agli altri la sua stessa ipersensibilità e perché egli stesso è sempre stato turbato dal comportamento sconsiderato e discontinuo dell'estroverso. Egli rimuove i propri sentimenti, che perciò possono anche accentuarsi fino alla passionalità e che sono quindi da lui avvertiti anche troppo chiaramente. Le emozioni che lo tormentano gli sono perfettamente note. Confrontandole con i sentimenti esternati dagli altri, e com'è naturale anzitutto dai tipi a sentimento estroverso, trova che i suoi "sentimenti" sono completamente differenti. Si crea perciò il convincimento che i suoi "sentimenti" (più esattamente le sue emozioni) sono unici nel loro genere, cioè che appartengono a lui soltanto. È naturale che essi siano diversi dai sentimenti del tipo estroverso sentimentale, giacché questi costituiscono uno strumento di adattamento differenziato e sono perciò privi di quella "schietta passionalità" che caratterizza i sentimenti interiori del tipo di pensiero introverso. Ma la passionalità, in quanto istintualità, ha in sé scarso carattere individuale, ed è sempre comune a tutti gli uomini. Solo ciò che è differenziato può essere individuale. Perciò nelle grandi emozioni ogni differenza fra i tipi scompare rapidamente per far posto a ciò che è genericamente "troppo umano". In realtà, a mio giudizio, l'individualità del sentimento compete anzitutto al tipo di sentimento estroverso, giacché i suoi sentimenti sono differenziati, egli soggiace invece alla stessa illusione per quanto riguarda il suo

¹² *Ibid.*, p. 65.

pensiero. Ha pensieri che lo tormentano, li confronta con i pensieri di coloro che lo circondano, e soprattutto con quelli del tipo di pensiero introverso, e trova che poco si accordano con essi, per la qual ragione li considera individuali, prendendosi magari per un pensatore originale; oppure li rimuove, proprio perché nessuno pensa come lui. In realtà sono pensieri comuni a tutti, ma che solo raramente vengono apertamente formulati. A mio avviso dunque la suddetta affermazione di Gross deriva da un'illusione soggettiva che tuttavia costituisce una norma generale.

L'aumentata forza contrattiva rende possibile... l'approfondimento in cose prive ormai di ogni interesse vitale immediato.¹³

Con ciò Gross coglie un elemento essenziale della mentalità introversa: l'introverso tende a sviluppare il pensiero in sé stesso, prescindendo completamente da ogni realtà esteriore. Ciò rappresenta un vantaggio e un pericolo allo stesso tempo. È un grande vantaggio poter sviluppare un pensiero astrattamente, al di là della sensorialità. Ma il pericolo sta nel fatto che in tal modo il corso dei pensieri si allontana da ogni possibilità di applicazione pratica, perdendo proporzionalmente il suo valore vitale. L'introverso rischia perciò costantemente di uscir troppo dalla vita e di considerare troppo le cose nel loro aspetto simbolico. Anche questo tratto è rilevato da Gross. L'estroverso però non si trova in condizioni migliori; solo che per lui le cose si presentano diversamente. Egli ha la capacità di abbreviare la sua funzione secondaria in modo tale da vivere quasi esclusivamente funzioni primarie positive, cioè non si sofferma più su nulla e finisce col sorvolare sulla realtà in una specie di ebbrezza, senza più vedere né rendersi conto delle cose, utilizzandole soltanto come stimolanti. Tale capacità, se da un lato ha il vantaggio di risolvere le situazioni più difficili ("Tu sei perduto se credi al pericolo." Nietzsche), ha nello stesso tempo un grande inconveniente, perché finisce per concludersi con una catastrofe, portando spesso a un caos pressoché inestricabile.

Secondo Gross, dal tipo estroverso proverrebbero i cosiddetti geni "civilizzatori", da quello introverso i cosiddetti geni "culturali". La

¹³ *Ibidem*.

prima forma corrisponde all'“attuazione pratica” la seconda all'“ideazione astrattiva”. Gross esprime alla fine la convinzione che il nostro tempo ha soprattutto bisogno di una coscienza ristretta e approfondita, mentre i tempi passati avevano una coscienza più vasta e più superficiale.

Noi amiamo ciò che è ideale, profondo, simbolico. Dalla semplicità all'armonia, è questa l'arte dell'alta cultura.¹⁴

Così scriveva Gross nel 1902. Come stanno le cose ora? Se si dovesse esprimere un'opinione, bisognerebbe dire: noi abbiamo bisogno di entrambe le cose, di civilizzazione e di cultura, riduzione della funzione secondaria negli uni e prolungamento negli altri. Infatti noi non otteniamo l'una cosa senza l'altra, e — bisogna purtroppo ammetterlo — all'umanità di oggi mancano entrambe: e, per esprimerci con maggior prudenza, ciò che sovrabbonda nell'uno, scarseggia nell'altro. Il gran parlare che si fa del progresso umano è infatti divenuto sospetto e non ispira fiducia.

Riepilogando, vorrei far notare in che notevole misura le idee di Gross corrispondano alle mie. La mia stessa terminologia — estroversione, introversione — può trovare una giustificazione nelle concezioni di Gross. Ci rimane solo da fare una considerazione critica sull'ipotesi fondamentale di Gross e cioè sul concetto di funzione secondaria.

È sempre azzardato formulare ipotesi fisiologiche od “organiche” a proposito di processi psicologici. Com'è noto, ai tempi dei grandi successi degli studi compiuti sul cervello, vi fu una specie di mania nel fabbricare ipotesi fisiologiche per spiegare i processi psicologici; fra le tante che trovarono credito e furono oggetto di discussione “scientifica” l'ipotesi della ritrazione dei prolungamenti cellulari durante il sonno non è certo la più assurda. Giustamente si è parlato di una vera “mitologia del cervello”. Non intendo affatto considerare l'ipotesi di Gross un “mito cerebrale”, tanto più che essa ha un grande valore come strumento di lavoro. Si tratta in effetti di un'eccezionale ipotesi di lavoro, com'è stato giustamente riconosciuto più volte anche da altri. L'idea della funzione secondaria è semplice

¹⁴ *Ibid.* pp. 68 sg.

quanto geniale. Questo semplice concetto consente di raccogliere sotto una formula soddisfacente un grandissimo numero di fenomeni psichici complessi, fenomeni la cui differente natura avrebbe opposto vittoriosa resistenza a una semplice riduzione e classificazione operate mediante la formulazione di un'ipotesi diversa.

Di fronte a un'ipotesi così felice si è sempre tentati di sopravvalutare l'estensione e le possibilità di applicazione. La qual cosa potrebbe verificarsi anche in questo caso. Pure, anche questa ipotesi ha, purtroppo, solo una portata limitata. Prescindiamo pure dal fatto che l'ipotesi come tale è solo un postulato, giacché nessuno ha mai veduto la funzione secondaria nella cellula cerebrale e nessuno potrebbe mai provare come e perché la funzione secondaria dovrebbe per principio avere sulle associazioni successive un effetto contrattivo qualitativamente pari a quello della funzione primaria, la quale per definizione è radicalmente diversa dalla funzione secondaria. Ma vi è un'altra circostanza che, a mio parere, ha un peso anche maggiore: l'atteggiamento psicologico abituale può nello stesso individuo modificarsi entro un termine brevissimo. Se la durata della funzione secondaria fosse un carattere fisiologico od organico, essa dovrebbe essere considerata come qualche cosa di più o meno stabile. Non ci si può quindi attendere che la durata della funzione secondaria si modifichi a un tratto, dato che, a prescindere da alterazioni patologiche, noi non assistiamo mai a nulla di simile per i caratteri fisiologici od organici. Come ho già ripetutamente osservato, introversione ed estroversione non sono caratteri, bensì *meccanismi* che per così dire possono essere azionati o esclusi a volontà. Solo in base al loro predominio abituale si sviluppano i caratteri corrispondenti. Certo, la predilezione per l'uno o per l'altro poggia sopra una certa disposizione congenita, ma questa non costituisce mai l'unico fattore decisivo: ho avuto spesso modo di costatare che l'influenza dell'ambiente può avere un peso quasi uguale. Una volta mi è capitato addirittura di costatare che un tale che viveva in immediato contatto con un introverso e rivelava un comportamento nettamente estroverso, modificò il suo atteggiamento trasformandosi in introverso quando in seguito venne a trovarsi in stretta relazione con una personalità spiccatamente estroversa. Sovente ho visto determinate influenze per-

sonali modificare radicalmente e in brevissimo tempo, anche in un tipo molto spiccato, la durata della funzione secondaria, mentre si ristabiliva la situazione anteriore non appena veniva a cessare l'influenza estranea.

Di fronte a esperienze di questo genere, mi pare si debba piuttosto rivolgere l'attenzione alle proprietà della funzione primaria. Lo stesso Gross rileva del resto come la funzione secondaria si protragga in modo particolare dopo rappresentazioni a forte carica affettiva¹⁵ e fa, in tal modo, dipendere la funzione secondaria da quella primaria. Effettivamente non vi è alcun motivo plausibile per fondare la teoria dei tipi sulla durata della funzione secondaria; allo stesso modo la si potrebbe forse fondare sull'intensità della funzione primaria, giacché la durata della funzione secondaria dipende chiaramente dall'intensità del dispendio energetico, cioè dalla prestazione della cellula. Si potrebbe naturalmente obiettare che la durata della funzione secondaria dipende dalla velocità dei processi di ricostruzione e che in alcuni individui l'alimentazione del cervello è particolarmente pronta rispetto ad altri meno favoriti. In questo caso il cervello degli estroversi dovrebbe possedere una capacità di ricostituzione maggiore di quello degli introversi. Ma un'ipotesi del genere non ha alcun fondamento. Tutto quello che noi sappiamo circa la base reale di una funzione secondaria protratta si limita al fatto che, prescindendo da situazioni patologiche, un'intensità particolare della funzione primaria porta, come logica conseguenza, a un prolungamento della funzione secondaria. Ciò posto, il problema vero e proprio investe la funzione primaria e si concreta nella domanda: per qual motivo in taluni la funzione primaria è generalmente intensa mentre è debole in altri? Se in tal modo spostiamo il problema sulla funzione primaria, si presenta la necessità di spiegare l'origine della diversa intensità e del rapido mutamento che effettivamente si produce nell'intensità della funzione primaria. Io attribuisco ciò a un fenomeno energetico dipendente da un atteggiamento generale. L'intensità della funzione primaria sembra dipendere innanzitutto dalla tensione dell'attesa. Se la somma di tensione psichica è grande, anche la funzione primaria sarà particolarmente intensa, con tutte le relative

¹⁵ *Ibid.*, p. 12. Vedi anche Gross (1909) pp. 30 e 37..

conseguenze. Quando, aumentando la fatica, diminuisce la tensione, si determina tendenza a divagare, superficialità nelle associazioni, e infine fuga di idee: quello stato dunque, che è caratterizzato da una funzione primaria debole e da una funzione secondaria breve.

A sua volta la tensione psichica generale (prescindendo dai fattori fisiologici, come l'essere riposato ecc.) dipende da fattori quanto mai complessi, quali la disposizione d'animo, l'attenzione, l'attesa ecc., dunque da giudizi di valore risultanti a loro volta da tutti i processi psichici anteriori. Naturalmente con ciò non intendo soltanto giudizi logici, ma anche giudizi affettivi. Nel nostro linguaggio tecnico designiamo la tensione generale dal punto di vista energetico come libido, dal punto di vista della psicologia della coscienza come valore. Il processo intensivo è "carico di libido", oppure è una manifestazione della libido, in altre parole un decorso a forte tensione energetica. Il processo intensivo costituisce anche un valore psicologico, ragion per cui i collegamenti associativi che ne derivano sono indicati come importanti in contrapposizione a quelli determinati da un minore effetto contrattivo e che noi designiamo come privi di valore o superficiali.

L'atteggiamento teso è senz'altro caratteristico dell'introverso, mentre l'atteggiamento sciolto, disteso rivela l'estroversione,¹⁶ sempre prescindendo da situazioni eccezionali. Tuttavia le eccezioni sono frequenti anche in uno stesso individuo. Si dia all'introverso l'ambiente armonico che pienamente gli si addice ed egli si distenderà fino a una totale estroversione, così che verrà fatto di pensare di trovarsi di fronte a un estroverso. Si ponga invece l'estroverso in una silenziosa camera oscura nella quale tutti i complessi rimossi possano aggredirlo ed egli verrà a trovarsi in uno stato di tensione, nel quale avvertirà fino all'estremo anche lo stimolo più lieve. Le mutevoli situazioni della vita quindi possono anche influenzare e modificare momentaneamente il tipo, senza tuttavia che, normalmente, l'atteggiamento preferenziale venga durevolmente modificato; l'introverso, ad onta dell'occasionale estroversione, rimane un introverso; e lo stesso discorso può farsi per l'estroverso.

¹⁶ Questa tensione e distensione si può eventualmente constatare persino nel tono della muscolatura. Normalmente la si vede espressa nel volto.

Riassumendo: la funzione primaria mi sembra più importante della secondaria. L'intensità della funzione primaria costituisce il momento determinante. Essa dipende dalla tensione psichica generale, cioè dalla somma di libido disponibile accumulata. Il fattore che determina l'accumularsi di libido è un fatto complesso, che è la risultante di tutte le situazioni psichiche precedenti. Esso si può caratterizzare come disposizione d'animo, attenzione, stato emotivo, attesa ecc. L'introversione è caratterizzata da tensione generale, da funzione primaria intensiva e da una funzione secondaria corrispondentemente protratta. L'estroversione è caratterizzata da distensione generale, da funzione primaria debole e da una funzione secondaria corrispondentemente breve.

7. Il problema degli atteggiamenti tipici nell'estetica

È in certo modo evidente che tutti i campi nei quali opera lo spirito umano e che, direttamente o indirettamente, sono in rapporto con la psicologia, danno il loro contributo al problema in esame. Dopo aver ascoltato la voce del filosofo, del poeta, del medico e dell'osservatore di uomini, diamo ora la parola al cultore di estetica. L'estetica è sostanzialmente psicologia applicata e si occupa non solo dell'essenza estetica delle cose, ma anche — e forse in misura ancor maggiore — del problema psicologico dell'atteggiamento estetico. Un fenomeno di così fondamentale importanza come quello dell'antitesi fra introversione ed estroversione non poteva alla lunga sfuggire all'attenzione degli studiosi d'estetica, giacché il modo in cui arte o bellezza vengono sentite o considerate da persone diverse è talmente vario che questa antitesi doveva pur finire per imporsi a qualcuno. A prescindere da molte caratteristiche individuali dell'atteggiamento più o meno eccezionali o uniche nel loro genere, esistono due opposte forme fondamentali, che Worringer ha denominato *immedesimazione* e *astrazione*. La sua definizione dell'immedesimazione si riallaccia fundamentalmente a Lipps. Per Lipps l'immedesimazione è la "obiettivazione di me stesso in un oggetto distinto da me, sia che quel che viene oggettivato possa chiamarsi sentimento, o meno".

Mentre appercepisco un oggetto, io sperimento, come proveniente da esso o come risiedente in esso in quanto appercepito, una spinta verso una determinata modalità del comportamento interiore. Essa m'appare come datami, o partecipatami da esso.¹

¹ Lipps (1909) pp. 193 sg.

Jodl così spiega:

Non soltanto la forma sensibile fornita dall'artista, ci fa ricordare, secondo le leggi dell'associazione, elementi della nostra esperienza che vi sono collegati; ma, poiché essa è sottoposta alla legge generale della esteriorizzazione² e ci appare come un alcunché al di fuori di noi, noi proiettiamo contemporaneamente in essa i processi interiori che essa riproduce in noi, e le conferiamo in tal modo un'animazione estetica, espressione questa che si dovrebbe preferire a quella di "immedesimazione", dato che in questa introiezione dei propri stati interiori nell'immagine, non si tratta di sentimenti soltanto, ma di stati interiori di ogni genere.³

Wundt annovera l'immedesimazione fra i processi assimilativi elementari.⁴ L'immedesimazione è dunque una specie di processo di percezione caratterizzato dal fatto che per via affettiva un contenuto psichico essenziale viene trasferito nell'oggetto, sicché l'oggetto viene assimilato al soggetto e collegato ad esso in modo tale che il soggetto si sente per così dire nell'oggetto. Ciò è possibile quando il contenuto proiettato è maggiormente collegato con il soggetto che con l'oggetto. Tuttavia non è che il soggetto si senta come proiettato nell'oggetto; al contrario, è l'oggetto che ha subito l'immedesimazione ad apparirgli animato e di per sé parlante. Va detto subito che in genere la proiezione è di per sé un fatto inconscio, non sottoposto al controllo della coscienza. Per contro, è possibile contraffare coscientemente la proiezione con una proposizione ipotetica, come ad esempio: se Lei fosse mio padre, onde rendere possibile la situazione di immedesimazione. Di norma la proiezione trasferisce nell'oggetto contenuti inconsci, per la qual ragione nella psicologia analitica la proiezione è anche designata come traslazione (Freud). L'immedesimazione è dunque un'estroversione. Worringer definisce l'esperienza estetica nell'immedesimazione nel modo seguente: "Il godimento estetico è godimento di sé stessi obiettivato."⁵ Di conseguenza è bella soltanto quella forma nella quale ci si può immedesimare.

² Per esteriorizzazione Jodl (vol. 2, p. 247) intende la localizzazione nello spazio della percezione sensoriale. Noi non udiamo i suoni nell'orecchio e non vediamo i colori nell'occhio, ma nell'oggetto localizzato nello spazio.

³ Ibid., p. 436.

⁴ Wundt (1902-03) vol. 3, p. 191.

⁵ Worringer, p. 4.

Lipps dice:

Solo in quanto sussiste tale immedesimazione vi sono forme belle. La loro bellezza è questo mio ideale, libero, totale godimento in esse.⁶

Quindi è brutta la forma nella quale non possiamo immedesimarci. Con ciò vengono posti anche i limiti della teoria dell'immedesimazione, giacché, come rileva Worringer, vi sono forme d'arte che non corrispondono alla creazione artistica propria dell'atteggiamento di immedesimazione.

Sono queste soprattutto le forme d'arte orientali ed esotiche. Per lunga tradizione il criterio della bellezza nell'arte per noi occidentali è "il bello e il vero naturale", poiché questo è sostanzialmente anche il criterio dell'arte greco-romana e occidentale. (Certe forme stilistiche medioevali costituiscono tuttavia un'eccezione!) Il nostro atteggiamento generale di fronte all'arte è appunto, dall'antichità in poi, quello dell'immedesimazione, per cui è bello per noi solo ciò in cui ci possiamo immedesimare. Se dunque la forma artistica dell'oggetto è antivitale e, per così dire, inorganica e astratta, non possiamo immedesimarvi la nostra vita: ("Ciò che io immedesimo è genericamente la vita." Lipps.) Noi possiamo immedesimarci solo in forme organiche, aventi una realtà naturale e una volontà di vivere. Pure, esiste un'altra forma d'arte fondamentale, uno stile che si oppone alla vita, che nega la volontà di vivere, che si distingue dalla vita e che ha tuttavia una sua pretesa di bellezza. Quando la creazione artistica produce forme antivitali, inorganiche, astratte, non può più trattarsi di una volontà artistica proveniente da un'esigenza di immedesimazione, quanto piuttosto di un'esigenza che è in diretta contrapposizione con l'immedesimazione, dunque di una tendenza volta a soffocare la vita. "Questo polo opposto all'esigenza di immedesimazione ci sembra essere l'esigenza di astrazione."⁷

Riguardo alla psicologia dell'esigenza di astrazione, Worringer dice:

Quali sono i presupposti psichici dell'esigenza di astrazione? Noi dobbiamo cercarli nel sentimento cosmico di tutti i popoli, nel loro atteggiamento spirituale di fronte all'universo. Mentre l'impulso all'immedesima-

⁶ Lipps (1903-06) p. 247.

⁷ Worringer, p. 16.

zione presuppone una felice e panteistica intimità di rapporti fra l'uomo e i fenomeni del mondo esteriore, l'esigenza di astrazione è la conseguenza di una grande inquietudine interiore dell'uomo di fronte alle manifestazioni del mondo esterno, e corrisponde nel campo religioso a una coloritura fortemente trascendentale di ogni rappresentazione. Potremmo denominare questo stato un immenso spirituale terrore dello spazio. Quando Tibullo dice: "La prima cosa al mondo che Dio credè fu il timore",⁸ si può considerare questo senso di angoscia come ciò che sta alla radice della creazione artistica.⁹

Sta di fatto che l'immedesimazione presuppone una premura, una fiducia del soggetto nei confronti dell'oggetto. L'immedesimazione è un premuroso avvicinarsi all'oggetto, per cui il contenuto soggettivo viene in esso trasferito così che si produce un'assimilazione soggettiva che determina, o almeno ne dà a volte l'illusione, un buon accordo fra soggetto e oggetto. Un oggetto passivo si lascia sì assimilare dal soggetto, senza per questo modificare affatto le sue qualità reali. Esse vengono soltanto mascherate o fors'anche snaturate dalla traslazione. Grazie all'immedesimazione possono venire prodotti somiglianze o apparenti punti in comune che poi si dimostrano effettivamente inesistenti. È quindi comprensibile che debba esservi la possibilità di un altro tipo di rapporto estetico con l'oggetto, cioè un atteggiamento che non va incontro all'oggetto, che al contrario se ne discosta e tende a difendersi dalla sua influenza, producendo nel soggetto un'attività spirituale destinata a paralizzare l'influenza dell'oggetto stesso. L'immedesimazione presuppone che l'oggetto sia in certo qual senso vuoto e che essa possa impregnarlo con la propria vita. L'astrazione invece presuppone che l'oggetto sia in certo senso vivente e operante e cerca quindi di sottrarsi alla sua influenza. L'atteggiamento astrattivo è quindi centripeto, cioè impostato sull'introversione. Il concetto di astrazione di Worringer corrisponde pertanto all'atteggiamento introverso. È significativo il fatto che Worringer caratterizzi l'influenza dell'oggetto come paura o timore. L'individuo astrattivo si atteggierebbe quindi di fronte all'oggetto come se

⁸ *Primum in mundo fecit deus timorem.*

⁹ Worringer, pp. 16 sg. [Ci pare che Worringer si sia sbagliato, quanto all'autore e quanto alla citazione. Un simile verso non esiste infatti in Tibullo. Nella *Tebaide* di Stazio (lb. 3, 661) si legge: *Primus in orbe deos fecit timor* (per primo il timore creò gli dèi nel mondo).]

esso avesse una qualità terrificante, cioè come se esercitasse un'azione nociva e pericolosa da cui egli è costretto a difendersi. Questa qualità che l'oggetto sembra possedere a priori è indubbiamente anch'essa una proiezione ossia una traslazione, ma una traslazione di tipo negativo. Dobbiamo dunque pensare che l'atto dell'astrazione è preceduto da un atto di proiezione inconscia con il quale vengono trasferiti nell'oggetto contenuti a tonalità negativa.

Poiché l'immedesimazione è, al pari dell'astrazione, un atto della coscienza, e dato che quest'ultimo è preceduto da una proiezione inconscia, è lecito chiedersi se anche l'immedesimazione non sia preceduta da un atto inconscio. Dato che l'essenza dell'immedesimazione è costituita dalla proiezione di contenuti soggettivi, l'atto inconscio che precede deve essere l'opposto, deve cioè rendere l'oggetto inefficiente. L'oggetto viene cioè in certo senso svuotato, privato della sua attività autonoma, e reso così idoneo ad accogliere i contenuti soggettivi dell'individuo che si immedesima. Colui che vive in uno stato di immedesimazione cerca di infondere all'oggetto la propria vita e di sperimentarla in esso; è quindi necessario che l'autonomia dell'oggetto e la sua diversità dal soggetto non siano troppo rilevanti. Mediante l'atto inconscio che precede l'immedesimazione, il potere specifico dell'oggetto viene depotenziato o ipercompensato, dato che il soggetto inconsciamente si pone immediatamente al di sopra dell'oggetto. Ciò può avvenire soltanto inconsciamente mediante un'accentuazione del valore del soggetto, attuantesi attraverso una fantasia inconscia che svaluti e debiliti immediatamente l'oggetto o innalzi il soggetto ponendolo al di sopra dell'oggetto.

Solo così si produce il dislivello necessario all'immedesimazione per far affluire nell'oggetto contenuti soggettivi. L'individuo che si abbandona all'astrazione viene a trovarsi in un mondo paurosamente animato che cerca di opprimerlo soverchiandolo; egli si ritrae perciò in sé stesso per trovare in sé la formula salvatrice atta a elevare il valore soggettivo tanto da paragonare almeno l'influenza dell'oggetto. Colui che si abbandona all'immedesimazione si trova invece in un mondo che per avere vita e anima ha bisogno del suo sentimento soggettivo. Egli lo anima con piena fiducia, mentre colui che si abbandona all'astrazione si ritrae diffidente dinanzi ai demoni dell'og-

getto e si costruisce con creazioni astratte un mondo opposto nel quale trovare protezione.

Se teniamo presenti le considerazioni svolte nei capitoli precedenti, non avremo difficoltà a riconoscere nell'immedesimazione il meccanismo dell'estroversione e nell'astrazione quello dell'introversione. "La grande inquietudine interiore che l'uomo prova di fronte alle manifestazioni del mondo esterno" altro non è che il timore che l'introverso ha per gli stimoli; egli, a cagione della sua profonda sensibilità e capacità di realizzazione, ha un vero e proprio terrore del mutamento troppo rapido o troppo rilevante delle impressioni. Le sue astrazioni servono esplicitamente anche allo scopo di imprigionare, mediante un concetto generale, quanto è irregolare e mutevole entro le barriere della regolarità. Va da sé che questo procedimento di tipo essenzialmente magico ha il suo massimo sviluppo nel primitivo, i cui disegni geometrici hanno un valore magico più che estetico.

Worringer dice giustamente:

Questi popoli, travagliati dal groviglio e dal mutevole giuoco dei fenomeni del mondo esterno, erano dominati da un immenso bisogno di riposo. La possibilità di felicità che essi ricercavano nell'arte non consisteva nell'immergersi nelle cose del mondo esterno, nel trovare in esse il proprio godimento, ma nel sottrarre la cosa singola appartenente al mondo esteriore, alla sua arbitrarietà e alla sua apparente accidentalità, nell'esternarla avvicinandola a forme astratte, al fine di trovare così un punto di riposo nella ridda dei fenomeni.¹⁰

Queste forme regolari astratte sono quindi le uniche e le più elevate nelle quali l'uomo può trovar riposo di fronte all'immensa confusione dell'immagine del mondo.¹¹

Come dice Worringer, sono precisamente le forme d'arte e le religioni orientali che presentano un atteggiamento astrattivo di fronte al mondo. Il mondo deve quindi in genere apparire all'orientale sotto una luce diversa che all'occidentale, il quale anima il suo oggetto immedesimandosi in esso. Per l'orientale l'oggetto è animato a priori, ha il sopravvento su di lui, ed è per questo che egli se ne ritrae e astrae le sue impressioni. Nel *Sermone del fuoco* Buddha ci dà un'idea esatta dell'atteggiamento orientale, là dove dice:

¹⁰ *Ibid.*, p. 18.

¹¹ *Ibid.*, p. 21.

Tutto è in fiamme. L'occhio e gli altri sensi sono in fiamme, arsi dal fuoco dell'amore, dal fuoco dell'odio, dal fuoco della lusinga; si arde per la nascita, per la vecchiaia e per la morte, per il dolore e per i lamenti, per la pena, per l'afflizione e la disperazione. Tutto il mondo è in fiamme, tutto il mondo è avvolto nel fumo, tutto il mondo è consumato dal fuoco, tutto il mondo vacilla.

È questo spaventoso e doloroso aspetto del mondo che spinge il buddista al suo atteggiamento astrattivo, così come attraverso un'impressione simile il Buddha della leggenda è pervenuto a quella che doveva essere la sua strada. La dinamica animazione dell'oggetto come base dell'astrazione è esattamente espressa da Buddha nel suo linguaggio simbolico. Essa non è dovuta all'immedesimazione, ma corrisponde a una aprioristica proiezione inconscia, a una proiezione che propriamente esiste fin dall'inizio. Lo stesso termine "proiezione" non appare del tutto proprio per esprimere esattamente il fenomeno. La proiezione è propriamente un atto che avviene e non uno stato già esistente in precedenza, come ciò di cui qui si tratta. A mio giudizio, un tale stato è caratterizzato assai meglio dal concetto di *participation mystique* formulato da Lévy-Bruhl, dato che questo concetto esprime la relazione originaria del primitivo con il suo oggetto. I suoi oggetti sono infatti vivificati dinamicamente, caricati di una sostanza o di una forza immateriale (e non già animati stabilmente come suppone l'ipotesi animistica!), ed esercitano perciò sull'uomo un'immediata azione psichica proveniente dal fatto che l'uomo in un certo senso è dinamicamente identico al suo oggetto. In alcune lingue primitive gli oggetti d'uso comune hanno quindi il genere animato (il suffisso degli esseri animati). Analogamente l'oggetto è per l'atteggiamento astrattivo vivificato a priori, dotato di attività autonoma, e non ha bisogno di immedesimazione, ma anzi esercita un'influenza così forte da costringere all'introversione. La forte carica libidica inconscia dell'oggetto proviene dalla sua *participation mystique* con l'inconscio del soggetto ad atteggiamento introverso. Ciò risulta chiaramente dalle parole del Buddha: il fuoco cosmico è identico al fuoco della libido del soggetto, alla sua ardente passionalità, che però a lui appare come oggetto, giacché egli non l'ha differenziata a funzione soggettivamente disponibile.

L'astrazione si presenta dunque come una funzione in lotta con la *participation mystique* originaria. Essa separa dall'oggetto, per sciogliere ciò che ad esso l'incatena. Essa porta da un lato alla creazione di forme artistiche, dall'altro alla conoscenza dell'oggetto. Allo stesso modo anche la funzione dell'immedesimazione è organo di creazione artistica e di conoscenza; ma essa si produce su una base del tutto diversa da quella dell'astrazione. Come questa si basa sul valore e sulla potenza magica dell'oggetto, così l'immedesimazione si basa sul valore magico del soggetto che s'impadronisce dell'oggetto mediante un'identificazione mistica. Come da un lato il primitivo subisce l'influenza magica del potere del feticcio, dall'altro egli è anche il mago e l'accumulatore di forza magica che conferisce la "carica" al feticcio. (Vedi al riguardo il rito del churinga degli aborigeni d'Australia in Spencer e Gillen.) L'inconscio depotenziamento dell'oggetto che precede l'atto dell'immedesimazione, è anche uno stato stabile di minore accentuazione dell'oggetto. Ma di conseguenza, in colui che si abbandona all'immedesimazione i contenuti inconsci sono identici all'oggetto e fanno apparire questo senza vita e senza anima,¹² ragion per cui l'immedesimazione è necessaria per la conoscenza dell'essenza dell'oggetto. In tal caso si potrebbe quindi parlare di un'astrazione inconscia costante che rappresenta l'oggetto come inanimato. L'astrazione infatti ha sempre questo effetto: essa uccide l'attività specifica dell'oggetto, in quanto questa è in un rapporto di carattere magico con l'anima del soggetto. Per questo colui che esercita l'astrazione la utilizza coscientemente per proteggersi dall'azione magica dell'oggetto. Dall'aprioristico carattere inanimato degli oggetti proviene anche il rapporto fiducioso che ha con il mondo colui che vive in uno stato d'immedesimazione: nulla può danneggiarlo o soverchiarlo in quanto egli soltanto conferisce anima e vita all'oggetto, anche se alla sua coscienza la situazione appare completamente invertita. Per contro, il mondo, per chi esercita l'astrazione, appare pieno di oggetti dall'azione potente e perciò pericolosi, per il che egli ne ha paura e, conscio della propria impotenza, si ritrae dallo stretto contatto con il mondo al fine di dar vita

¹² Giacché i contenuti inconsci di colui che si immedesima sono essi stessi relativamente inanimati.

a quei pensieri e a quelle formule con cui spera di avere il sopravvento. La sua è quindi la psicologia dell'oppresso, mentre colui che si immedesima va incontro all'oggetto con aprioristica sicurezza, giacché l'oggetto, in quanto inanimato, è innocuo. Naturalmente questo è un modo schematico di caratterizzare le cose, che non pretende di precisare l'intera sostanza dell'atteggiamento estroverso o di quello introverso, ma solo di rilevare determinate sfumature che hanno tuttavia la loro importanza.

Come colui che si immedesima gode di sé stesso nell'oggetto, anche se inconsciamente, così colui che *astrae*, riflettendo sull'impressione che gli proviene dall'oggetto, contempla inconsciamente sé stesso. Infatti ciò che colui che si immedesima trasferisce nell'oggetto è sé stesso, e cioè il suo proprio contenuto inconscio; e ciò che colui che *astrae* pensa della sua impressione dell'oggetto, egli lo pensa dei propri sentimenti che gli sono apparsi nell'oggetto. È pertanto chiaro che entrambe le funzioni partecipano a un'effettiva comprensione dell'oggetto, come pure a un'effettiva creazione artistica. Ed entrambe le funzioni sono sempre presenti nell'individuo, benché quasi sempre diversamente differenziate. Worringer considera come fonte comune di queste due forme fondamentali dell'esperienza estetica l'impulso al distacco da sé stesso.¹³ Nell'astrazione l'uomo aspira, "mediante la contemplazione di ciò che è necessario e immutabile, ad affrancarsi da quanto vi è di accidentale nella condizione umana in genere, dall'apparente arbitrarietà di ogni esistenza organica". Di fronte alla sconvolgente e impressionante abbondanza degli oggetti animati, l'uomo si crea un'astrazione, cioè un'immagine generale astratta che colleghi in forma logica le impressioni. Quest'immagine ha il magico valore di una difesa contro il caotico succedersi dei dati immediati. L'uomo si immerge e si perde in questa immagine fino a sovrapporre la propria verità astratta alla realtà della vita, rifiutando così la vita in genere che potrebbe turbargli il godimento della bellezza astratta. Egli stesso si solleva in tal modo ad astrazione, s'identifica con la validità eterna della sua immagine e vi si irridisce, in quanto essa diviene in un certo senso per lui una

¹³ Spencer e Gillen, p. 26.

formula liberatrice. In questo modo egli si distacca da sé stesso e ripone la sua vita nella sua astrazione, nella quale, per così dire, si cristallizza.

Per contro, colui che si abbandona all'immedesimazione, in quanto immedesima la propria attività e la propria vita nell'oggetto, viene in tal modo a immettersi nell'oggetto, dato che il contenuto immedesimato rappresenta una parte essenziale del soggetto. Egli si trasforma in oggetto, s'identifica con esso e si libera così da sé stesso. Obiettivandosi si libera dalla sua soggettività. Worringer dice:

Ma in quanto noi immedesimiamo questa volontà di azione in un altro oggetto, noi siamo nell'altro oggetto. Siamo affrancati dal nostro essere individuale, fin tanto che con la nostra avidità di esperienze ci immergiamo in un oggetto esterno, in una forma esterna. In un certo senso noi sentiamo che la nostra individualità è incanalata entro precisi limiti di fronte all'infinita differenziazione della coscienza individuale. In questa obiettivazione di sé stessi v'è un distacco da sé stessi. Questa affermazione della nostra individuale esigenza di attività rappresenta a un tempo una limitazione delle sue infinite possibilità e una negazione delle sue differenziazioni inconciliabili. Con il nostro interiore impulso all'azione troviamo riposo entro i confini di questa obiettivazione.¹⁴

Come per chi astrae, l'immagine astratta rappresenta una formula, un baluardo contro le influenze disgregatrici degli oggetti inconsciamente vivificati,¹⁵ così per chi si immedesima la traslazione sull'oggetto è una difesa contro il dissolvimento provocato dai fattori soggettivi interni consistenti nelle infinite possibilità della fantasia e nei corrispondenti impulsi all'azione. Come, secondo Adler, il nevrotico introverso si aggrappa a una "linea direttiva fittizia", così il nevrotico estroverso si aggrappa al suo oggetto di traslazione. L'introverso ha astratto la sua "linea direttiva" dalle sue esperienze buone e cattive vissute sull'oggetto e si affida alla formula come a un mezzo protettivo contro le infinite possibilità della vita.

Inmedesimazione e astrazione, estroversione e introversione, sono meccanismi di adattamento e di difesa. In quanto rendono possibile un adattamento, essi difendono l'uomo dai pericoli esterni. In quanto

¹⁴ *Ibid.*, p. 27.

¹⁵ Nel suo romanzo *Auch Einer* Fr. Th. Vischer dà un'esatta descrizione degli oggetti vivificati.

sono *funzioni indirizzate*,¹⁶ liberano l'uomo dalla contingente istintualità, anzi ne lo difendono proprio in quanto rendono possibile in lui un *distacco da sé stesso*. Come mostra l'esperienza psicologica d'ogni giorno, molte persone s'identificano totalmente con la loro funzione indirizzata (la funzione "superiore"): tali sono, fra gli altri, i tipi di cui qui si è discusso. L'identificazione con la funzione indirizzata presenta il vantaggio incontestabile di un ottimo adattamento alle attese e alle esigenze collettive, con la possibilità, inoltre, mediante il distacco da sé stessi, di eliminare le proprie funzioni non differenziate e non indirizzate. Il "disinteresse" inoltre, dal punto di vista della moralità sociale, è una particolare virtù. Nella identificazione con la funzione indirizzata tuttavia vi è un grave inconveniente, e precisamente la *degenerazione dell'individuo*.

L'uomo è indubbiamente capace di una meccanizzazione assai spinta, ma non al punto da poter rinunciare completamente a sé stesso senza danno. Infatti, quanto più s'identifica con una funzione, tanto più la carica di libido sottraendo quindi libido alle altre funzioni. Queste possono effettivamente sopportare per molto tempo una notevole sottrazione di libido, ma alla fine reagiscono. Con la sottrazione di libido, esse cadono progressivamente sotto la soglia della coscienza, il loro rapporto associativo con questa si allenta e così sprofondano a poco a poco nell'inconscio. Ciò equivale a una involuzione, cioè a un ritorno della funzione relativamente sviluppata a uno stadio infantile e da ultimo a uno stadio arcaico. Tuttavia, siccome l'uomo ha trascorso solo pochi millenni in condizioni di civiltà e molte centinaia di millenni in condizioni di inciviltà, le forme arcaiche delle funzioni sono ancora estremamente vitali e facilmente riattivabili. Se ora determinate funzioni vengono disintegrate per sottrazione di libido, le loro basi arcaiche entrano in funzione nell'inconscio.

Questa situazione comporta una dissociazione della personalità, dato che le funzioni arcaiche non hanno rapporti diretti con la coscienza e non vi sono dunque vie di accesso fra la coscienza e l'inconscio. Quanto più progredisce il distacco da sé stessi, tanto più le

¹⁶ Vedi, per il pensiero indirizzato, Jung, *Simboli della trasformazione* (1912/1952) pp. 7 sgg.

funzioni inconse assumono un carattere arcaico. Con ciò cresce anche l'importanza dell'inconscio che comincia allora a turbare con sintomi la funzione indirizzata; s'inizia così quel circolo vizioso tipico di tante nevrosi: l'uomo cerca di compensare l'influenza perturbatrice dell'inconscio con particolari prestazioni della funzione indirizzata, gara che può continuare a volte fino al crollo nervoso. La possibilità del distacco da sé stessi mediante identificazione con la funzione indirizzata non si ha unicamente per la limitazione unilaterale a quella sola funzione, ma anche per il fatto che l'essenza della funzione indirizzata è un principio che esige il distacco da sé stessi. Ogni funzione indirizzata esige l'esclusione rigorosa di tutto ciò che con essa non quadra: il pensiero esclude ogni sentimento perturbatore e così il sentimento ogni pensiero perturbatore. Senza rimozione di tutto ciò che ad essa è estraneo la funzione indirizzata non può sussistere. D'altro canto, l'autoregolazione dell'organismo vivente esige naturalmente l'armonia dell'essere umano. Perciò il tener conto delle funzioni meno dotate si impone come una necessità di vita e come un inderogabile impegno per l'educazione del genere umano.

8. Il problema dei tipi nella filosofia moderna

1. I tipi di James

Anche nella moderna filosofia pragmatistica è stata scoperta, ad opera di William James, l'esistenza di due tipi. Egli dice:

La storia della filosofia è in gran parte uno scontro fra temperamenti umani (disposizioni caratterologiche).¹ Un filosofo di professione, qualunque sia il suo temperamento, cerca sempre, quando fa della filosofia, di sopprimere la realtà del suo temperamento. Tuttavia il suo temperamento costituisce un pregiudizio più forte di qualsiasi altra fra le sue premesse più obiettive. Esso pesa, in un senso o nell'altro, nel suo modo d'argomentare, in quanto conduce, alla stregua di un fatto o di un principio, a una concezione del mondo più sentimentale o più fredda, a seconda dei casi. Egli si fida del suo temperamento. Auspica un mondo che si adatti al suo temperamento e perciò crede ad ogni rappresentazione del mondo che concordi con esso. Considera gli uomini di temperamento diverso come non bene intonati con il vero carattere del mondo e li giudica fundamentalmente incompetenti e non come veri filosofi, anche qualora essi lo superino di molto in abilità dialettica. Nella discussione pubblica egli non può però aspirare a una particolare distinzione o autorità soltanto in base al suo temperamento. Da ciò deriva una certa mancanza di serietà nelle discussioni filosofiche: la più importante delle nostre premesse non viene mai rammentata.²

James passa poi a descrivere i due temperamenti: come si possono distinguere nel campo degli usi e dei costumi, individui convenzionali e individui spregiudicati, in politica individui ossequienti all'autorità e individui anarchici, in letteratura individui accademici e indi-

¹ James, p. 6.

² *Ibid.*, pp. 7 sg.

vidui realisti, in arte individui classici e individui romantici, così anche in filosofia vi sarebbero, secondo James, due tipi e cioè il "razionalista" e l'"empirista". Il razionalista è l'"adoratore dei principi astratti ed eterni"; l'empirista è l'"amante dei fatti in tutta la loro varietà bruta".³ Benché nessuno possa fare a meno né dei fatti né dei principi, pure, i punti di vista variano completamente a seconda che l'accento venga spostato nell'un senso o nell'altro. Per James "razionalismo" è sinonimo di "intellettualismo" ed "empirismo" di "sensismo". Benché queste identificazioni non siano a mio avviso fondate, continuiamo ora l'esposizione del pensiero di James riservando a più tardi l'esame critico. Secondo James all'intellettualismo si collegherebbe una tendenza idealistica e ottimistica, mentre l'empirismo propenderebbe verso il materialismo e verso una forma di ottimismo soltanto relativo e incerto. Il razionalismo (intellettualismo) è sempre *monistico*. Esso unifica le cose partendo dal tutto e dall'universale. L'empirismo invece partendo dal particolare raccoglie insieme il tutto: esso si potrebbe qualificare come *pluralistico*. Il razionalista è un uomo di sentimento, l'empirista un ostinato. Il primo è naturalmente incline alla tesi del libero arbitrio, l'altro al fatalismo. Il razionalista è facilmente dogmatico nelle sue costatazioni, l'empirista, invece, è più scettico.⁴ James definisce il razionalista *tender-minded* (di spirito tenero o delicato) e l'empirista *tough-minded* (di spirito tenace). Con ciò egli tenta evidentemente di precisare il carattere peculiare delle due mentalità. Avremo in seguito occasione di esaminare più da vicino queste descrizioni. È interessante ciò che James dice circa i pregiudizi che i due tipi nutrono l'uno nei riguardi dell'altro.

Essi hanno una mediocre opinione l'uno dell'altro. La loro tipica opposizione ha sempre avuto un'importanza notevole nella filosofia e così ancor oggi. Il *tough-minded* giudica il *tender-minded* un sentimentale, mentre il *tender-minded* definisce l'altro grossolano, ottuso e brutale. L'uno ritiene l'altro inferiore.⁵

James contrappone le rispettive qualità dei due tipi nelle seguenti colonne:

³ *Ibid.*, p. 9.⁴ *Ibid.*, pp. 10 sgg.⁵ *Ibid.*, pp. 12 sg.

| <i>Tender-minded</i> | <i>Tough-minded</i> |
|--------------------------|-------------------------|
| razionalista | empirista |
| (si attiene ai principi) | (si attiene ai fatti) |
| intellettualista | sensista |
| idealista | materialista |
| ottimista | pessimista |
| religioso | irreligioso |
| indeterminista | determinista, fatalista |
| monista | pluralista |
| dogmatico | scettico |

Questo raggruppamento si riferisce a vari problemi che abbiamo già affrontato nel capitolo sul nominalismo e sul realismo. Il *tender-minded* ha alcuni tratti in comune con il realista mentre il *tough-minded* con il nominalista. Come ho osservato più su, il realismo corrisponde al principio dell'introversione e il nominalismo a quello dell'estroversione. Indubbiamente anche la disputa sugli universali appartiene soprattutto a questi contrasti di temperamento nella storia della filosofia, cui James allude. Quanto sopra fa pensare a un rapporto fra il *tender-minded* e l'introverso e fra il *tough-minded* e l'estroverso. Rimane da esaminare più a fondo se questa relazione sia giustificata o meno.

La mia conoscenza degli scritti di James, è limitata, comunque non sono riuscito a trovare in essi più estese definizioni o descrizioni dei due tipi, nonostante egli menzioni spesso queste due forme di pensiero designandole anche come *thin* e *thick*. Flournoy⁶ interpreta *thin* come *mince*, *ténu*, *maigre*, *chétif* (sottile, tenue, magro, meschino) e *thick* come *épais*, *solide*, *massif*, *cozzu* (spesso, solido, massiccio, benpiantato). James per il *tender-minded* usa una volta anche l'espressione *soft-headed*, cioè, letteralmente, "di mente tenera". Al pari di *tender*, *soft* significa molle, tenero, mite, somnesso, tenue: quindi piuttosto debole, attenuato, di minor forza in contrapposizione a *thick* e a *tough*, termini che indicano ciò che oppone resistenza, che è solido, difficile da modificare, e che ricordano le caratteristiche della materia. In corrispondenza a ciò Flournoy interpreta nel modo seguente le due forme di pensiero:

⁶ Flournoy (1911) p. 32.

Si tratta dell'opposizione fra il modo di pensare astrattivo — cioè puramente logico e dialettico, così caro ai filosofi, ma che a James non ispira fiducia alcuna, e che gli sembra fragile, vuoto, "meschino", perché troppo privo del contatto con le cose particolari — e il modo di pensare concreto, che si nutre di fatti d'esperienza e che non abbandona mai l'ambiente terra terra, ma solido, dei gusci di tartaruga o altri dati positivi.⁷

Tuttavia da questo commento non si deve concludere che James si metta unilateralmente dalla parte del pensare concreto. Egli apprezza entrambi i modi di vedere:

I fatti senza dubbio sono buoni, dateci quanto più fatti potete. I principi sono buoni, dateci allora molti principi.⁸

Com'è noto, un fatto non è soltanto quale esso è in sé, ma anche come noi lo consideriamo.

Quando James indica il pensiero concreto come *thick* o *tough*, prova con ciò che per lui questa specie di pensiero è qualcosa di sostanziale, di resistente, mentre il pensare astratto gli appare piuttosto debole, fluido e scolorito, e forse anche, se seguiamo l'interpretazione di Flournoy, addirittura come qualcosa di malato e di fragile. Naturalmente una simile concezione è possibile solo se si sia collegata a priori la sostanzialità con il fatto concreto; il che, come già detto, è appunto una questione di temperamento. Quando il pensatore "empirico" attribuisce al suo pensare concreto una sostanzialità resistente, dal punto di vista astratto ciò è un'illusione, giacché lo sostanzialità, la "solidità" è solo dei fatti esterni e non del pensare "empirico". Questo pensare anzi si dimostra particolarmente debole e fragile, in quanto di fronte al fatto esterno si sa imporre così poco che dipende costantemente dai fatti quali sono dati attraverso i sensi e li insegue senza potersi mai elevare al di sopra di una mera attività classificatoria o descrittiva. Dal punto di vista del pensare, dunque, il pensare concreto è qualcosa di assai debole e poco indipendente, giacché la sua solidità non risiede in esso, ma nei fatti esterni, i quali per valore determinante vengono anteposti al pensare stesso. Questo tipo di pensiero è quindi caratterizzato da una succes-

⁷ *Ibidem.*

⁸ James, p. 13.

sione di rappresentazioni sensorialmente collegate, che sono messe in moto non tanto da un'interiore attività di pensiero, quanto piuttosto dal mutare delle percezioni sensoriali. Ora, questa successione di rappresentazioni concrete condizionata da percezioni sensoriali, non è affatto ciò che l'individuo del tipo astratto intende per pensiero, ma tutt'al più un'appercezione passiva.

Il temperamento che preferisce il pensiero concreto e gli attribuisce una sostanzialità è caratterizzato dalla prevalenza della rappresentazione sensorialmente determinata, rispetto all'attività appercettiva, in senso attivo, che scaturisce da un atto volontario soggettivo e che mira a coordinare le rappresentazioni fornite dai sensi secondo le direttive di un'idea, cioè, riassumendo: per questo temperamento ciò che conta è l'oggetto; l'oggetto viene immedesimato e si comporta nel mondo rappresentativo del soggetto quasi fosse indipendente, trascinando con sé l'interpretazione. Questo temperamento tende dunque all'estroversione. Il pensare dell'estroverso è concretistico. La sua solidità non risiede in esso, ma in certo modo al di fuori, nei fatti su cui si attua l'immedesimazione; e da ciò proviene anche la qualifica di *tough data* da James. A chi si pone dalla parte del pensiero concreto, cioè dalla parte delle rappresentazioni dei fatti, l'astrazione appare qualcosa di debole e fragile, giacché egli la valuta confrontandola con la solidità del fatto sensorialmente dato. Ma per chi si pone dalla parte dell'astrazione, il fattore determinante è costituito non già dalla rappresentazione legata alla sensorialità, ma dall'idea astratta.

Nell'interpretazione corrente l'idea non è altro che un'astrazione di una somma d'esperienze. Ci si immagina con ciò facilmente lo spirito umano come un'originaria *tabula rasa* che solo successivamente viene ricoprendosi mediante la percezione e l'esperienza del mondo e della vita. Da questo punto di vista, che è poi quello della nostra scienza empirica intesa in tutta l'estensione del termine, l'idea non può essere altro che un'astrazione epifenomenale a posteriori, derivata dalle esperienze: qualcosa quindi di più debole e di più sbiadito di queste. Ma noi sappiamo che lo spirito non può essere una *tabula rasa*, giacché la critica dei principi del pensiero ci mostra che determinate categorie del nostro pensiero sono date a priori,

cioè anteriormente ad ogni esperienza, e sono simultanee al nostro primo atto di pensiero, del quale anzi sono i presupposti. Ma ciò che Kant ha dimostrato per il pensiero logico, vale in senso ancora più ampio per la psiche. Nella sua fase iniziale la psiche è tanto poco una *tabula rasa* quanto poco lo è lo spirito (il campo del pensiero). Le mancano senza dubbio i contenuti concreti, ma le possibilità di averli le sono date a priori da una disposizione funzionale preformata ed ereditaria. Essa non è altro che il risultato delle modalità funzionali dei cervelli della serie degli antenati, un precipitato dei tentativi di adattamento e delle esperienze della serie filogenetica. Il nuovo cervello, o sistema di funzioni, che si costituisce, è quindi un antico strumento destinato a scopi ben precisi, che non si limita ad appercepire passivamente, ma che dispone da sé attivamente le esperienze e le costringe a determinate conclusioni o giudizi. Tali disposizioni non avvengono a caso o arbitrariamente, ma seguono condizioni saldamente preformate che non vengono fornite empiricamente come contenuti intellettuali, ma sono condizioni a priori della facoltà intellettuale. Esse sono idee *ante rem*, condizioni formali, linee direttive tracciate a priori, che assegnano una determinata struttura alla materia dell'esperienza, cosicché possono essere pensate come *immagini*, quali le ha concepite anche Platone, o, in certo qual modo, come schemi o possibilità funzionali ereditate, che tuttavia escludono o per lo meno limitano assai altre possibilità. Ne consegue che anche la fantasia, la più libera fra le attività dello spirito, non può mai spaziare nell'infinito (anche se i poeti lo credono), ma rimane legata a possibilità preformate, a *immagini originarie o primordiali*. I racconti *legendari* di popoli lontanissimi fra loro rivelano, con la somiglianza dei loro motivi, questo legame con determinate immagini primordiali. Le stesse immagini che sono alla base di teorie scientifiche, come ad esempio l'etere, l'energia, le sue trasformazioni e la sua costanza, la teoria atomica, l'affinità ecc. mostrano questa limitazione.

Come nello spirito di chi pensa concretamente la rappresentazione fornita attraverso i sensi prevale e ha funzione direttiva, così nello spirito di chi pensa astrattamente prevale l'immagine primordiale priva di contenuto e perciò non rappresentabile. Essa rimane relati-

vamente inattiva fino a quando non ha luogo l'immedesimazione sull'oggetto e la conseguente elevazione di quest'ultimo a fattore determinante del pensiero. Ma se l'immedesimazione sull'oggetto non ha luogo e questo viene privato della sua preponderanza nel processo spirituale, l'energia che gli viene negata si riversa sul soggetto. Il soggetto subisce inconsciamente l'immedesimazione; in tal modo vengono risvegliate le immagini preformate in esso latenti: di conseguenza esse compaiono come fattori operanti nel processo spirituale, in forma tuttavia non rappresentabile, in certo modo come registi invisibili dietro le quinte. Essendo possibilità funzionali attivate, esse sono prive di contenuto e perciò non rappresentabili; e tendono quindi ad attuarsi. Esse assorbono il materiale empirico nella loro forma, e non rappresentano i fatti, ma sé stesse nei fatti: in certo modo si rivestono di fatti. Esse pertanto non sono un punto di partenza noto, come il fatto empirico nel pensiero concreto, ma divengono sperimentabili solo attraverso la struttura inconsciamente conferita al materiale empirico. Anche l'empirista può organizzare e plasmare il suo materiale empirico, ma per quanto più gli è possibile cerca di farlo in base a un concetto concreto desunto da esperienze anteriori.

Colui che astrae, invece, costruisce secondo un modello inconscio e solo a posteriori, in base alla costruzione così come gli appare, sperimenta l'idea secondo la quale egli ha costruito. L'empirista, secondo la sua psicologia è sempre incline a ritenere che il pensatore astratto plasmò il materiale empirico arbitrariamente, basandosi su presupposti incolori, deboli e insufficienti, giacché egli giudica il processo spirituale del pensatore astratto dal proprio modo di procedere. Ma la vera premessa, l'idea o immagine primordiale, è ignota al pensatore astratto altrettanto quanto all'empirista è ignota la teoria che egli costruirà successivamente in base all'esperienza, dopo una lunga serie di esperimenti.

Come ho già spiegato in uno dei capitoli precedenti, l'uno vede solo l'oggetto individuale e s'interessa del suo comportamento individuale, l'altro, invece, vede soprattutto i rapporti di somiglianza che intercorrono fra gli oggetti e non tien conto dell'individualità del fatto, giacché a lui riesce più gradevole e più rassicurante l'elemento

che nella dispersione della molteplicità collega e unifica. Per il primo invece il rapporto di somiglianza è un qualcosa di molesto e perturbante che all'occasione gli impedisce addirittura di riconoscere il carattere particolare dell'oggetto. Quanto più egli si immedesima nell'oggetto singolo, tanto più ne riconosce la peculiarità e tanto più gli sfugge la realtà di un rapporto di somiglianza con un altro oggetto. Se però egli sa immedesimarsi anche nell'altro oggetto, è in grado di sentire e cogliere la somiglianza fra i due oggetti assai meglio di colui che li aveva visti solo dall'esterno. Il pensatore concreto, per il fatto che si immedesima prima in un oggetto poi in un altro (processo che esige sempre parecchio tempo), può giungere solo molto lentamente alla conoscenza delle somiglianze che stabiliscono un rapporto; perciò il suo pensiero appare vischioso, mentre la sua immedesimazione è fluida. Chi pensa astrattamente coglie invece rapidamente la somiglianza, sostituisce gli oggetti individuali con contrassegni generali, e dà forma a questo materiale empirico con la sua interiore attività di pensiero, che è tuttavia influenzata dall'immagine primordiale, "che sta nell'ombra", tanto intensamente quanto il pensiero concreto è influenzato dall'oggetto. Quanto maggiore è l'influenza dell'oggetto sul pensiero, tanto più esso imprime i suoi tratti sull'immagine del pensiero stesso. Per contro, quanto meno l'oggetto agisce sullo spirito, tanto più forte è il suggello impresso sull'esperienza dell'idea a priori. Il valore preminente conferito all'oggetto empirico fa sorgere nella scienza un certo genere di teorie specialistiche, come ad esempio in psichiatria la nota "mitologia del cervello", con cui si cerca di spiegare un più vasto campo d'esperienze con principi che, se sono eccellenti per l'interpretazione di limitati complessi di fatti, sono del tutto insufficienti per un diverso impiego. Il pensiero astratto, viceversa, che accoglie il fatto singolo solo in quanto somigliante a un altro, crea un'ipotesi universale che esprime, se pure in forma più o meno pura, l'idea, ma che si accorda con l'essenza dei fatti concreti più o meno quanto un mito. Nelle loro forme estreme entrambi i modi di pensare quindi generano delle mitologie, che si esprimono l'una concretamente con cellule, atomi, vibrazioni e via dicendo, l'altra invece con idee "eterne". L'empirismo estremo ha almeno il vantaggio di rappresen-

tare i fatti nel modo più fedele possibile. L'ideologismo estremo ha a sua volta il vantaggio di riprodurre, il più fedelmente possibile, le forme a priori, le idee o immagini primordiali. I risultati teorici del primo si esauriscono con il suo materiale empirico, i risultati pratici del secondo si limitano alla descrizione dell'idea psicologica.

Poiché il nostro spirito scientifico contemporaneo è impostato unilateralmente in senso concreto-empirico, esso non sa apprezzare ciò che l'idea rappresenta, giacché i fatti sono per esso superiori alla conoscenza delle forme originarie nelle quali l'intelletto li intende. La conversione nel senso del concretismo è, com'è noto, una conquista relativamente recente che deriva dall'età illuministica. I successi di questa evoluzione sono sbalorditivi, essi hanno però condotto a un accumulo di materiale empirico, la cui vastità finisce con il recare più confusione che chiarezza. Essa porta necessariamente a un separatismo scientifico e con ciò a una mitologia specialistica che significa la morte dell'universalità. Il prevalere dell'empirismo però non solo soffoca il pensiero attivo, ma costituisce anche un pericolo per la formazione di teorie nell'ambito stesso di una disciplina. L'assenza di punti di vista generali favorisce tuttavia il sorgere di teorie mitiche al pari dell'assenza di punti di vista empirici.

Sono quindi del parere che la terminologia di James: *tender-minded* e *tough-minded*, consente una visione solo parziale delle cose e in fondo non va esente da pregiudizi. Da questa disamina, tuttavia, dovrebbe risultare chiaramente che i criteri tipologici di James prendono in considerazione gli stessi tipi che io ho definito come introverso ed estroverso.

2. Le coppie di opposti caratteristiche dei tipi di James

a. La prima coppia di opposti che James presenta per contraddistinguere i tipi è quella di "razionalismo-empirismo"

Come il lettore avrà avuto modo di notare, mi sono già occupato esplicitamente, nelle pagine precedenti, di questa antitesi definendola un'antitesi fra ideologismo ed empirismo. Ho evitato il termine "razionalismo", perché il pensiero concreto, empirico, non è meno

"razionale" del pensiero attivo, ideologico. La ragione governa entrambe queste forme e inoltre non vi è solo un razionalismo logico, ma anche un razionalismo del sentimento, dato che il razionalismo è soprattutto un atteggiamento psicologico generale indirizzato verso la razionalità del pensiero e del sentimento. Mi rendo ben conto che la mia interpretazione del concetto di "razionalismo" è in aperto contrasto con quella storico-filosofica, che usa "razionalistico" nel senso di "ideologico" e intende il razionalismo come primato dell'idea. Tuttavia nei filosofi moderni la ragione ha perduto il carattere puramente ideale, e viene spesso indicata come una facoltà, un istinto, un volere, e persino come un sentimento o come un metodo. Ad ogni modo — dal punto di vista psicologico — essa è un determinato atteggiamento diretto, come dice Lipps, dal "sentimento dell'obiettività". Per Baldwin⁹ essa è il "principio costitutivo, regolatore dello spirito". Herbart definisce la ragione come "facoltà della riflessione".¹⁰ Schopenhauer dice della ragione che essa ha un'unica funzione, cioè "la formazione del concetto; solo così si spiegano nel modo più facile e semplice tutte le suaccennate manifestazioni che distinguono la vita dell'uomo da quella dell'animale, e tutto ciò che in ogni tempo e luogo è considerato ragionevole o irragionevole si riferisce senz'altro all'impiego o meno di quella funzione".¹¹ Le "suaccennate manifestazioni" si riferiscono a certe espressioni della ragione che Schopenhauer ha citato ad esempio, come "il dominio dell'affettività e delle passioni, la capacità di trarre deduzioni e di enunciare principi generali", "l'azione concorde di più individui", "la civiltà, lo stato; e inoltre la scienza, la conservazione dell'esperienza passata" ecc. Se per Schopenhauer la funzione della ragione è la formazione del concetto, la sua caratteristica è un atteggiamento dell'apparato psichico idoneo a formare, mediante l'attività del pensiero, i concetti. Anche Jerusalem¹² intende la ragione nel senso di un atteggiamento, cioè di una *disposizione della volontà* che ci permette di prendere le nostre decisioni servendoci dell'intelletto o dominando le passioni.

⁹ Baldwin, vol. 1, p. 312.

¹⁰ Herbart, § 117.

¹¹ Schopenhauer, vol. 1, § 8.

¹² Jerusalem, p. 195.

La ragione è quindi la capacità di essere ragionevoli, è un determinato atteggiamento che rende possibili un pensare, un sentire, un agire conformi a valori obiettivi. Questi valori "obiettivi", secondo il punto di vista empirico, sono dati dall'esperienza; secondo il punto di vista dell'ideologismo, invece, sono dati da un atto di valutazione attivo della ragione, la quale diventerebbe un "potere", nel senso kantiano, "di giudicare e di agire secondo principi". Per Kant infatti la ragione è la fonte dell'idea, la quale è "un concetto della ragione, il cui oggetto non può essere dato dall'esperienza", e che contiene come principio regolatore "l'immagine originaria dell'uso dell'intelletto, al fine della connessione generale del nostro impiego empirico dell'intelletto".¹³ Questo modo di vedere è nettamente introverso. Ad esso si contrappone la concezione empiristica di Wundt secondo la quale la ragione apparterebbe alle funzioni intellettuali complesse, le quali vengono riunite "in un'espressione generale, insieme con i loro stadi preliminari, che forniscono loro gli indispensabili substrati sensoriali".

È chiaro che, più ancora dei vecchi concetti di memoria, intelletto, fantasia ecc. questo concetto di "intelletto" è un residuo della psicologia delle facoltà che risente della mescolanza con criteri logici estranei alla psicologia, e diviene tanto più impreciso e insieme arbitrario, quanto più svariati sono i contenuti psichici in esso compresi... Se il punto di vista della psicologia scientifica non ammette una memoria, un intelletto e una fantasia, *ma soltanto determinati processi psichici elementari e le loro connessioni che con distinzioni alquanto arbitrarie vengono raccolti sotto quei nomi, tanto meno esistono naturalmente "intelligenza" o "funzioni intellettuali"*, come concetto unitario corrispondente a un fatto che si presti a una delimitazione ben netta. Tuttavia vi sono sempre dei casi in cui può essere utile servirsi di questi concetti tratti dal vecchio inventario della psicologia delle facoltà, anche se per il punto di vista psicologico il senso ne rimane modificato. Questi casi si verificano quando incontriamo fenomeni complessi, risultanti dalla mescolanza di assai svariati elementi e che per la regolarità delle loro connessioni meritano attenzione, soprattutto anche per ragioni pratiche; oppure quando la coscienza individuale ci mostra determinate direzioni della disposizione e della formazione, e quando la regolarità del collegamento rende necessaria una nuova analisi di tali complesse disposizioni spirituali. *Tuttavia in tutti questi casi il*

¹³ Kant (1800) pp. 140 sg.

*compito dell'indagine psicologica non consiste naturalmente nel limitarsi ad accogliere i concetti generali così formati, ma nel ricondurli possibilmente ai loro fattori semplici.*¹⁴

Questo modo di vedere è prettamente estroverso. Ho riportato in corsivo i passi più caratteristici. Mentre per il punto di vista introverso i "concetti generali", come ragione, intelletto ecc. sono "facoltà", cioè semplici funzioni fondamentali che riassumono in senso unitario la molteplicità dei processi psichici cui esse presiedono, per il punto di vista estroverso, empiristico, esse non sono altro che concetti secondari, derivati, complicazioni di quei processi elementari che da questo punto di vista vengono portati in primo piano. Per questo punto di vista, tali concetti non possono essere evitati, ma si dovrebbe sempre in linea di massima "ricondurli ai loro fattori semplici". È chiaro del resto che il punto di vista empiristico non può pensare, in termini di concetti generali, che in senso riduttivo, giacché per esso i concetti sono sempre qualcosa di derivato dall'esperienza. Esso non conosce affatto "concetti razionali", idee a priori, dato che il suo pensiero è atteggiato nel senso dell'appercezione passiva riguardo all'esperienza di origine sensoriale. In forza di questo atteggiamento l'accento cade sempre sull'oggetto, che è in un certo senso attivo e costringe a determinate conoscenze e a complicate conclusioni razionali, queste implicano l'esistenza di concetti generali che servono però soltanto ad afferrare collettivamente certi gruppi di fenomeni. In tal modo il concetto generale non è altro che un'entità secondaria la quale, eccetto che nel linguaggio, in effetti non esiste. La scienza quindi non può riconoscere alcun diritto di esistenza indipendente alla ragione, alla fantasia ecc., in quanto per essa esiste veramente solo ciò che è dato come fatto sensibile, come "fattore elementare".

Quando però il pensiero è atteggiato nel senso dell'appercezione attiva, come nel caso dell'introverso, la ragione, l'intelletto, la fantasia ecc. hanno il valore di una funzione fondamentale, di una facoltà, cioè di un potere o di un agire che proviene dall'interno, dato che per questo punto di vista è il concetto ad avere importanza e va-

¹⁴ Wundt (1902-03) vol. 3, pp. 582 sg. (Il corsivo è mio.)

lore, e non sono i processi elementari riassunti e coperti dal concetto stesso. Questo modo di pensare è di per sé sintetico. Esso ordina secondo lo schema del concetto e utilizza il materiale empirico per dare un contenuto alle sue idee. Il concetto sorge come qualche cosa di attivo e ciò per una sua forza interiore che afferra il materiale empirico plasmandolo. Secondo l'estroverso questa forza deriva da un lato da un puro arbitrio, dall'altro da un'affrettata generalizzazione di esperienze limitate. L'introverso, che è inconsapevole della psicologia del proprio pensiero e che magari, conformemente alla moda, ha adottato l'empirismo come direttiva, cerca invano di difendersi da una tale accusa. L'accusa non è altro che una proiezione della psicologia estroversa. Il tipo di pensiero attivo cioè non trae l'energia della sua attività di pensiero né dall'arbitrio né dall'esperienza, bensì dall'idea, cioè dalla forma funzionale congenita che è attivata dalla sua impostazione introversa. Questa fonte gli è ignota, giacché, dato che l'idea a priori è priva di contenuto, egli può riconoscerla solamente a posteriori nel dato formato, cioè nella forma assunta dal materiale empirico elaborato dal pensiero. Per l'estroverso invece è importante e indispensabile l'oggetto e il processo elementare, perché egli ha proiettato inconsciamente l'idea nell'oggetto, e solo attraverso la raccolta e il confronto del materiale empirico, può elevarsi al concetto e con ciò all'idea. Le due direzioni di pensiero stanno in una singolare opposizione fra loro. L'uno, con la sua idea inconscia dà forma alla materia e perviene così all'esperienza, l'altro si lascia guidare dalla materia che contiene in sé la sua inconscia proiezione dell'idea, e perviene così all'idea stessa. Questa contrapposizione di atteggiamenti ha in sé qualche cosa di irritante ed è perciò proprio essa, in sostanza, la causa delle più accese e infruttuose discussioni scientifiche.

Spero che questa mia esposizione giustifichi sufficientemente il mio assunto, secondo il quale la ragione e la sua unilaterale elevazione a principio, cioè il razionalismo, si adattano ugualmente bene sia all'empirismo che all'ideologismo. Anziché parlare di ideologismo, avrei potuto usare anche il termine "idealismo". Ma non permette questa soluzione il fatto che "idealismo" si oppone a "materialismo": né potevo contrapporre al "materialista" l'"ideologo", giacché, come

mostra la storia della filosofia, il materialista può essere benissimo anche ideologo, quando cioè non è empirista, ma pensa in modo attivo partendo dall'idea generale della materia.

b. La seconda coppia di opposti stabilita da James è quella di "intellettualismo-sensismo" (*sensationalism*)

Sensismo è un'espressione che esprime l'essenza dell'estremo empirismo. Per esso l'esperienza sensoriale è la fonte unica ed esclusiva della conoscenza. L'atteggiamento sensistico è completamente orientato verso l'oggetto dato dai sensi, quindi verso l'esterno. Evidentemente James si riferisce a un sensismo intellettuale e non a un sensismo estetico, ma appunto perciò non sembra che l'"intellettualismo" possa essere il suo vero opposto. Dal punto di vista psicologico l'intellettualismo è un atteggiamento caratterizzato dal fatto che esso conferisce il valore principale determinante all'intelletto, cioè alla conoscenza nella sua fase concettuale. Con un atteggiamento siffatto io posso essere anche un sensista, quando cioè occupo il mio pensiero con oggetti concreti che nell'insieme provengono dall'esperienza sensoriale. In tal modo anche l'empirista può essere intellettuale. In filosofia intellettualismo si usa in certo modo promiscuamente con razionalismo; perciò ancora una volta bisognerebbe insistere nel chiamare ideologismo l'opposto del sensismo, in quanto che anche il sensismo è essenzialmente solo un empirismo estremo.

c. La terza coppia di opposti, secondo James è: "idealismo-materialismo"

Già a proposito del sensismo vi sarebbe stato motivo di dubitare se con esso James non soltanto volesse indicare un empirismo accentuato, cioè un sensismo intellettuale, ma volesse anche porre in rilievo con il termine *sensationalistic* l'elemento sensoriale prescindendo completamente dall'intelletto. Con questa aderenza esclusiva alle sensazioni io intendo la sensualità vera e propria, non nel senso comune di voluttà, ma come un atteggiamento nel quale il fattore orientativo e determinante non è dato tanto dall'oggetto immedesimato, quanto dal puro fatto dell'eccitazione e percezione sensoriale.

Questo atteggiamento può anche essere detto riflesso, giacché la mentalità nel suo complesso dipende dall'impressione sensibile e culmina in essa. L'oggetto non viene riconosciuto astrattamente né immedesimato, ma agisce secondo la sua naturale forma d'esistenza e il soggetto si orienta esclusivamente sulle impressioni sensoriali provocate dal contatto con l'oggetto. Questo atteggiamento corrisponderebbe a una mentalità primitiva. Il suo opposto è costituito dall'atteggiamento intuitivo, caratterizzato da un modo di rilevare le cose che ricorda quello della sensazione, ma che non è tuttavia né intellettuale né sentimentale, bensì entrambe le cose insieme in una mescolanza indistinta. Come nella percezione appare l'oggetto sensibile, così pure nell'intuizione appare il contenuto psichico, quasi in forma di illusione o di allucinazione.

Il fatto che James indichi il *tough-minded* sia come *sensationalistic* che come *materialistic* (e più avanti anche come *irreligious*) potrebbe far nascere il dubbio che egli nella sua tipologia non abbia avuto in mente la contrapposizione fra i tipi così come io l'ho concepita. Il materialismo viene comunemente inteso come un atteggiamento orientato verso i valori "materiali", una sorta di sensismo morale quindi. La descrizione di James presenterebbe pertanto un quadro molto sfavorevole se volessimo intendere queste espressioni nel loro significato volgare. Ma certamente non era questa l'intenzione di James e le sue parole da noi più su riportate imprecisano appunto che si crei un malinteso in tal senso. Ciò lascia supporre pertanto che James abbia avuto presente soprattutto il significato filosofico dei termini in questione. In tal caso materialismo significa un atteggiamento che si orienta, è vero, secondo valori materiali, concepiti però non come valori "sensuali", ma come valori della realtà effettiva, dove per "realtà effettiva" si intende qualcosa di esterno e di tangibile. L'opposto di ciò è l'"idealismo", nel senso filosofico di una massima valutazione dell'idea. Con ciò non si deve intendere un idealismo a sfondo morale, nel qual caso dovremmo ammettere, in contrasto con l'intenzione di James, che per materialismo si deve intendere un sensismo a sfondo morale. Se dunque ammettiamo che per materialismo egli intende un atteggiamento che pone il valore principale di orientamento nella realtà di fatto, arriviamo di nuovo a

scoprire, anche in questo attributo, una caratteristica dell'estroversione, il che dissipa senz'altro il dubbio di cui sopra. Abbiamo già visto che l'idealismo filosofico corrisponde all'ideologismo introverso. Un idealismo morale non sarebbe invece affatto una caratteristica dell'introverso, giacché anche il materialista può essere idealista in senso morale.

d. La quarta coppia di opposti è: "ottimismo-pessimismo"

Dubito assai che questa nota antitesi che distingue i temperamenti degli uomini possa applicarsi ai tipi di James. L'empirismo di Darwin, ad esempio, è forse pessimistico? È certamente tale per chi abbia una concezione ideologica del mondo e veda l'altro tipo attraverso la lente di una inconscia proiezione del sentimento. Ma non è affatto necessario che lo stesso empirista interpreti il proprio punto di vista come pessimistico. Oppure, secondo i criteri tipologici di James, è ottimista un pensatore come Schopenhauer, la cui filosofia è schiettamente ideologica (proprio come il puro ideologismo delle *Upaniṣad*)? Kant stesso, tipo prettamente introverso, è al di là dell'ottimismo e del pessimismo, al pari dei grandi empiristi. Mi sembra perciò che questa antitesi non abbia nulla a che vedere con i tipi di James. Come vi sono degli introversi ottimisti, così vi sono anche degli estroversi ottimisti e viceversa. Ma è assai facile che l'errore di James si basi sulla proiezione soggettiva cui abbiamo poc'anzi accennato. Una concezione materialistica o empiristica o positivista del mondo appare indubbiamente desolante dal punto di vista dell'ideologismo, che non può non avvertirla come pessimistica. Ma a chi crede nel dio "materia", la concezione materialistica appare ottimistica. Di fatto, una concezione materialistica recide il nervo vitale dell'ideologismo, ne paralizza la forza principale: l'appercezione attiva e la realizzazione delle immagini primordiali. Tale concezione quindi deve apparirgli senz'altro pessimistica, senza la minima speranza di vedere mai più realizzata l'idea eterna anche nel mondo fenomenico. In un mondo di puri fatti concreti egli si sente esiliato e separato per sempre dalla patria. Il parallelismo fra materialismo e pessimismo, istituito da James, starebbe perciò a indicare che egli stesso sta dalla parte dell'ideologismo: ipotesi facilmente conva-

lidata da molti altri elementi tratti dalla vita del filosofo. Ciò potrebbe anche spiegare perché al *tough-minded* siano toccati i tre epiteti alquanto sospetti di sensista, di materialista e di irreligioso. Ciò è accennato anche in un passo di *Pragmatism*, dove James paragona l'ostilità reciproca fra i tipi a un incontro fra alcuni turisti di Boston e la popolazione di Cripple Creek.¹⁵ Questo paragone è poco lusinghiero per l'altro tipo e fa pensare a un sentimento di avversione che neppure una forte volontà riesce a superare. Questo piccolo *document humain* mi sembra proprio una dimostrazione preziosa dell'irritante diversità esistente fra i due tipi. Può sembrare meschino insistere sopra una tale incompatibilità dei sentimenti, ma molte esperienze mi hanno convinto che proprio i sentimenti di questo genere, custoditi in fondo alla coscienza, possono a volte influire sfavorevolmente sul più perfetto dei ragionamenti ostacolandone la comprensione. È facile immaginare come anche la popolazione di Cripple Creek giudichi in modo assai particolare i turisti di Boston.

e. La quinta coppia di opposti è: "religiosità-irreligiosità"

La validità di questa antitesi per la psicologia dei tipi di James dipende naturalmente soprattutto dalla definizione che egli dà della religiosità. Se concepisce l'essenza della religiosità da un punto di vista del tutto ideologico, come un atteggiamento nel quale l'idea religiosa esercita una funzione dominante (in antitesi al sentimento), James ha certamente ragione nel definire il *tough-minded* anche come irreligioso. Ma il pensiero di James è troppo vasto e umano perché egli non veda che l'atteggiamento religioso può essere determinato anche dal sentimento religioso. Egli stesso dice:

Il nostro profondo rispetto per i fatti non ha neutralizzato in noi ogni religiosità. Anzi questo ossequio è di per sé in certo senso religioso. Il nostro atteggiamento scientifico è un atto di devozione (*our scientific temper is devout*).¹⁶

L'empirista supplisce alla mancanza di rispetto per le idee "eterne" con una fede in certo qual modo religiosa per il fatto concreto. Se

¹⁵ James, p. 13. Gli abitanti di Boston sono noti per il loro "affinato" estetismo. Cripple Creek è un noto distretto minerario del Colorado. Ci si può facilmente immaginare il contrasto!

¹⁶ *Ibid.*, p. 15.

si orienta il proprio atteggiamento sull'idea di Dio, da un punto di vista psicologico è la stessa cosa orientarlo sull'idea della materia o elevare i fatti concreti a fattore determinante del proprio atteggiamento. In quanto questo orientamento si attua in forma incondizionata, esso merita l'appellativo di "religioso". Da un punto di vista più elevato, però, il fatto concreto merita di essere un fattore condizionato quanto l'idea, l'immagine primordiale creata, da miriadi di anni, dall'urto dell'uomo e delle sue condizioni interne con i crudi fatti della realtà esterna. Ad ogni modo l'assoluta dedizione ai fatti concreti da un punto di vista psicologico non può essere in alcun modo designata come irreligiosa. Il *tough-minded* ha una sua religione empiristica come il *tender-minded* ha una sua religione ideologica. Comunque sia, sta di fatto che nella nostra civiltà contemporanea la scienza è dominata dall'oggetto e la religione dal soggetto, cioè dall'ideologismo, giacché l'idea con la sua efficacia autonoma doveva pur rifugiarsi da qualche parte dopo avere nella scienza ceduto il suo posto all'oggetto. James ha ragione di qualificare l'empirista come irreligioso ma solo nel caso in cui la religione si intenda come fenomeno culturale legato a una determinata epoca. I filosofi infatti non costituiscono assolutamente una categoria di uomini a parte, ma i loro tipi, al di là della cerchia dell'uomo in quanto filosofo, si estendono all'umanità in generale, forse fino a tutta l'umanità civile. Già questo motivo generale ci vieta di considerare irreligiosa metà dell'umanità civile. La stessa psicologia dei primitivi dimostra che la funzione religiosa è senz'altro un fattore costitutivo della psiche, fattore che è presente sempre e ovunque, per quanto indifferenziato esso sia.

Se non ammettiamo che il concetto di "religione" debba intendersi in James con la limitazione a cui ora abbiamo accennato, la sua tesi può essere nata solo da una deviazione del sentimento, deviazione che, come abbiamo visto, si verifica abbastanza facilmente.

f. La sesta coppia di opposti è: "indeterminismo-determinismo"

Questa antitesi è psicologicamente interessante. È ovvio che l'empirismo pensa in forma causale, accettando assiomaticamente la connessione necessaria fra causa ed effetto. L'atteggiamento empiristico

si orienta sull'oggetto immedesimato — venendo in un certo senso provocato dal fatto esterno — con il sentimento della necessità di un effetto prodotto da una causa. È perfettamente naturale che a un atteggiamento di questo genere s'imponga psicologicamente l'impressione della immutabilità dei nessi causali. L'identificazione dei processi psichici interiori con il decorso dei fatti esterni avviene già in base al fatto che nell'atto dell'immedesimazione una notevole quantità della propria attività, della propria vita, viene inconsciamente trasferita all'oggetto. In tal modo il soggetto viene assimilato all'oggetto, quantunque colui che compie l'immedesimazione ritenga di assimilare l'oggetto. Tuttavia, se l'accento poggia con particolare intensità sull'oggetto quest'ultimo acquista un significato che ha una sua influenza sul soggetto e lo costringe a una dissimilazione da sé stesso. Come è noto, la psicologia umana è mimetica come quotidianamente lo psicologo pratico sperimenta. Nei casi in cui prevale l'oggetto, si verificano nel soggetto processi di assimilazione alla natura dell'oggetto. Così ad esempio, l'identificazione con l'oggetto amato ha non lieve importanza nella terapia analitica. Inoltre la psicologia dei primitivi ci dà numerosissimi esempi di dissimilazione a favore dell'oggetto: citeremo fra i molti la frequente assimilazione al totem o agli spiriti degli antenati. In questo contesto rientra la stigmatizzazione nei santi del medioevo e in quelli moderni. Nella *Imitatio Christi* la dissimilazione è addirittura elevata a principio.

Data questa indubbia disposizione della psiche umana alla dissimilazione è facilmente comprensibile, da un punto di vista psicologico, il trasferimento dei nessi causali obiettivi nel soggetto. Come abbiamo detto, la psiche giunge in tal modo a considerare valido esclusivamente il principio di causalità ed è necessario tutto il bagaglio delle teorie gnoseologiche per poterci sottrarre alla strapotenza di questa impressione. A render più difficile la cosa interviene il fatto che l'atteggiamento empiristico, con tutta la sua forza, ci impedisce di credere nella libertà interiore. Infatti ogni prova e ogni possibilità di prova ci vengono meno. Che cosa può significare quel vago e incerto sentimento della libertà di fronte alla massa soverchiante di fatti obiettivi che provano il contrario? Il determinismo dell'empirista è quindi per così dire ineluttabile, sempre che l'empirista

giunga con il suo pensiero fino a questo punto, e non preferisca invece — come spesso accade — mantenere due scompartimenti separati: uno per la scienza e l'altro per quella religione che i genitori e la società gli hanno trasmesso.

Come abbiamo visto, l'essenza dell'ideologismo consiste in una inconscia attivazione dell'idea. Questa attivazione può derivare da una ripugnanza per l'immedesimazione, emersa successivamente nel corso della vita; ma può anche esistere fin dalla nascita, come atteggiamento che la natura ha prodotto e favorito a priori dalla natura. (Nel corso della mia esperienza professionale ho visto molti casi del genere.) In quest'ultimo caso l'idea è attiva a priori senza tuttavia essere trasmessa alla coscienza, a causa della sua mancanza di contenuti e della sua irrepresentabilità. In quanto fatto interiormente predominante, ma irrepresentabile, essa rimane al di sopra dei fatti "obiettivi" esteriori, e conferisce almeno il senso della sua indipendenza e della sua libertà al soggetto, il quale, per essere assimilato all'idea, si sente libero e indipendente nei confronti dell'oggetto. Se l'idea è il principale fattore d'orientamento, essa si assimila il soggetto, così come il soggetto, nel dar forma al materiale empirico, cerca di assimilarsi l'idea. In tal modo proprio come avviene nell'atteggiamento verso l'oggetto di cui prima ci siamo occupati, si determina una dissimilazione del soggetto da sé stesso, ma in senso inverso, cioè in questo caso, a favore dell'idea. L'immagine primordiale ereditata è un'entità che sopravvive ad ogni tempo, e che rimane superiore ad ogni mutamento fenomenico: precede e trascende ogni esperienza individuale. L'idea possiede quindi una potenza particolare. Quando è attivata, trasferisce sul soggetto un esplicito senso di potenza, in quanto, mediante l'assimilazione inconscia interiore, assimila il soggetto. Sorge così nel soggetto il senso della potenza, dell'indipendenza, della libertà, dell'eternità.¹⁷ Quando il soggetto sente la libera attività della sua idea elevarsi al di sopra del fatto concreto, il pensiero della libertà gli si impone naturalmente. Quando il suo ideologismo è schietto, egli deve persino arrivare a convinzioni indeterministiche.

¹⁷ Vedi a tal proposito i postulati kantiani di Dio, della libertà e della immortalità.

L'antitesi di cui abbiamo trattato è assai caratteristica per i nostri tipi. L'estroverso è caratterizzato dal suo tendere verso l'oggetto, dalla sua voluta dipendenza dall'oggetto. Egli è influenzato dall'oggetto nella misura stessa nella quale cerca di assimilarlo. L'introverso invece è caratterizzato dall'apparente affermazione di sé stesso di fronte all'oggetto. Egli si oppone ad ogni dipendenza dall'oggetto, ne rifiuta l'influenza e talvolta ne ha persino paura. A maggior ragione perciò egli dipende dall'idea, la quale lo difende dalla dipendenza esteriore e gli dà la sensazione della libertà interiore, ma anche una psicologia nettamente dominata dall'idea di potenza.

g. La settima antitesi è quella di "monismo-pluralismo"

Dopo quanto è stato detto è facile capire come l'atteggiamento orientato secondo l'idea tenda al monismo. L'idea ha sempre carattere gerarchico, tanto se acquisita mediante astrazione da rappresentazioni e concetti concreti, quanto se esistente a priori come forma inconscia. Nel primo caso essa è il punto più alto di tutto l'edificio, che in un certo senso delimita e quindi comprende tutto quanto sta al di sotto; nel secondo caso essa è l'inconscio legislatore che regola le possibilità e le necessità del pensiero. In entrambi i casi l'idea ha carattere dominante. Benché le idee siano molte, ogni idea ha il sopravvento per un periodo più o meno lungo, costellando dispoticamente la grande massa degli elementi psichici. Per contro è altrettanto chiaro che l'atteggiamento orientato secondo l'oggetto tende a una pluralità di principi (pluralismo), giacché la varietà delle proprietà dell'oggetto implica anche una molteplicità di concetti e di principi senza i quali l'interpretazione non potrebbe adattarsi alla natura dell'oggetto.

La tendenza monistica appartiene all'atteggiamento introverso, quella pluralistica all'atteggiamento estroverso.

h. L'ottava antitesi è: "dogmatismo-scetticismo"

Anche in questo caso è facile rendersi conto che il dogmatismo è connesso soprattutto all'atteggiamento che si attiene all'idea, anche se l'inconscia realizzazione dell'idea non è di per sé dogmatismo.

Tuttavia il modo con cui l'idea si realizza, in forma per così dire violenta, dà l'impressione in chi sta al di fuori che colui che pensa secondo l'idea, prenda le mosse da un dogma nelle cui rigide barriere viene compreso il materiale empirico. L'atteggiamento orientato secondo l'oggetto appare evidentemente scettico nei confronti di tutte le idee a priori, in quanto vuole anzitutto lasciar parlare l'oggetto e l'esperienza, senza curarsi delle idee generali. Lo scetticismo anzi in questo senso è l'indispensabile premessa di ogni empirismo.

Anche questa antitesi conferma la sostanziale somiglianza dei tipi di James con i miei.

3. *Critica della teoria di James*

Iniziando ora la critica della teoria di James, devo anzitutto rilevare che essa si occupa quasi esclusivamente delle qualità intellettuali dei tipi. Da un'opera filosofica non ci si poteva attendere altro. Però questa unilateralità determinata dal quadro entro il quale la trattazione è condotta genera facilmente confusione. Non è difficile infatti ritrovare l'una o l'altra, o anche diverse proprietà in tipi opposti. Vi sono ad esempio empiristi che sono dogmatici, religiosi, idealisti, intellettualisti e razionalisti e viceversa ideologisti che sono materialisti, pessimisti, deterministi e irreligiosi. E quand'anche si tenga conto del fatto che queste espressioni indicano fenomeni assai complessi, per cui entrano in conto svariatissime sfumature, non è con ciò eliminata ogni possibilità di confusione. Prese singolarmente le espressioni di James sono troppo ampie e solo nel loro complesso danno un quadro approssimativo del contrasto fra i tipi, senza tuttavia giungere ad esprimerlo in una formula semplice. In complesso i tipi di James valgono a completare opportunamente il quadro dei tipi ottenuto in base alle altre fonti. A James spetta il gran merito di avere indicato, per la prima volta con una certa estensione, la straordinaria importanza del temperamento per la formazione del pensiero filosofico. La sua concezione pragmatistica mira a riunire le antitesi delle concezioni filosofiche dovute alla varietà dei temperamenti. Com'è noto, il pragmatismo è una corrente filosofica molto

diffusa, derivata dalla filosofia inglese,¹⁸ secondo cui la "verità" ha un valore limitato alla sua efficacia e utilità pratica, prescindendo semmai dal fatto che essa possa essere contestata in base all'uno o all'altro punto di vista. È degno di nota il fatto che James inizi l'esposizione di questa concezione filosofica proprio con la contrapposizione di tipi, quasi a giustificare la necessità della concezione pragmatistica. Ci si ripresenta così lo spettacolo già offerto dal primo medioevo! L'antitesi era allora quella tra nominalismo e realismo, e fu Abelardo a tentarne una sintesi con il sermonismo o concettualismo. Siccome però il criterio psicologico era del tutto estraneo alla concezione del tempo, il tentativo di soluzione risultò unilaterale, in senso logico-intellettualistico. James va più a fondo: egli interpreta il contrasto in chiave psicologica e cerca corrispondentemente una soluzione pragmatistica. Non bisogna tuttavia farsi illusioni circa il valore di una soluzione di tal genere: il pragmatismo è solo un espediente che può pretendersi valido fino a quando, all'infuori delle possibilità di conoscenza intellettuale influenzate dal temperamento, non si scoprono altre fonti che possano fornire nuovi elementi per la formazione di concezioni filosofiche.

A dire il vero Bergson ha richiamato la nostra attenzione sulla intuizione e sulla possibilità di un "metodo intuitivo", ma, come è noto, egli non è andato oltre questo semplice accenno. Una dimostrazione del metodo manca, e non sarà tanto facile darla, quantunque Bergson indichi come risultati dell'intuizione i suoi concetti dell'*élan vital* e della *durée créatrice*. A prescindere da questa concezione fondamentale, colta intuitivamente, e psicologicamente giustificata dal fatto che per l'antichità, ma specialmente per il neoplatonismo, essa è già stata un complesso di idee del tutto correnti, il metodo di Bergson è intellettualistico e non intuitivo.

In misura incomparabilmente superiore Nietzsche ha utilizzato la fonte intuitiva, liberandosi, nella formazione della sua concezione filosofica, dal puro intelletto. Vero è che egli lo ha fatto in una forma e in un modo tali che il suo intuizionismo è andato assai al di là di una concezione filosofica e lo ha condotto all'opera d'arte: la quale rappresenta un'entità in gran parte inaccessibile alla critica filosofica.

¹⁸ Vedi F. C. S. Schiller

Con ciò intendo naturalmente parlare dello *Zarathustra* e non delle raccolte di aforismi filosofici che come tali si prestano anzitutto a una critica filosofica e ciò a causa del loro metodo prevalentemente intellettualistico. Se dunque si può parlare in generale di "metodo intuitivo", lo *Zarathustra* di Nietzsche, secondo me, ne è stato il miglior esempio, e nel contempo ha dimostrato in modo convincente la possibilità di cogliere i problemi per una via non intellettualistica e pur tuttavia filosofica. Precursori dell'intuizionismo di Nietzsche mi sembra siano stati Schopenhauer ed Hegel: il primo per la sua intuizione sentimentale che nella sua concezione ha un peso determinante, il secondo per l'intuizione influenzata dall'idea, che sta alla base del suo sistema. In questi due precursori l'intuizione — mi si conceda l'espressione — sta al di sotto dell'intelletto, in Nietzsche invece sta al di sopra.

L'antitesi fra le due "verità" esige in primo luogo un atteggiamento pragmatistico, sempre che si voglia rendere giustizia all'altro punto di vista. Ma, per quanto il metodo pragmatistico sia indispensabile, esso presuppone troppa rassegnazione e si associa quasi inevitabilmente a un difetto di attività creatrice. La soluzione del conflitto fra gli opposti non si raggiunge però né costruendo compromessi logico-intellettualistici come nel concettualismo, né misurando pragmaticamente il valore pratico di concezioni logicamente incompatibili, ma si raggiunge unicamente con la creazione e l'opera positiva che accoglie in sé gli opposti come elementi necessari di coordinazione, così come un movimento muscolare coordinato comprende sempre in sé anche l'innervazione degli antagonisti. Il pragmatismo può pertanto essere soltanto un atteggiamento transitorio che, eliminando i preconcetti, deve preparare la strada all'attività creatrice. La via nuova preparata dal pragmatismo e indicata da Bergson è stata già percorsa — a me pare — dalla filosofia tedesca, non tuttavia da quella accademica. È stato Nietzsche, con la violenza che gli era propria, a forzare questa porta. La sua opera va oltre quanto vi è di soddisfacente nella soluzione pragmatistica, e, in un modo altrettanto radicale, quanto quello con il quale il pragmatismo, con il suo riconoscimento del valore vitale di una verità, ha vinto — o dovrà ancora vincere — l'arida unilateralità dell'inconscio concettualismo che ha dominato la filosofia dopo Abelardo.

9. Il problema dei tipi nell'indagine biografica

Com'era pressoché logico attendersi, anche il campo dell'indagine biografica reca un suo contributo al problema dei tipi psicologici. Dobbiamo alle indagini, condotte con i metodi propri alle scienze naturali, da Wilhelm Ostwald se, attraverso il confronto di gran numero di biografie di eminenti scienziati, si è giunti all'identificazione di due opposti tipi psicologici che Ostwald designa come tipo classico e tipo romantico. Ostwald dice:

Mentre il primo si distingue per perfezione e compiutezza in ogni singola attività, ma allo stesso tempo anche per la natura schiva e una limitata efficienza personale nel suo ambiente, il romantico spicca per le qualità opposte... Lo distingue non tanto la perfezione del lavoro singolo, quanto la varietà e la sorprendente originalità dei molti lavori che egli produce a getto continuo; egli esercita di solito un'azione intensa e immediata sui suoi contemporanei... Va sottolineato che la velocità delle reazioni mentali è determinante per decidere se lo scienziato appartiene all'uno o all'altro tipo. Gli scienziati con reazioni mentali molto rapide sono romantici, quelli con reazioni più lente sono classici.¹

Il classico ha una forma di produzione lenta e produce talvolta i frutti più maturi del suo spirito relativamente tardi.² Secondo Ostwald un segno particolare che nel tipo classico non manca mai è "l'assoluto bisogno di apparire senza errori di fronte alla gente".³ Il

¹ Ostwald, pp. 44 sg.

² *Ibid.*, p. 89.

³ *Ibid.*, p. 94.

tipo classico, a compenso della sua "scarsa efficienza personale ha la possibilità di essere tanto più efficiente con i suoi scritti".⁴ Pare tuttavia che anche tale efficacia presenti delle limitazioni, come si può rilevare dal caso seguente, citato da Ostwald nella biografia di Helmholtz: A proposito delle ricerche matematiche di Helmholtz sugli effetti delle correnti d'induzione, Du Bois-Reymond scrive allo scienziato:

Tu devi cercare — non avertene a male se te lo dico — di astrarti di più dal tuo punto di vista, che è quello di colui che sa, e di considerare le cose dal punto di vista di coloro ai quali tu vuoi spiegare ciò che ancora non sanno.

Ed Helmholtz di rimando:

Per quanto riguarda la forma espositiva del lavoro, essa mi è costata proprio questa volta una gran fatica, e pensavo di poterne essere soddisfatto.

Ostwald commenta:

Egli non si preoccupa del lettore, perché, come fanno i classici, scrive solo per sé stesso, e cioè in modo che la sua esposizione risulti irrefutabile per lui e non per gli altri.

È interessante quanto scrive Du Bois nella stessa lettera a Helmholtz:

Pur avendo letto un paio di volte il tuo saggio e il riassunto, non ho capito propriamente di che si tratti... Alla fine ho scoperto per conto mio il tuo metodo e solo allora sono riuscito a comprendere un po' alla volta la tua esposizione.⁵

Questo caso costituisce un evento caratteristico nella vita del tipo classico che raramente, per non dire mai, riesce a "inflammare anime affini alla sua"⁶ e mostra che la capacità che gli viene attribuita di esercitare un'influenza attraverso gli scritti deriva principalmente dal fatto che egli normalmente viene preso in considerazione solo tardivamente, e cioè quando viene riscoperto attraverso i suoi scritti come

⁴ *Ibid.*, p. 100.

⁵ *Ibid.*, p. 280.

⁶ *Ibid.*, p. 100.

è accaduto a Robert Mayer. Anche gli scritti di Robert Mayer sembrano assai spesso privi di efficacia persuasiva, infiammatrice, immediatamente personale, giacché in fin dei conti lo scritto è espressione personale al modo stesso della conversazione o della conferenza. L'efficacia degli scritti del tipo classico, quindi, non dipende tanto dal carattere esteriormente interessante dello scritto, quanto dal fatto che lo scritto è l'unica cosa che rimane per la ricostruzione a posteriori del lavoro prodotto da un determinato individuo. Come risulta anche dalla descrizione di Ostwald, sembra che effettivamente il tipo classico comunichi raramente ciò che fa e il modo in cui lo fa, ma solo ciò che ha raggiunto, senza preoccuparsi del fatto che il pubblico ignora la strada da lui percorsa. Pare anzi che per il tipo classico la via e il modo che portano alla creazione abbiano scarsa importanza, giacché essi sono intimamente legati con la sua personalità che egli cerca di mantenere nell'ombra.

Ostwald paragona i suoi due tipi con i quattro temperamenti dell'antichità⁷ e ciò in relazione al dato caratteristico che gli sembra fondamentale della lentezza o rapidità della reazione. La reazione lenta corrisponde al temperamento flemmatico e melanconico, quella rapida al sanguigno e al collerico. Egli considera il tipo sanguigno e flemmatico come tipi medi normali, mentre i tipi collerico e melanconico costituirebbero esasperazioni morbose dei caratteri fondamentali. Scorrendo le biografie di Humphry Davy e di Liebig da un lato e di Robert Mayer e di Faraday dall'altro, è effettivamente facile riconoscere che i primi sono eminentemente "romantici" e insieme sanguigno-collerici, mentre i secondi sono altrettanto chiaramente "classici" e flemmatico-melanconici. Tali considerazioni di Ostwald mi sembrano pienamente convincenti, giacché è assai probabile che i quattro temperamenti conosciuti nell'antichità siano stati costruiti in base allo stesso criterio empirico seguito da Ostwald per distinguere tipo classico e tipo romantico. I quattro temperamenti evidentemente sono distinzioni stabilite in base al criterio dell'affettività, cioè in base alle reazioni emotive così come si manifestano esteriormente. Da un punto di vista psicologico, tuttavia, questa classificazione è superficiale, poiché giudica soltanto in base all'apparenza

⁷ *Ibid.*, p. 372.

esterna. Secondo questa antica classificazione un individuo dal contegno esteriore tranquillo e poco appariscente apparterrebbe al temperamento flemmatico. Egli passa per "flemmatico" e pertanto viene inquadrato nella categoria dei flemmatici. Ma in realtà può darsi anche che egli sia tutto fuorché flemmatico, e sia invece una natura sensibile o addirittura passionale, la cui emozione però è tutta interiore così che la più intensa commozione interiore si estrinseca esteriormente nella massima calma. Di ciò tiene conto la tipologia di Jordan che non valuta secondo un'impressione superficiale, ma in base a un più profondo concetto della natura umana. Il criterio fondamentale di distinzione di Ostwald è basato, come l'antica classificazione in temperamenti, sopra un'impressione esteriore. Il suo tipo "romantico" è caratterizzato da una rapida reazione verso l'esterno. Il tipo "classico" reagisce, forse altrettanto rapidamente, ma all'interno.

Esaminando le biografie di Ostwald, appare senz'altro chiaro che il tipo "romantico" corrisponde all'estroverso e il tipo "classico" all'introverso. Humphry Davy e Liebig sono esempi paradigmatici del tipo estroverso, Robert Mayer e Faraday del tipo introverso. La reazione all'esterno è tipica dell'estroverso, come la reazione all'interno dell'introverso. L'estroverso non incontra particolari difficoltà nell'esprimere la propria personalità, egli impone quasi involontariamente la propria presenza perché tende, secondo tutta la sua natura, a trasferirsi sull'oggetto. Egli si apre facilmente a chi lo circonda e lo fa necessariamente in una forma comprensibile per l'ambiente e perciò accettabile. La forma è normalmente gradevole, ma comunque comprensibile anche quando è sgradevole. Infatti l'estrema rapidità nelle reazioni e nelle manifestazioni implica la traslazione sull'oggetto non solo dei valori positivi, ma anche di quelli negativi, non solo dei pensieri e sentimenti piacevoli, ma anche spiacevoli. A causa di un modo così rapido di manifestarsi e di comunicare, i contenuti sono poco elaborati e quindi facilmente comprensibili, e la stessa successione nel tempo delle manifestazioni immediate fornisce una serie progressiva di immagini che mostrano chiaramente al pubblico la via percorsa e i modi attraverso i quali lo scienziato è giunto al suo risultato.

Per contro, l'introverso, che reagisce in un primo tempo soltanto all'interno, non si esterna di solito nelle sue reazioni (eccezion fatta per le esplosioni emotive). Egli tiene per sé le sue reazioni che tuttavia possono essere altrettanto rapide di quelle dell'estroverso. Non esternando le sue reazioni, l'introverso può dare facilmente un'impressione di lentezza. Dato che le reazioni immediate sono sempre fortemente personali, l'estroverso non può fare altro che lasciare venir fuori la sua personalità. L'introverso invece nasconde la sua personalità tenendo per sé le proprie reazioni. Egli non tende all'immedesimazione, alla traslazione dei propri contenuti nell'oggetto, ma all'astrazione dall'oggetto. All'immediata estrinsecazione delle proprie reazioni, ne preferisce la lunga elaborazione interiore, per venir fuori poi con un risultato definitivo. Egli fa il possibile per liberare il suo risultato dalla sua propria persona, per presentarlo nettamente distinto da ogni riferimento personale. I suoi contenuti compaiono quindi nel mondo esterno in forma il più possibile astratta e spersonalizzata, come risultato di un lungo lavoro interiore. Con ciò la loro comprensione è divenuta assai difficile, giacché il pubblico non conosce le fasi di sviluppo e il modo mediante i quali lo scienziato è pervenuto al suo risultato. Non gli sono noti neppure i riferimenti personali, giacché l'introverso nasconde sé stesso e quindi la sua personalità. Ma spesso sono proprio i riferimenti personali a facilitare una comprensione, laddove non sia possibile una comprensione intellettuale. È necessario rendersi accuratamente conto di ciò, se si vuol giudicare l'evoluzione di un introverso. Generalmente non si hanno dati sufficienti sull'introverso, che sfugge ad ogni possibilità di osservazione. Non potendo egli reagire direttamente all'esterno, anche la sua personalità non si rivela. La sua vita permette quindi sempre al pubblico le più fantastiche supposizioni e proiezioni, nel caso egli divenga, ad esempio per le sue opere, oggetto d'interesse generale.

Quando perciò Ostwald dice che la precocità spirituale è caratteristica del romantico, noi dobbiamo aggiungere che il romantico, la sua precocità, la rivela mentre il classico può benissimo essere altrettanto precoce, salvo a tenere per sé i suoi prodotti e questo non già di proposito, bensì per l'incapacità di esternarsi immediatamente. A causa di una deficiente differenziazione del sentimento, nell'intro-

verso permane a lungo una certa goffaggine, un vero infantilismo nei rapporti personali, cioè in quell'elemento che gli inglesi chiamano *personality*. Il suo modo di rivelare la propria personalità è talmente incerto e malsicuro, e d'altra parte egli è così sensibile a questo riguardo, che non osa mostrarsi al mondo circostante se non con un'opera che gli appaia perfetta. Inoltre preferisce lasciar parlare in sua vece la propria opera, anziché intervenire personalmente in favore di essa. Un tale atteggiamento determina naturalmente un ritardo nella sua comparsa sulla scena del mondo, ritardo che viene facilmente imputato a lentezza di sviluppo. Ma questo giudizio superficiale trascura il fatto che l'infantilismo di chi è apparentemente precoce ed è differenziato verso l'esterno, è semplicemente un infantilismo interiore, in rapporto cioè con la propria interiorità. Nella vita dell'individuo precoce, questo fatto si manifesta solo più avanti, ad esempio sotto forma di immaturità morale, oppure, come accade spesso, in un sorprendente infantilismo nel pensare.

Come Ostwald osserva giustamente, il romantico ha in genere più favorevoli possibilità di evoluzione e di progresso del classico. Egli si presenta al pubblico in modo chiaro e convincente, mettendo direttamente in mostra il suo valore personale con le sue reazioni esteriori. Non gli è difficile quindi stabilire rapidamente molte relazioni importanti che rendono fecondo il suo lavoro e ne facilitano lo sviluppo in estensione.⁸ Il classico invece rimane nell'ombra; la mancanza di relazioni personali limita l'estensione del suo campo di lavoro: con ciò però la sua attività guadagna in profondità e il frutto del suo lavoro in durezza.

I due tipi hanno in comune l'entusiasmo; tuttavia nell'estroverso, che ne ha pieno il cuore, esso si riversa nelle parole, mentre chiude nel silenzio l'introverso. E perciò questi non sa neppure suscitare entusiasmo intorno a sé e gli viene così a mancare una cerchia di collaboratori a lui affini come tipo. E anche se egli avesse voglia o bisogno di comunicare con altri, la laconicità del suo modo d'esprimersi e la meraviglia fatta di incomprendimento che essa suscita nel

⁸ *Ibid.*, p. 374.

pubblico, lo distoglierebbero da qualsiasi altra comunicazione, dato che molto spesso si finisce col ritenere che egli non abbia niente di eccezionale da dire. Il suo modo d'esprimersi, la sua *personality*, appaiono banali a un giudizio superficiale, al contrario di quanto accade al romantico, che non di rado appare "interessante" sin dall'inizio, e ben conosce l'arte di accentuare con mezzi leciti e illeciti questa impressione. Questa differenziata capacità di espressione costituisce uno sfondo adatto a pensieri importanti e aiuta il pubblico, che altrimenti non lo comprenderebbe, a passar sopra alle lacune del suo pensiero.

Si attaglia perciò perfettamente a questo tipo quel che Ostwald rileva circa la fruttuosa e brillante attività didattica del romantico. *Il romantico si immedesima nell'allievo* e sa perciò dire la parola giusta al momento giusto. Il classico invece, immerso nei suoi pensieri e nei suoi problemi, non si preoccupa affatto delle difficoltà di comprensione che incontra il suo allievo. A proposito del classico Helmholtz, Ostwald osserva:

Nonostante il suo grande sapere, la sua vasta esperienza e il suo spirito creativo, non fu mai un buon maestro: egli non reagiva sul momento, ma solo dopo un certo tempo. Se in laboratorio un allievo gli sottoponeva un quesito egli prometteva che ci avrebbe pensato su e portava la risposta solo dopo qualche giorno. Ma la risposta era tanto lontana dal livello del discepolo che solo in casi rarissimi questi riusciva a scoprire il nesso fra la difficoltà incontrata e l'astratta teoria generale che il maestro gli esponeva. Veniva così a mancare non solo l'aiuto immediato, che è quel che più importa al principiante, ma anche una guida diretta commisurata alla personalità dell'allievo e atta a portarlo gradualmente dalla sua iniziale naturale dipendenza a un sicuro dominio della disciplina scientifica prescelta. Tutte queste deficienze derivano direttamente dal fatto che il maestro è incapace di reagire immediatamente al bisogno di apprendere manifestato dall'allievo in quel particolare momento, ma ha bisogno, per compiere quanto da lui si attende e si desidera, di un tempo così lungo che ogni efficacia va perduta.⁹

La spiegazione fornita da Ostwald in base alla lentezza delle reazioni dell'introverso mi sembra insufficiente. Non si può provare che Helmholtz possedesse una debole velocità di reazione. Egli reagisce

⁹ *Ibid.*, p. 377.

solo all'interno e non all'esterno. Egli non si è immedesimato nell'allievo e perciò non ne comprende i desideri. Essendo atteggiato unicamente sui propri pensieri, non reagisce al desiderio personale dell'allievo, bensì ai pensieri che gli provoca la domanda dell'allievo, e ciò in modo così rapido e radicale che egli intravede subito una connessione più ampia che sul momento è incapace di cogliere compiutamente e di riprodurre in forma astratta ed elaborata, non già perché il suo pensiero sia lento, ma perché è obiettivamente impossibile ridurre in un attimo a una formula compiuta il problema intravisto in tutta la sua estensione. Naturalmente egli non tiene conto del fatto che l'allievo non ha la minima idea di tutto ciò: per lui si tratta proprio di quel problema e non di un consiglio semplicissimo e modesto che egli sarebbe senz'altro in grado di dare se soltanto si rendesse conto di ciò di cui in quel momento l'allievo ha bisogno per procedere oltre. In quanto introverso, egli non è immedesimato nella mentalità dell'altro, ma è immedesimato all'interno, nei propri problemi teoretici e così continua a svolgere il filo che ha raccolto dall'allievo lungo il problema teoretico in un modo che è conforme al problema, ma non all'esigenza momentanea dell'allievo stesso. Questo caratteristico atteggiamento del maestro introverso è naturalmente un fattore negativo nei riguardi dell'attività didattica, e anche nei riguardi dell'impressione personale suscitata dall'introverso. Egli dà infatti l'impressione della lentezza, della stravaganza e anche della ristrettezza mentale, per cui accade assai spesso che egli venga sottovalutato non soltanto dal largo pubblico, ma addirittura dai suoi più vicini colleghi, e questo fino a quando più tardi la sua opera intellettuale sarà ripensata, rielaborata e rimaneggiata da altri studiosi.

Il matematico Gauss aveva una tale avversione per l'insegnamento che ad ogni studente che gli si presentava comunicava che probabilmente il suo corso di lezioni non si sarebbe tenuto, e ciò per sottrarsi all'obbligo di far lezione. Ciò che soprattutto lo irritava dell'attività didattica, come acutamente osserva Ostwald, era "la necessità di dover esporre nella lezione risultati scientifici senza aver prima minuziosamente messo a punto e limato la loro formulazione. Comunicare ad altri i propri risultati senza una tale elaborazione doveva fargli lo stesso effetto che se avesse dovuto mostrarsi a estranei in

camicia da notte".¹⁰ Con questa osservazione Ostwald tocca un punto essenziale e cioè la già ricordata ripugnanza dell'introverso a comunicare ad altri elementi che non siano del tutto impersonali.

Ostwald rileva che la carriera del romantico è in genere destinata a finire relativamente presto, per il rapido esaurirsi della sua produttività. Ostwald è portato a spiegare anche questo fatto con la maggiore velocità di reazione. Poiché secondo me il concetto della velocità delle reazioni mentali è ben lontano dall'essere chiarito scientificamente, e poiché finora non è stato affatto provato, né lo sarà in avvenire, che la reazione verso l'esterno si compie più rapidamente di quella verso l'interno, ritengo che il più rapido esaurimento di uno scienziato estroverso debba piuttosto dipendere dall'orientamento esteriore delle sue reazioni. Egli comincia a pubblicare assai presto, arriva rapidamente alla notorietà, la sua attività pubblicitica e accademica è presto intensa, intrattiene relazioni personali in un'ampia cerchia di amici e di conoscenti e concorre inoltre in misura eccezionale alla formazione dei suoi allievi. Lo scienziato introverso comincia invece a pubblicare tardi, i suoi lavori si succedono a grandi intervalli e sono in genere più sobri nell'espressione. Egli evita di trattare più volte lo stesso tema, se non vi sia da aggiungere qualche cosa di fondamentalmente nuovo; a seguito dell'estrema laconicità delle sue comunicazioni scientifiche, spesso omette ogni indicazione sul procedimento seguito e sui materiali elaborati; i suoi lavori non vengono compresi e non attirano l'attenzione, così lo scienziato rimane ignoto. La sua avversione per l'insegnamento lo porta a non cercare allievi, la sua scarsa notorietà non permette di allargare la cerchia delle sue relazioni, perciò egli vive ritirato, per necessità non solo, ma anche per elezione, sfuggendo il pericolo di disperdersi troppo. La sua reazione verso l'interno lo riconduce costantemente sugli stretti binari della sua attività scientifica che in sé stessa è assai faticosa e che naturalmente finisce con l'esaurirsi, ma che tuttavia gli evita dispendi accessori di energia con conoscenti e allievi. A complicare le cose interviene il fatto che il successo pubblico del romantico è anche un refrigerio animatore assai spesso

¹⁰ *Ibid.*, p. 380.

negato al classico, cosicché questi è costretto a ricercare la sua unica soddisfazione nell'adempimento del lavoro scientifico. Per tutto ciò a me sembra che l'esaurimento relativamente precoce del genio romantico derivi dalla sua *reazione verso l'esterno* e non da una maggiore velocità di reazione.

Ostwald non considera la sua classificazione in tipi come assoluta, nel senso che ogni scienziato debba senz'altro essere descritto come appartenente all'uno o all'altro tipo. Ma egli pensa "che proprio i veramente grandi" possano assai spesso essere ascritti decisamente all'uno o all'altro dei tipi estremi, mentre "gli individui di media levatura" rappresenterebbero per lo più i termini intermedi nella scala della velocità di reazione".¹¹

Concludendo, vorrei osservare che le biografie di Ostwald contengono un materiale in parte assai prezioso per la psicologia dei tipi, e mostrano in modo convincente la concordanza del tipo romantico con l'estroverso da un lato, e del tipo classico con l'introverso dall'altro.

¹¹ *Ibid.*, pp. 372 sg.

10. Descrizione generale dei tipi

1. Introduzione

Tenterò ora di illustrare mediante una descrizione generale la psicologia dei tipi. Ciò riguarderà dapprima i due tipi generali che ho chiamato introverso ed estroverso; immediatamente dopo cercherò di fissare i tratti più rilevanti di quei tipi più particolari, le cui caratteristiche provengono dal fatto che l'adattamento o l'orientamento dell'individuo si attua soprattutto mediante la funzione che in lui è più differenziata. Chiamerò tipi generali di atteggiamento i primi, che si distinguono per la direzione dell'interesse e del movimento libidico, e tipi funzionali i secondi.

Come è stato più volte rilevato nei capitoli precedenti, i tipi generali d'atteggiamento si distinguono per il loro specifico atteggiamento nei riguardi dell'oggetto. L'introverso si comporta in modo astrattivo: il suo intento fondamentale è di sottrarre costantemente la libido all'oggetto, come se dovesse prevenire la preponderanza di quest'ultimo. L'estroverso invece si comporta positivamente verso l'oggetto. Egli ne riconosce l'importanza, tanto da orientare costantemente la sua impostazione soggettiva verso l'oggetto e in relazione ad esso. In fondo per lui l'oggetto non ha mai valore sufficiente e la sua importanza deve perciò essere costantemente elevata. I due tipi sono così diversi e il loro contrasto è tanto appariscente che la loro esistenza appare evidente senz'altro anche al profano di psicologia, non appena la sua attenzione sia stata richiamata su questo insieme di fatti. Tutti conoscono quelle nature chiuse, impenetrabili, spesso timide che formano un così netto contrasto con gli altri caratteri che sono invece aperti, socievoli, spesso allegri o almeno gentili e affabili,

che vanno d'accordo con tutti, o che magari litigano, ma anche litigando mantengono rapporti tali che attraverso di essi esercitano un'influenza sugli altri, e si lasciano a loro volta influenzare. Viene naturale di interpretare a tutta prima tali differenze solo come casi singoli dovuti a una particolare formazione del carattere. Chi però ha modo di conoscere a fondo molti uomini finirà facilmente con lo scoprire che il contrasto non riguarda affatto casi individuali isolati, ma atteggiamenti tipici che sono molto più diffusi di quanto si possa ritenere in base a una esperienza psicologica limitata. Si tratta infatti, come dovrebbe già risultare da quanto detto nei capitoli precedenti, di un'antitesi fondamentale, ora più ora meno esplicita, ma sempre costatabile quando si tratta di individui dalla personalità in qualche modo spiccata. Individui siffatti si incontrano non solo fra le persone colte, ma in tutti gli strati sociali in genere; per questa ragione i nostri tipi possono essere ritrovati tanto fra i comuni operai e contadini, quanto negli individui più differenziati di una nazione. La diversità di sesso non cambia nulla a questa realtà di fatto. Le stesse antitesi possono essere rilevate presso donne di ogni ceto.

Il fenomeno non potrebbe presentarsi in forma tanto diffusa, se la questione riguardasse la coscienza soltanto, se cioè si trattasse di un atteggiamento cosciente assunto di proposito. Se così fosse, un determinato ceto sociale, uniforme per educazione e per cultura e di conseguenza localmente delimitato, sarebbe il massimo depositario di questo o di quell'atteggiamento. Ma non è così, anzi i tipi sono distribuiti in un modo apparentemente indiscriminato. Nella stessa famiglia un bambino è introverso e l'altro estroverso. Poiché dunque il tipo di atteggiamento, in quanto fenomeno generale ripartito in modo apparentemente casuale, non può essere effetto di un giudizio o di una intenzione cosciente, deve la sua esistenza a una base inconscia e istintuale. La contrapposizione fra i tipi deve avere quindi, in quanto fenomeno psicologico generale, antecedenti biologici.

Il rapporto fra soggetto e oggetto, considerato da un punto di vista biologico, è sempre un rapporto d'adattamento, giacché ogni relazione fra soggetto e oggetto implica quelle azioni modificatrici dell'uno sull'altro che nel loro complesso rappresentano appunto l'adattamento. Gli atteggiamenti tipici nei confronti dell'oggetto sono

dunque processi di adattamento. In natura l'adattamento, e quindi la sopravvivenza dell'organismo vivente che ne è una conseguenza, può attuarsi per due vie: l'una è data dall'aumentata fecondità, con capacità difensiva e durata della vita individuale relativamente bassa; l'altra è data dall'acquisto, da parte dell'individuo, di svariati mezzi di autoconservazione, con fecondità relativamente scarsa. A me sembra che questa antitesi biologica non solo sia in analogia con i nostri due modi di adattamento psicologico, ma ne costituisca in generale anche la base. Vorrei limitarmi qui ad accennare genericamente, da un lato al modo tipico con il quale l'estroverso si prodiga costantemente e irradia da per tutto la sua attività, dall'altro alla tendenza dell'introverso a difendersi dalle esigenze esterne, ad astenersi per quanto possibile da ogni dispendio di energia che si riferisca direttamente all'oggetto, e a creare invece a sé stesso una posizione di sicurezza o di potenza. Blake, con la sua intuizione, non ha sbagliato nel designare i due tipi come *prolific* e *devouring*.¹ Come la biologia generale c'insegna, entrambe le vie possono essere percorse ed essere a loro modo efficaci. La stessa cosa può dirsi riguardo agli atteggiamenti tipici. Ciò che l'uno raggiunge con la molteplicità dei rapporti, l'altro l'ottiene con un monopolio.

Il fatto che anche in bambini nei primi anni di vita si possa a volte riconoscere con sicurezza l'atteggiamento tipico, esclude assolutamente che possa essere la lotta per l'esistenza, così come la si intende comunemente, a costringere a un atteggiamento determinato. Si potrebbe, è vero, obiettare, e con valide argomentazioni, che anche il bambino in tenera età, e perfino il lattante, è costretto a un lavoro di adattamento psichico di natura inconscia, in quanto specialmente il carattere particolare dell'influenza esercitata dalla madre può determinare nel bambino reazioni specifiche. Una tale argomentazione può fare appello a fatti incontestabili, ma non regge di fronte a un altro fatto altrettanto incontestabile, che cioè due bambini, nati dalla stessa madre, possono rivelare prestissimo tipi opposti, senza che sia possibile accertare un mutamento nell'atteggiamento materno. Pur non volendo in alcun modo sottovalutare

¹ Vedi p. 293 di questo volume.

l'enorme importanza dell'influenza dei genitori, questo dato di fatto ci costringe nondimeno a dedurre che il fattore decisivo è da ricercarsi nella disposizione del bambino. Si deve cioè in ultima analisi attribuire alla disposizione individuale il fatto che, a parità di condizioni esterne, un bambino assume un tipo e l'altro un tipo opposto. Con ciò naturalmente io mi riferisco solo a quei casi che si determinano in condizioni normali. In condizioni anormali, quando cioè si tratti di atteggiamenti materni estremi e quindi anormali, il bambino può anche trovarsi nella necessità di assumere un atteggiamento relativamente uniforme implicante una coartazione e una deformazione della sua disposizione naturale, la quale, se anormali influenze esterne non fossero intervenute come fattori perturbatori, avrebbe forse scelto un tipo diverso. Quando attraverso l'influenza esercitata da fattori esterni, si produce una siffatta falsificazione del tipo, l'individuo finisce in genere con il diventare un nevrotico, e la guarigione si può ottenere solo ricostituendo in lui l'atteggiamento che naturalmente gli corrisponde.

Per ciò che concerne la disposizione specifica, non posso dire altro se non che vi sono evidentemente individui i quali hanno una maggiore facilità e capacità, oppure una maggiore convenienza, a raggiungere il proprio adattamento in un modo piuttosto che in un altro. Probabilmente intervengono in questo senso fattori di natura in ultima analisi fisiologica che a noi restano ignoti. Che essi siano di natura fisiologica mi pare probabile in base al fatto convalidato dall'esperienza, che una inversione del tipo può talvolta pregiudicare gravemente il benessere fisiologico dell'organismo, determinando per lo più un forte esaurimento.

2. Il tipo estroverso

Per ragioni di ordine e di chiarezza concernenti l'esposizione è necessario mantenere distinta, tanto nella descrizione di questo tipo quanto in quella dei successivi, la psicologia della coscienza da quella dell'inconscio. Inizieremo con la descrizione dei *fenomeni della coscienza*.

a. Impostazione generale della coscienza

Com'è noto, ognuno si orienta in base ai dati fornitigli dal mondo esterno, tuttavia noi vediamo che l'influenza esercitata dal mondo esterno può essere più o meno determinante. Vi è chi, dal fatto che fuori fa freddo, sarà subito indotto a indossare il soprabito, e vi è chi riterrà ciò superfluo, perché intende temprare il proprio corpo; vi è chi ammira il nuovo tenore per il fatto che tutti lo ammirano, e vi è chi non l'ammira, non perché a lui non piaccia, ma perché ritiene che ciò che tutti ammirano non debba, per questo, essere necessariamente degno di ammirazione; vi è chi si sottomette alle circostanze così come si presentano, perché, come mostra l'esperienza, non si può far altro, vi è invece chi è convinto che se anche per mille volte di seguito le cose si sono svolte in un modo, la millesima prima possa costituire un nuovo caso e così via. Il primo si orienta in base ai fatti esterni così come sono dati, l'altro si riserva un'opinione che s'interpone fra lui e la realtà obiettiva. Quando prevale l'orientamento in base all'oggetto e ai dati obiettivi, così che le decisioni e gli atti più frequenti e più importanti non sono determinati da opinioni soggettive, ma dalle circostanze obiettive, si parla di atteggiamento estroverso. Se questo è abituale, si parla di tipo estroverso. Quando uno pensa, sente e agisce, in una parola, vive in modo direttamente corrispondente alle circostanze obiettive e alle loro esigenze (e questo tanto in senso buono quanto in senso cattivo), è estroverso. La sua vita è tale che l'oggetto, in quanto fattore determinante, possiede manifestamente nella sua coscienza un'importanza maggiore che non la sua opinione soggettiva. Naturalmente anch'egli ha opinioni soggettive, ma il loro potere determinante è minore di quello delle condizioni obiettive esterne. Perciò egli non si aspetta mai di imbattersi in qualche fattore assoluto nel suo proprio mondo interiore, dato che fattori di tal genere egli li ravvisa solo all'esterno. Il suo mondo interiore soggiace in modo epimeteico alle esigenze poste dalle realtà esterne: naturalmente ciò non accade senza lotta, ma questa si risolve sempre a favore del fattore condizionante obiettivo. Tutta la sua coscienza guarda all'esterno, perché è di là che sempre gli giunge la determinazione più importante e decisiva. Ma essa gli giunge così perché è di là che egli l'aspetta.

Tutte le caratteristiche della sua mentalità, in quanto non dipendano o dal primato di una data funzione psichica o da particolarità individuali, derivano in certo modo da questo atteggiamento fondamentale.

L'interesse e l'attenzione seguono gli accadimenti obiettivi, soprattutto quelli dell'ambiente immediatamente circostante. Non sono solo le persone, ma anche le cose ad avvicinare il suo interesse: di conseguenza l'agire si orienta in base alle influenze esercitate da persone e da cose. Esso è in relazione immediata con dati e determinazioni obiettive ed è quindi per così dire completamente spiegabile in base a quelli. L'agire è riferito alle circostanze obiettive in modo riconoscibile. Per quanto esso non sia una pura reazione agli stimoli dell'ambiente, ha sempre il carattere di un'immediata applicabilità alla situazione reale e ha modo di esplicarsi sufficientemente e adeguatamente entro i limiti del dato obiettivo, ragion per cui esso non ha mai una vera tendenza a oltrepassarlo. La stessa cosa vale per l'interesse: gli accadimenti obiettivi hanno un'attrattiva pressoché inesauribile, così che normalmente l'interesse non ha bisogno d'altro. I principi morali del comportamento coincidono con le esigenze della società e corrispondentemente con le concezioni morali universalmente accettate. Se queste fossero diverse, diverse sarebbero anche le direttive morali soggettive, senza che con ciò venisse a mutare alcunché nell'abito psicologico complessivo.

Questa assoluta dipendenza da fattori obiettivi non significa affatto, come si potrebbe essere indotti a ritenere in base all'apparenza, una acquiescenza piena o del tutto ideale alle condizioni imposte dalla vita. Per il punto di vista estroverso un tale inserimento nella realtà di fatto deve apparire come un adattamento completo, giacché non esiste per quel punto di vista alcun altro criterio. Considerando le cose da un punto di vista superiore, non è detto però che la realtà di fatto possa costituire la norma in tutte le circostanze. Le condizioni obiettive possono essere anormali a seconda dei tempi e dei luoghi. Un individuo che sia inserito in tali situazioni partecipa dello stile anormale del suo ambiente, ma è anche, insieme a tutto il suo ambiente, in una posizione anormale rispetto alle leggi universali della vita. Il singolo può in tali condizioni prosperare, ma solo fino al

momento in cui egli, con tutto il suo ambiente, va in rovina per aver peccato contro le leggi generali della vita. E a questa rovina egli deve partecipare con la stessa sicurezza con la quale prima era inserito nella realtà di fatto. Egli è inserito, non adattato, in quanto l'adattamento richiede qualche cosa di più che il conformarsi alle condizioni momentanee del proprio ambiente immediato evitando ogni attrito con esso. (A questo proposito rimando all'Epimeteo di Spitteler.) L'adattamento richiede l'osservanza di leggi che son più generali che non le condizioni locali momentanee. Il mero inserimento rappresenta la limitazione del tipo estroverso normale.

Il tipo estroverso deve la sua "normalità" da un lato alla circostanza che egli si è inserito senza eccessive difficoltà nella realtà di fatto, e naturalmente non pretende altro che realizzare le possibilità obiettivamente date: quindi, ad esempio, abbracciare la professione che in quel momento e in quel determinato luogo offre possibilità di un avvenire, o compiere proprio ciò di cui l'ambiente ha al momento bisogno e che si attende da lui, o astenersi da ogni innovazione che non sia del tutto ovvia o che comunque vada oltre le aspettative dell'ambiente. Dall'altro lato però la sua "normalità" fa sì che l'estroverso tenga in troppo scarsa considerazione la realtà delle sue esigenze e necessità soggettive. Ed è questo il suo punto debole, giacché il suo tipo è orientato verso l'esterno a tal punto che è facilmente portato a non tenere nel dovuto conto neppure il più percettibile dei suoi fatti soggettivi, e cioè il suo corpo, in quanto troppo poco obiettivo, troppo poco "esterno", così che viene trascurata quella soddisfazione dei bisogni elementari che è indispensabile al benessere fisico. Di conseguenza il corpo ne soffre e così anche l'anima. Ma di quest'ultimo fatto l'estroverso in genere poco si accorge, mentre tanto più se ne accorge la cerchia delle persone che con lui più sono a contatto. Egli diviene sensibile alla perdita del suo normale equilibrio solo quando si presentano sintomi abnormi a carico della sfera somatica.

Questo è un fatto tangibile che egli non può trascurare. È naturale che esso gli appaia concreto e "obiettivo", giacché per la sua mentalità non vi può essere null'altro in lui. Negli altri egli vede subito che si tratta di "immaginazione". Un atteggiamento eccessivamente estro-

verso può trascurare a tal punto il soggetto che quest'ultimo viene del tutto sacrificato a esigenze cosiddette obiettive, ad esempio al costante incremento dell'azienda, giacché vi sono nuove ordinazioni e le possibilità che si sono aperte debbono essere soddisfatte.

Il pericolo dell'estroverso sta nel fatto di venire assorbito dall'oggetto e di perdersi in esso completamente. I disturbi somatici che ne derivano, funzionali (nervosi) od organici, hanno valore di compensazione, giacché costringono il soggetto a un'involontaria autolimitazione. Se i sintomi sono funzionali, essi possono, attraverso il loro carattere specifico, esprimere simbolicamente la situazione psichica. Così, ad esempio un cantante, la cui fama ha raggiunto rapidamente un'altezza pericolosa che lo induce a eccessivi dispendi di energia, perde improvvisamente, per inibizione nervosa, i toni alti. In un uomo di modeste origini che ha rapidamente raggiunto una posizione sociale influente e piena di brillanti prospettive, s'instaurano, su base psicogena, tutti i sintomi del mal di montagna. Un uomo che è in procinto di sposare una donna dal carattere assai dubbio, che egli adora e sopravvaluta fuor di misura, viene colto da un crampo nervoso all'esofago che lo costringe a limitarsi a due tazze di latte al giorno e a impiegare tre ore per sorseggiarlo. Ciò gli impedisce di far visita alla fidanzata e lo costringe a dedicare tutto il tempo alla nutrizione del suo corpo. Un uomo che non è più in grado di seguire il lavoro della sua azienda, ampliata enormemente per suo merito, viene colpito da dipsomania di origine nervosa in seguito alla quale egli cade ben presto nell'alcolismo isterico.

L'isteria è a mio avviso la nevrosi di gran lunga più frequente del tipo estroverso. La forma tipica dell'isteria è sempre caratterizzata da un rapporto esagerato con le persone dell'ambiente; un'altra sua proprietà particolare è rappresentata dal fatto che nelle relazioni personali l'inserimento si attua con l'adozione di atteggiamenti nettamente imitativi. Un tratto fondamentale del carattere isterico è inoltre la costante tendenza a rendersi interessante e a far impressione sull'ambiente. A ciò si connette la proverbiale suggestionabilità, l'inclinazione a lasciarsi influenzare da parte di altre persone. Un segno evidente di estroversione è l'espansività che talora può arrivare sino alla comunicazione di contenuti assolutamente fanta-

stici, donde la taccia di bugiardi posseduta dagli isterici. Il "carattere" isterico è anzitutto un'esagerazione dell'atteggiamento normale, complicata però da reazioni compensatorie da parte dell'inconscio che, di fronte all'esagerata estroversione, costringe, mediante disturbi somatici, l'energia psichica all'introversione. Con la reazione dell'inconscio s'instaura un'altra categoria di sintomi che hanno carattere più introverso. Appartiene a questi, prima d'ogni altra cosa, l'accentuazione morbosa dell'attività fantastica. Dopo aver esposto i caratteri generali dell'atteggiamento estroverso, prenderemo ora a descrivere le alterazioni che subiscono ad opera dell'atteggiamento estroverso le funzioni psichiche fondamentali.

b. Atteggiamento dell'inconscio

Potrà forse sembrare strano che io parli di un "atteggiamento dell'inconscio". Ma come ho già avuto modo di spiegare diffusamente, io considero il rapporto dell'inconscio con la coscienza come rapporto di compensazione e, secondo un tale punto di vista, deve esservi un atteggiamento dell'inconscio così come vi è un atteggiamento della coscienza.

Ho messo dianzi in rilievo la tendenza dell'atteggiamento estroverso a una certa unilateralità e cioè la posizione di predominio accordata al fattore obiettivo nel corso del processo psichico. Il tipo estroverso è costantemente tentato di eclissarsi (apparentemente) a favore dell'oggetto, di assimilare il suo soggetto all'oggetto. Ho accennato ampiamente alle conseguenze che possono derivare da una esagerazione dell'atteggiamento estroverso e cioè alla dannosa soppressione del fattore soggettivo. Ci si può quindi attendere che una compensazione psichica dell'atteggiamento estroverso cosciente accentui particolarmente il fattore soggettivo, che si debba cioè ritrovare nell'inconscio una tendenza fortemente egocentrica. Ciò è provato effettivamente dall'esperienza pratica. Non mi soffermo qui sulla casistica e rimando ai paragrafi successivi nei quali cercherò di descrivere l'atteggiamento caratteristico dell'inconscio per ogni tipo funzionale. Dato che qui si tratta solo della compensazione di un generico atteggiamento estroverso, mi limiterò a una descrizione, altrettanto generica, dell'atteggiamento compensatorio dell'inconscio.

Per integrare efficacemente l'atteggiamento cosciente estroverso, l'atteggiamento dell'inconscio ha in certo modo un carattere introverso. L'inconscio concentra l'energia sul fattore soggettivo, vale a dire su tutti i bisogni e le esigenze che vengono repressi e rimosse da un atteggiamento cosciente troppo estroverso. È facile comprendere — e dovrebbe risultare evidente anche in base a quanto abbiamo detto più su — che un orientamento in direzione dell'oggetto e del dato obiettivo fa violenza a tutta una serie di slanci, di convincimenti, di desideri e di bisogni soggettivi, sottraendo loro quell'energia che essi dovrebbero possedere naturalmente. L'uomo non è una macchina che possa eventualmente essere ricostruita in vista di altri fini continuando poi a funzionare, in modo completamente diverso, con la stessa regolarità di prima. L'uomo porta sempre con sé tutta la sua storia e la storia stessa dell'umanità. Il fattore storico costituisce un'esigenza vitale che una saggia economia deve soddisfare. Il passato deve in qualche modo riapparire nel presente e rivivere in esso. La totale assimilazione all'oggetto urta quindi contro la protesta dell'elemento minoritario represso costituito dal passato, da ciò che è stato fin dalle origini. Queste considerazioni, svolte su di un piano del tutto generico, ci consentono di comprendere la ragione per la quale le esigenze inconscie del tipo estroverso possiedono un carattere essenzialmente primitivo e infantile, egoistico. Quando Freud dice che l'inconscio può "soltanto desiderare", enuncia un principio che vale soprattutto per l'inconscio del tipo estroverso. L'inserimento nel dato obiettivo, nonché l'assimilazione a questo, impedisce alle tendenze soggettive insufficienti di divenire coscienti. Tali tendenze (pensieri, desideri, affetti, bisogni, sentimenti ecc.) assumono, proporzionalmente al loro grado di rimozione, un carattere regressivo; cioè quanto meno sono riconosciute, tanto più si fanno infantili e arcaiche. L'atteggiamento cosciente le priva delle loro cariche energetiche relativamente disponibili e lascia soltanto quel tanto di energia che non può esser loro tolta. Questo residuo, che tuttavia ha ancora un'intensità non trascurabile, è ciò che va designato come istinto originario. L'istinto non può essere estirpato per la volontà di un singolo individuo: occorrerebbe per questo la

lenta evoluzione organica di molte generazioni, dato che l'istinto è l'espressione energetica di una determinata disposizione organica.

Così per ogni tendenza repressa permane alla fine una notevole quantità di energia corrispondente all'intensità dell'istinto ed essa, benché sia divenuta inconscia per la sottrazione di energia, conserva una sua efficienza. Quanto più totale è l'atteggiamento estroverso cosciente, tanto più infantile e arcaico è l'atteggiamento inconscio. Talora l'atteggiamento inconscio è caratterizzato da un egoismo brutale che supera di gran lunga quello che può essere l'egoismo infantile e che rasenta la scelleratezza. Qui ritroviamo in pieno sviluppo i desideri incestuosi descritti da Freud. Ovviamente queste cose sono completamente inconse e rimangono celate all'occhio dell'osservatore profano, fino al momento in cui l'atteggiamento estroverso cosciente non raggiunge un grado più elevato. Se però si giunge a un'esagerazione del punto di vista cosciente, anche l'inconscio si manifesta sotto forma di sintomi; l'egoismo, l'infantilismo e l'arcaismo inconscio perdono il loro originario carattere di compensazione per entrare in un conflitto più o meno aperto con l'atteggiamento cosciente. Ciò si verifica in un primo momento con un'assurda esagerazione del punto di vista cosciente la quale dovrebbe servire a una repressione dell'inconscio, ma in genere si conclude con una *reductio ad absurdum* dell'atteggiamento cosciente: in altri termini con un crollo. La catastrofe può essere obiettiva, in quanto gli scopi obiettivi vengono un po' alla volta falsati e trasformati in soggettivi. Così ad esempio un tipografo era riuscito in vent'anni di duro e costante lavoro a divenire da semplice impiegato, unico proprietario di un'azienda molto importante. L'azienda si andò via via estendendo ed egli vi si dedicò sempre di più, trascurando progressivamente tutti i suoi interessi marginali. Egli ne fu totalmente assorbito e questo lo condusse alla rovina nel modo seguente: inconsciamente, a compensazione dei suoi interessi circoscritti all'azienda, si riattivarono determinate reminiscenze risalenti all'infanzia. A quell'epoca egli aveva trovato gran diletto nel disegno e nella pittura. Anziché accettare questa sua attitudine sotto forma di attività marginale di compensazione, considerata a sé stante, egli la fece confluire nella sua azienda e cominciò a fantasticare di un'elaborazione "artistica" dei suoi pro-

dotti. Disgraziatamente le fantasie si trasformarono in realtà: egli cominciò a produrre effettivamente secondo il suo gusto personale primitivo e infantile con il risultato che in capo a pochi anni la sua azienda finì con l'andare in rovina. Egli non fece che comportarsi secondo quello che è un "ideale della nostra civiltà", in base al quale l'uomo d'azione deve concentrare ogni suo sforzo verso un'unica meta finale. Ma egli andò troppo oltre e finì con il soccombere alla forza di esigenze soggettive infantili.

La catastrofe può avere anche carattere soggettivo, sotto forma cioè di un crollo nervoso. Un tale crollo si determina sempre per il fatto che la reazione inconscia riesce a paralizzare l'azione cosciente. In tal caso le esigenze dell'inconscio s'impongono categoricamente nei riguardi della coscienza provocando un funesto dissidio che per lo più si manifesta con il fatto che gli individui o non fanno più ciò che veramente vogliono o non trovano più piacere in nulla, oppure vogliono troppe cose in una volta e si appassionano eccessivamente per cose che però sono irrealizzabili. La mortificazione delle esigenze infantili e primitive, che spesso volte è imposta dalle necessità stesse della civiltà, conduce facilmente alla nevrosi o all'abuso di narcotici, come alcool, morfina, cocaina ecc. In casi ancor più gravi il conflitto finisce con il suicidio. Le tendenze inconscie hanno in forma eminente la proprietà di assumere, nella misura stessa nella quale, per il *disconoscimento da parte della coscienza*, sono private della loro energia, un carattere distruttivo: e ciò non appena cessano di esercitare le loro funzioni di compensazione. Questo accade quando sono scese a un livello corrispondente a un grado di civiltà assolutamente incompatibile con il nostro. A partire da un tale momento le tendenze inconscie formano un blocco che si contrappone sotto ogni punto di vista all'atteggiamento cosciente e la cui esistenza conduce a un conflitto aperto.

Il fatto che l'atteggiamento dell'inconscio compensi quello della coscienza si verifica in genere nelle situazioni di equilibrio psichico. Un atteggiamento estroverso normale non significa naturalmente che l'individuo si comporti sempre e comunque secondo lo schema estroverso. In ogni circostanza sono osservabili nel medesimo individuo molti fatti psichici in cui interviene il meccanismo dell'intro-

versione. Noi chiamiamo estroverso un abito mentale solo quando predomina il meccanismo dell'estroversione. In tal caso è sempre la funzione psichica maggiormente differenziata che viene utilizzata in senso estroverso, mentre le funzioni meno differenziate vengono utilizzate in senso introverso; in altri termini la funzione maggiormente differenziata è per lo più cosciente e soggiace nel modo più assoluto al controllo e alle direttive della coscienza, mentre le funzioni meno differenziate sono anche meno coscienti, ossia parzialmente inconse, e sono subordinate alla volontà cosciente in misura assai minore. La funzione più differenziata è sempre espressione della personalità cosciente: costituisce l'insieme delle sue intenzioni, la sua volontà e la sua capacità realizzatrice, mentre le funzioni meno differenziate appartengono alle cose che "capitano". Con ciò non è detto che esse siano proprio dei *lapsus linguae* o dei *lapsus calami* o sviste analoghe; possono anche scaturire da intenzioni formulate a metà o per tre quarti, in quanto le funzioni meno differenziate posseggono anche un minor grado di consapevolezza e d'intenzionalità. Un esempio classico è a tal proposito quello del tipo di sentimento estroverso che gode di un eccellente rapporto affettivo con il suo ambiente, ma al quale capita talvolta di pronunciar giudizi caratterizzati da un'assoluta mancanza di tatto. Questi giudizi emanano dalla sua forma di pensiero, poco differenziata e poco cosciente, che è solo parzialmente sotto il suo controllo e che inoltre è insufficientemente riferita all'oggetto, ragion per cui può esplicarsi in modo quanto mai indelicato.

Nell'atteggiamento estroverso le funzioni meno differenziate rivelano costantemente un'eccezionale dipendenza soggettiva da un assai pronunziato egocentrismo e da preconcetti di carattere personale, il che prova la loro stretta connessione con l'inconscio che in esse ha modo di rivelarsi continuamente. Non si deve infatti credere che l'inconscio giaccia permanentemente sepolto sotto strati molteplici e che esso possa venir scoperto per così dire solo mediante una faticosa opera di scavo. L'inconscio, invece, s'infiltra costantemente nel processo psichico cosciente, e anzi in misura tale che l'osservatore dura spesso fatica a determinare quali proprietà del carattere siano da attribuire alla personalità cosciente e quali a quella inconscia. Una

tale difficoltà sorge soprattutto nei confronti di quelle persone che presentano maggiore ricchezza di espressione. Naturalmente dipende anche molto dall'atteggiamento dell'osservatore se di una personalità viene colto maggiormente il carattere cosciente o il carattere inconscio. In generale un osservatore orientato nel senso del giudizio coglierà più facilmente il carattere cosciente, mentre un osservatore orientato nel senso della percezione sarà più influenzato dal carattere inconscio: il giudizio infatti s'interessa più alla motivazione cosciente del fatto psichico, mentre la percezione registra piuttosto il fatto come tale. Se però noi ci valiamo in uguale misura del giudizio e della percezione, può accadere che una personalità appaia a un tempo introversa ed estroversa; senza che a tutta prima sia possibile stabilire a quale atteggiamento appartiene la funzione maggiormente differenziata. In casi come questi soltanto un'analisi approfondita delle proprietà delle funzioni può aiutarci a giungere a un'interpretazione esatta. Nel corso di quest'analisi è necessario osservare quale funzione sia sottoposta al controllo e alla motivazione della coscienza e quali funzioni abbiano invece il carattere dell'accidentalità e della spontaneità. La prima funzione è sempre più differenziata delle altre, le quali hanno inoltre caratteri piuttosto infantili e primitivi. Talora la prima funzione dà l'impressione della normalità, mentre le altre hanno in sé qualche cosa di abnorme o di patologico.

c. Le caratteristiche delle funzioni fondamentali nell'atteggiamento estroverso

Il pensiero

A cagione dell'atteggiamento generale estroverso il pensiero si orienta in base all'oggetto e ai dati obiettivi. Da questo orientamento del pensiero deriva un carattere particolare assai pronunciato.

Il pensiero viene alimentato da un lato da fonti soggettive che sono in ultima analisi inconsce, dall'altro dai dati obiettivi forniti dalle percezioni sensoriali. Il pensiero estroverso è determinato più da questi ultimi fattori che non dai primi. Il giudizio presuppone sempre un criterio: per il giudizio estroverso è valido e decisivo soprattutto il criterio tratto dalle situazioni obiettive, e questo tanto se esso è rappresentato direttamente da un fatto obiettivo percepibile

a mezzo dei sensi, quanto se è rappresentato da un'idea obiettiva, giacché un'idea obiettiva è anch'essa un dato esterno, qualcosa di mutuato dal di fuori anche se accettato soggettivamente. Il pensiero estroverso non è perciò necessariamente un Pensare la cui materia siano esclusivamente i fatti concreti, ma può anche essere un Pensare per sole idee, purché risulti che le idee, con le quali si pensa, sono in massima parte desunte dall'esterno, cioè trasmesse dalla tradizione, dall'educazione, e dal processo di formazione individuale. Per valutare se un pensiero è estroverso occorre anzitutto chiedersi quale sia il criterio direttivo del giudizio e se esso è fornito dall'esterno o se è di origine soggettiva.

Un altro elemento di valutazione è dato dalla direzione del pensiero nella sua fase conclusiva, se cioè esso sia diretto di preferenza all'esterno o meno. Il fatto che il pensiero si occupi di oggetti concreti non costituisce una prova del suo carattere estroverso, in quanto io posso, pensando, occuparmi di un oggetto concreto, sia perché astraggo da esso il mio pensiero, sia perché ho modo di concretare con esso il mio stesso pensiero. Anche se il mio pensiero si occupa di cose concrete, così da apparire estroverso, rimane ancora problematica e caratteristica la direzione che esso prenderà; se cioè nel suo corso ulteriore perverrà di nuovo a elementi obiettivi, a fatti esterni o a concetti comuni già belli e fatti oppure no. Per il modo pratico di pensare del commerciante, del tecnico e dello scienziato naturalista, è evidente che il pensiero è rivolto all'oggetto. Ma nel caso del filosofo, quando la direzione del suo pensiero mira alle idee, può sussistere un dubbio. Occorre allora da un lato esaminare se queste idee sono semplicemente astrazioni ricavate da esperienze obiettive e non rappresentano quindi che concetti collettivi più ampi riassunti in sé una somma di fatti obiettivi; dall'altro lato occorre vedere se tali idee (quando non risultino astrazioni tratte da esperienze immediate) sono trasmesse dalla tradizione o mutate dal proprio ambiente spirituale. In caso affermativo le idee appartengono anch'esse alla categoria degli elementi obiettivi e quindi anche un tale pensiero va considerato estroverso.

Benché io mi sia proposto di non descrivere qui l'essenza del pensiero introverso, del quale mi occuperò in un altro capitolo, mi sem-

bra indispensabile darne fin d'ora alcuni cenni. Infatti, se ben si considera quanto ora ho detto sul pensiero estroverso, si può facilmente giungere alla conclusione che io intenda per tale tutto ciò che comunque può essere detto pensiero. Si potrebbe infatti dire che un pensiero che non si riferisca né a fatti obiettivi né a idee generali non merita neppure il nome di "pensiero". Io mi rendo ben conto del fatto che il nostro tempo, e i suoi rappresentanti principali conoscono e riconoscono soltanto il tipo di pensiero estroverso. Ciò in certo modo dipende dal fatto che in genere ogni forma di pensiero che abbia modo di farsi conoscere all'esterno — sotto forma di scienza, di filosofia o anche di arte —, o nasce direttamente dall'oggetto, oppure sbocca nelle idee generali. Su tali basi, essenzialmente, anche se non sempre in forma evidente, poggia la sua comprensibilità e quindi anche la sua relativa validità. In questo senso si può ben dire che solo l'intelletto estroverso, cioè quello che si orienta in base al dato obiettivo, è noto.

Ma vi è pure — e con ciò vengo a parlare dell'intelletto introverso — una forma di pensiero completamente diversa cui è difficile rifiutare tale nome e che tuttavia non è orientato né nel senso dell'esperienza obiettiva immediata né nel senso delle idee generali obiettivamente trasmesse. Io pervengo a quest'altra forma di pensiero nel modo seguente: quando mi occupo mentalmente di un oggetto concreto o di un'idea generale, in modo che la direzione del mio pensiero mi riporti in ultima analisi ai miei oggetti, questo processo intellettuale non è l'unico processo psichico che si verifichi momentaneamente in me. Prescindendo da tutte le possibili sensazioni e da tutti i sentimenti che si accompagnano al corso del mio pensiero con un effetto più o meno perturbatore, io rilevo che il corso delle mie riflessioni, pur muovendo dal dato obiettivo e tendendo verso l'obiettività, è anche costantemente in relazione con il soggetto. Questa relazione è una *conditio sine qua non*, giacché senza di essa non potrebbe esservi alcun pensiero. E anche se il corso dei miei pensieri fosse diretto nella misura più alta possibile verso il dato obiettivo, esso è pur sempre qualcosa di soggettivamente mio che non può evitare l'interferenza del fattore soggettivo né farne a meno. Per quanto io mi adoperi per dare al corso dei miei pensieri una

direzione in ogni senso obiettiva, non posso impedire il processo soggettivo parallelo nonché la sua continua compartecipazione, senza con ciò estinguere la fiamma che dà vita al corso stesso delle mie idee. Questo processo soggettivo parallelo ha una tendenza naturale, che può essere evitata solo entro certi limiti, a rendere soggettivo il dato obiettivo, ossia ad assimilarlo al soggetto. Quando il processo soggettivo si accentua e si fa predominante, si ha l'altra forma di pensiero, che si contrappone al tipo estroverso ed è orientata nel senso del soggetto e del dato soggettivo e che io indico come introversa. Da questo diverso orientamento trae origine un pensiero che non è determinato da fatti obiettivi né si rivolge al dato obiettivo, un pensiero quindi che procede dal dato soggettivo e si rivolge a idee soggettive o a fatti di natura soggettiva. Non è mia intenzione soffermarmi qui su questa forma di pensiero, ma solo stabilirne l'esistenza quale elemento complementare del pensiero estroverso e allo scopo di chiarire l'essenza di quest'ultimo.

Il pensiero estroverso si attua dunque solo in quanto l'orientamento obiettivo presenta una certa preponderanza. Tutto ciò non altera in nulla la logica del pensiero, ma è l'elemento costitutivo di quella differenza fra pensatori che James concepisce come un problema di temperamento. Come si è detto, l'orientamento verso l'oggetto non altera in nulla l'essenza della funzione del pensare, ma solo il suo modo di estrinsecarsi. Un tale pensiero, orientandosi verso il dato obiettivo, appare affascinato dall'oggetto, o come se non potesse affatto sussistere senza orientarsi verso l'esterno. Esso dà l'impressione di essere quasi al seguito dei fatti esterni o di aver raggiunto il proprio culmine quando può sfociare in un'idea di validità generale. Pare che esso sia sempre prodotto dal dato obiettivo e che possa trarre le sue conclusioni solo con il suo consenso. Dà quindi l'impressione di mancanza di libertà e, talora, di cortezza di vedute, nonostante l'agilità con la quale si muove nello stretto ambito di una situazione obiettiva.

Ciò che io descrivo qui è soltanto l'impressione che il pensiero estroverso, nella sua apparenza esteriore, esercita sull'osservatore, il quale, già solo per questo, deve adottare un diverso punto di vista, giacché, altrimenti, non potrebbe osservare il pensiero estroverso in

questo suo aspetto esteriore. Ma in forza di questo diverso punto di vista egli ne vede appunto l'aspetto esteriore e non l'essenza. Chi però si trova nella sostanza stessa di un tale pensiero, può coglierne sì l'essenza, ma non l'aspetto esteriore. Il giudizio che si fonda sull'apparenza esteriore non può rendere giustizia al pensiero nella sua essenza e si risolverà quindi per lo più in una svalutazione. Per la sua essenza invece questo pensiero non è meno fecondo e creatore del pensiero introverso, solo che è al servizio di scopi differenti. Questa diversità diviene particolarmente sensibile quando il pensiero estroverso s'impadronisce di un contenuto che rappresenta un oggetto specifico del pensiero orientato soggettivamente. Ciò accade ad esempio quando una convinzione soggettiva viene spiegata analiticamente in base a fatti obiettivi o come effetto e conseguenza di idee obiettive. Ma per la nostra mentalità scientificamente orientata la differenza fra le due forme di pensiero appare in forma ancor più palese, quando il pensiero orientato soggettivamente compie il tentativo di conferire a dati obiettivi correlazioni non obiettive, sottomettendoli cioè a un'idea soggettiva. Entrambe le forme di pensiero vengono sentite come un'intrusione e ne risultano quegli effetti d'ombra che le due forme di pensiero esercitano l'una sull'altra. Il pensiero orientato soggettivamente sembra allora puro arbitrio, il pensiero estroverso una piatta e banale incommensurabilità. Perciò i due punti di vista non cessano di combattersi.

Si potrebbe pensare di poter agevolmente por fine al contrasto separando accuratamente gli oggetti di carattere soggettivo da quelli di carattere oggettivo. Disgraziatamente questa separazione, qualunque sia stata tentata da molti, è materialmente impossibile, ma anche se tale non fosse, si risolverebbe in un disastro, giacché entrambi gli orientamenti sono unilaterali e di validità limitata, ragione per cui ciascuno ha bisogno dell'influenza dell'altro. Quando il dato obiettivo giunge a influire in misura eccessiva sul pensiero, lo sterilizza, abbassandolo a mera appendice di esso dato obiettivo, così che il pensiero non è assolutamente più in grado di liberarsene fino a costituire un concetto separato. Il processo di pensiero si riduce allora a un puro "ripensare", non nel senso di "riflettere", ma in quello di pura imitazione, che essenzialmente non fa altro che ripe-

tere quanto in modo visibile e immediato era già presente nel dato obiettivo. Naturalmente un siffatto processo di pensiero ci riporta direttamente al dato obiettivo, ma non va mai oltre, e quindi non perviene neppure a collegare l'esperienza con un'idea obiettiva; e viceversa, se questo pensiero ha per oggetto un'idea obiettiva, esso non è in grado di cogliere la singola esperienza pratica, ma si manterrà più o meno in una situazione tautologica. La mentalità materialistica fornisce di ciò esempi evidenti.

Quando il pensiero estroverso, in quanto determinato prevalentemente dall'oggetto, soggiace al dato obiettivo, si perde totalmente nell'esperienza singola e genera un cumulo di materiali empirici mal digeriti. La massa opprimente delle singole esperienze, più o meno slegate, crea uno stato di dissociazione mentale che di solito esige una compensazione psichica da un'altra parte. Questa si ha sotto forma di un'idea semplice e insieme generale, tale da conferire al tutto, accumulato ma non intimamente collegato, una coesione o almeno una parvenza di coesione. Servono ad esempio a questo scopo idee come quelle di "materia" o di "energia". Se però il pensiero non è eccessivamente connesso con fatti esterni, bensì con un'idea ricevuta dalla tradizione, si determina, a compensazione della povertà di un pensiero siffatto, un tanto più suggestivo accumularsi di fatti i quali sono raggruppati in forma unilaterale secondo un punto di vista relativamente limitato e sterile: ragion per cui vanno in genere perduti totalmente molti fra i più importanti e significativi aspetti delle cose. L'enorme massa della cosiddetta letteratura scientifica dei nostri giorni è da imputare, in una percentuale purtroppo elevata, a questo falso orientamento.

Il tipo di pensiero estroverso

Come mostra l'esperienza, le funzioni psichiche fondamentali raramente o quasi mai posseggono nello stesso individuo la stessa intensità o lo stesso grado di sviluppo. In genere l'una o l'altra delle funzioni prevale tanto in intensità quanto in sviluppo. Quando il primato fra le funzioni psichiche tocca al pensiero, quando cioè l'individuo porta a compimento l'opera della sua vita principalmente sotto la guida della riflessione intellettuale, così che tutti i suoi atti

importanti sono, o dovrebbero tendenzialmente essere, il frutto di motivi intellettuali, si ha un tipo di pensiero. Questo tipo può essere introverso o estroverso. Cominceremo con l'occuparci del tipo di pensiero estroverso.

Conformemente alla definizione, costui sarà un uomo che tenderà — naturalmente solo in quanto si tratti di un tipo puro — a far dipendere il complesso delle manifestazioni della sua vita da conclusioni di ordine intellettuale, che in definitiva si orientano nel senso del dato obiettivo, o di fatti obiettivi o di idee universalmente valide. Un tale tipo d'uomo conferisce non solo per sé, ma anche rispetto al suo ambiente, un potere decisivo alla realtà obiettiva, cioè alla sua formula intellettuale orientata verso l'oggetto. In base a questa formula vengono valutati il bene e il male, o viene definito quanto è bello e quanto è brutto. È giusto tutto ciò che corrisponde alla formula, ingiusto tutto ciò che ad essa si oppone, e contingente tutto ciò che di fronte ad essa è indifferente. Poiché la formula sembra corrispondere al significato dell'universo, essa diventa anche una legge dell'universo, che deve realizzarsi sempre e dovunque, sia nei particolari che in generale. Come il tipo di pensiero estroverso si sottomette alla sua formula, così deve fare anche il suo ambiente, per il suo proprio bene, giacché chi non lo fa è nel torto, contraddice a un principio universale ed è quindi irragionevole, immorale e senza coscienza. La morale del tipo di pensiero estroverso non gli concede di fare eccezioni. Il suo ideale deve in ogni caso divenire realtà, giacché è, secondo lui, la più pura formulazione della realtà obiettiva e deve pertanto essere anche una verità universalmente valida, indispensabile per il bene dell'umanità. E ciò non per amore del prossimo, ma in base al superiore punto di vista della giustizia e della verità. Tutto ciò che appare per natura sua propria in contraddizione con una tale formula, non è che imperfezione, deficienza accidentale che verrà eliminata alla prima occasione, e se ciò non è possibile, si tratta di qualche cosa di morboso. Qualora la tolleranza per gli ammalati, i sofferenti e gli anormali dovesse entrare a far parte della formula stessa, viene a ciò provveduto con un'organizzazione speciale, ad esempio con case di ricovero, ospedali, istituti di detenzione, colonie ecc. e con corrispondenti piani e progetti. Per

l'esercizio effettivo di una tale tolleranza, la motivazione della giustizia e della verità non è in genere sufficiente: occorre anche quel vero amore per il prossimo che è di pertinenza del sentimento e che poco ha a che fare con una formula intellettuale. Il "sarebbe opportuno" o "sarebbe necessario" ha una parte di primo piano in ciò. Tuttavia, se la formula è abbastanza ampia, questo tipo può esercitare una funzione quanto mai utile per la società, quale riformatore, pubblico accusatore ed epuratore di costumi o quale divulgatore di importanti idee nuove. Per contro, quanto più ristretta è la formula tanto più questo tipo diventa un cavillatore, un sofista, un critico saccente che vorrebbe comprimere sé stesso e gli altri in uno schema. Con ciò vengono indicati i due poli estremi, fra i quali si muove la maggioranza degli individui appartenenti a questo tipo.

Corrispondentemente a quella che è la natura dell'atteggiamento estroverso, le azioni e le manifestazioni di queste persone sono migliori o più appropriate, quanto più sono impersonali. Il loro aspetto migliore si riscontra alla periferia del loro campo di azione. Quanto più ci si addentra nel loro raggio d'azione, tanto più si riscontrano le conseguenze dannose della loro tirannide. Alla periferia pulsa ancora altra vita che sente la verità della formula come qualche cosa di prezioso che si aggiunge al resto. Ma quanto più ci si addentra nel raggio d'azione della formula tanto più ogni forma di vita che non corrisponde alla formula s'estingue. Sono soprattutto i familiari che risentono le conseguenze dannose di una formula estroversa, giacché essi sono i primi a esserne inesorabilmente gratificati. Ma più di ogni altro ne soffre il soggetto stesso e con ciò giungiamo all'altro aspetto della psicologia di questo tipo.

Il fatto che non vi è mai stata, né mai vi sarà, una formula intellettuale che possa raccogliere in sé ed esprimere adeguatamente la ricchezza della vita e delle sue possibilità, fa sì che si produca un'inibizione ossia l'esclusione di molte altre importanti forme e manifestazioni di vita. Nell'uomo che appartiene a questo tipo vengono repressi in primo luogo tutte le forme di vita che dipendono dal sentimento, quali ad esempio le manifestazioni estetiche, il gusto, il senso artistico, il culto dell'amicizia ecc. Forme irrazionali, come esperienze religiose, elementi passionali e simili, vengono estirpate

fino a scomparire totalmente dalla coscienza. Queste forme di vita che in dati casi sono della massima importanza conducono per lo più una stentata esistenza inconscia. Benché vi siano uomini eccezionali che possono sacrificare la loro vita intera a una data formula, i più sono incapaci di vivere durevolmente in modo così esclusivo. Prima o poi — a seconda delle circostanze esterne e della disposizione interiore — le forme di vita rimosse a opera dell'impostazione intellettuale si fanno indirettamente sentire, turbando la condotta cosciente della vita. Se il turbamento raggiunge un grado notevole, si ha una nevrosi. Vero è che nella maggior parte dei casi non si giunge a questo, in quanto l'individuo, istintivamente, si concede in via preventiva alcune attenuazioni della formula, rivestendole di una adeguata giustificazione razionale. In questo modo egli si crea una valvola di sicurezza.

In conseguenza della loro più o meno completa incoscienza, le tendenze e funzioni rimaste escluse dall'atteggiamento cosciente restano in uno stato relativamente poco sviluppato. Esse si trovano in condizione di inferiorità rispetto alla funzione cosciente. In quanto sono inconse, esse si fondono con gli altri contenuti dell'inconscio e assumono così un carattere bizzarro. In quanto sono coscienti, esplicano una funzione secondaria, pur essendo di notevole importanza per il quadro psicologico complessivo. L'inibizione proveniente dalla coscienza colpisce in primo luogo i sentimenti: sono questi infatti a opporsi maggiormente a una rigida formula intellettuale e a essere quindi rimossi nel modo più intenso. Nessuna funzione però può venire del tutto esclusa, tutt'al più può venire deformata considerevolmente. Fino a che è possibile dar forma ai sentimenti e assoggettarli arbitrariamente alla volontà, essi debbono secondare l'atteggiamento intellettuale della coscienza e adattarsi alle sue direttive. Ma questo è possibile solo in una certa misura; una parte del sentimento sfugge ad ogni controllo e deve quindi essere rimossa. Se la rimozione riesce, il sentimento scompare dalla coscienza e svolge al di sotto della soglia della coscienza stessa un'attività in contrasto con le intenzioni coscienti, attività che, a seconda dei casi, può produrre effetti la cui comparsa costituisce per l'individuo un vero enigma. Così ad esempio l'altruismo cosciente, spesso fuori del comune, viene

ostacolato da un egoismo segreto, che rimane celato allo stesso individuo e che alla fin fine conferisce ad atti disinteressati l'impronta dell'interesse personale. Intenzioni moralmente ineccepibili possono portare l'individuo in situazioni critiche nelle quali pare (e talvolta si tratta di qualcosa di più di una semplice apparenza) che abbiano avuto un peso determinante motivi tutt'altro che morali. Si tratta di individui che si assumono volontariamente la funzione di salvatori e di custodi della moralità e che improvvisamente appaiono essi stessi bisognosi di salvezza o che comunque sembrano compromessi. Le loro intenzioni salvatrici li conducono sovente a usare mezzi che sono idonei a provocare esattamente ciò che pretenderebbero evitare. Vi sono idealisti estroversi che, in omaggio appunto ai loro ideali, vogliono realizzare la salvezza degli uomini con un ardore tale da non indietreggiare di fronte alla menzogna o ad altri mezzi disonesti. Vi sono nel campo della scienza molti esempi penosi di studiosi altamente benemeriti i quali, intimamente convinti della verità e della validità della loro formula, hanno commesso dei falsi a favore del loro ideale. Ciò, secondo il principio che il fine giustifica i mezzi. Solo una funzione sentimentale poco differenziata, che eserciti inconsciamente la sua opera di seduzione, può determinare aberrazioni simili in uomini sotto altri aspetti superiori.

La scarsa differenziazione del sentimento in questo tipo può esprimersi anche in altro modo. L'atteggiamento cosciente, in corrispondenza alla formula dominante che ha carattere oggettivo, è più o meno impersonale, spesso fino al punto che gli interessi personali vengono a risentirne notevolmente. Se l'atteggiamento cosciente è spinto all'estremo, vengono abolite tutte le considerazioni personali, comprese quelle relative alla propria persona. Si trascura la propria salute, la posizione sociale comincia a declinare, vengono compromessi gli interessi vitali della propria famiglia che rimane danneggiata fisicamente, economicamente e moralmente: tutto ciò al servizio dell'ideale. Comunque sia, ne risente l'interessamento per gli altri, nel caso costoro non siano fautori della stessa formula. Perciò non è raro che la più stretta cerchia familiare, ad esempio gli stessi figli, vedano in un tal padre solo un crudele tiranno, mentre nel più vasto mondo circostante viene esaltata la sua umanità. Nonostante

l'estrema impersonalità dell'atteggiamento cosciente, anzi proprio a causa di essa, i sentimenti sono inconsciamente assai vulnerabili in senso personale, producendo certi segreti preconcetti e in particolare una propensione a interpretare erroneamente come malevolenza personale una opposizione obiettiva contro la formula, oppure ad avere prevenzioni sulle qualità altrui, allo scopo di infirmare in anticipo le loro argomentazioni naturalmente a difesa della propria suscettibilità. La suscettibilità inconscia rende spesso il tono del linguaggio aspro, pungente, aggressivo. Affiorano spesso insinuazioni. Sovente, come si conviene a una funzione poco differenziata, i sentimenti hanno carattere arretrato e ritardato. Ne consegue un'esplicita tendenza al risentimento. Mentre lo spontaneo sacrificio individuale per fini intellettuali può assumere proporzioni grandiose, i sentimenti sono grettamente diffidenti, incostanti e conservatori. Ad ogni novità che non trovi posto nella formula si guarda attraverso un velo di odio inconscio e la si valuta corrispondentemente. Verso la metà del secolo scorso è accaduto che un medico famoso per il suo spirito umanitario minacciasse di cacciare via il suo assistente, perché costui faceva uso del termometro e ciò perché in questo caso la formula diceva che la febbre si rileva dal polso. Come ognuno sa, si danno un'infinità di casi come questi.

Quanto più i sentimenti sono rimossi, tanto maggiore è l'influenza dannosa che essi esercitano segretamente sul pensiero, il quale altrimenti funzionerebbe perfettamente. Il punto di vista intellettuale che potrebbe forse pretendere, per il valore che effettivamente gli spetta, un riconoscimento universale, subisce, per effetto dell'inconscia suscettibilità personale, una trasformazione caratteristica: diventa rigidamente dogmatico. L'autoaffermazione della personalità si trasferisce su di esso. La verità non viene più lasciata libera di svolgere la sua azione naturale, ma viene trattata, per il fatto che il soggetto s'identifica con essa, come una pupattola sensibile che ha subito un torto da parte di un critico malvagio. Il critico viene stroncato, magari con invettive dirette alla sua persona, e non vi è argomento, per cattivo che sia, cui non si faccia ricorso. La verità deve essere esposta; giunge poi il momento nel quale il pubblico comincia a rendersi

conto che non si tratta tanto della verità, quanto della persona che l'ha enunciata.

Per l'inconscia interferenza di inconsci sentimenti personali, il dogmatismo del punto di vista intellettuale subisce talvolta nuove trasformazioni caratteristiche che non si riferiscono tanto al sentimento inteso in senso stretto quanto alla mescolanza di altri fattori inconsci che nell'inconscio sono fusi con il sentimento rimosso. Nonostante la ragione stessa dimostri che ogni formula intellettuale può costituire solo una verità parzialmente valida e non può quindi pretendere un predominio incontrastato, la formula assume praticamente una tale preponderanza che ogni altro punto di vista e ogni altra possibilità passano in secondo piano di fronte ad essa. Essa sostituisce ogni concezione del mondo più generica, più indeterminata e quindi più modesta e più vera. Essa prende quindi anche il posto di quella concezione generale che si indica come religione. In tal modo la formula diviene religione e ciò anche se essa, per sua natura, è tale da non aver nulla a che fare con la religione. Con ciò essa acquista anche il carattere assoluto proprio della religione: diventa per così dire una sorta di superstizione intellettuale. Tuttavia, tutte le tendenze psichiche che vengono rimosse per suo mezzo si raggruppano nell'inconscio come antitesi e determinano l'insorgere di dubbi. Per difendersi dal dubbio l'atteggiamento cosciente diviene fanatico, giacché il fanatismo altro non è se non un dubbio ipercompensato. Un processo siffatto porta alla fine a un'accentuazione eccessiva della posizione cosciente e alla costituzione di una posizione inconscia assolutamente antitetica che, ad esempio, in contrasto con il razionalismo cosciente, è quanto mai irrazionale, e, in contrasto con il carattere modernamente scientifico del punto di vista cosciente, è quanto mai arcaica e superstiziosa. Ne derivano le concezioni ridicole e anguste nelle quali, come ci mostra la storia della scienza, finiscono con l'incappare molti scienziati di grande merito. Talora in uomini di questo genere il lato inconscio s'incarna in una donna.

Secondo la mia esperienza, questo tipo che certamente è ben noto al lettore, si trova soprattutto fra gli uomini; del resto il pensiero è in genere una funzione più adatta a dominare nell'uomo che nella

donna. Quando il pensiero giunge a dominare nella donna, si tratta piuttosto, se non erro, di un pensiero che accompagna un'attività psichica precipuamente di tipo intuitivo.

Il pensiero del tipo intellettuale estroverso è positivo, cioè è creativo. Esso conduce o a nuovi fatti o a interpretazioni generali di materiali d'esperienza disparati. Il suo giudizio è in genere sintetico. Anche quando analizza, costruisce, in quanto esso non si ferma mai all'analisi, ma va verso una nuova sintesi, verso un'altra interpretazione che torna a unificare in altra forma quanto è stato scomposto, o aggiunge al materiale dato qualche cosa d'altro. Si potrebbe perciò anche designare genericamente questa specie di giudizio come predicativo. Comunque, è caratteristico che esso non è mai assolutamente svalutativo o distruttivo, ma sostituisce sempre un valore distrutto con un altro valore. Questa proprietà proviene dal fatto che il pensiero del tipo intellettuale è una sorta di canale entro il quale fluisce principalmente la sua energia vitale. La vita che progredisce costantemente si manifesta nel suo pensiero così che questo acquista carattere progressivo e creatore. Il suo pensiero non ha mai carattere stagnante e tanto meno regressivo: il pensiero acquista tali proprietà quando gli viene a mancare il primato nella coscienza. Siccome in quest'ultimo caso è relativamente privo di rilievo, gli viene anche a mancare il carattere di attività vitale positiva. Esso segue allora altre funzioni; si fa epimeteico, diventa quasi un "senno di poi" che si limita a ripensare, ruminando l'accaduto, ciò che si è verificato in precedenza, scomponendolo e digerendolo. Poiché in tal caso il fattore creativo risiede in un'altra funzione, il pensiero non è più progressivo, ma stagnante. Il suo giudizio acquista un netto carattere d'inerenza, esso cioè rimane completamente circoscritto alla sfera del materiale a disposizione, senza oltrepassarlo menomamente. Esso si appaga di una constatazione più o meno astratta senza conferire al materiale empirico alcun valore che non sia già contenuto in esso. Il giudizio d'inerenza del pensiero estroverso è orientato verso l'oggetto, vale a dire la sua constatazione si effettua sempre nel senso di un valore obiettivo dell'esperienza. Perciò esso non solo resta sotto l'influenza orientatrice del dato obiettivo, ma rimane anzi affascinato dall'esperienza singola e non afferma su di essa nulla che in essa non

sia già dato. Si può osservare facilmente questa forma di pensiero in persone che non possono fare a meno di commentare un'impressione o un'esperienza con un'osservazione ragionevole e senza dubbio esatta, ma che non oltrepassa la cerchia dell'esperienza stessa. In fondo un'osservazione di questo genere afferma soltanto: "Ho capito, posso seguire con il pensiero." E tutto finisce qui. Tutt'al più il giudizio significa l'inserimento di un'esperienza in una connessione oggettiva, là dove però l'esperienza risulta senz'altro appartenere a quella connessione.

Ma se una funzione diversa dal pensiero possiede il primato nella coscienza in misura in qualche modo elevata, il pensiero, qualora sia soprattutto cosciente, e non si trovi in diretta dipendenza della funzione dominante, acquista carattere negativo. Finché il pensiero è subordinato alla funzione dominante, esso può certo apparire positivo, ma a un più attento esame risulta facilmente che esso non fa che seguire la funzione dominante appoggiandola con argomenti che sono spesso in palese contraddizione con le leggi logiche proprie del pensiero. Questa forma di pensiero non entra dunque nell'ambito di queste nostre considerazioni. Noi ci occupiamo invece dei caratteri di quel pensiero che non può sottomettersi al primato di un'altra funzione, ma rimane fedele al suo proprio principio. È difficile poter osservare ed esaminare un tale pensiero, giacché nei casi concreti è sempre più o meno rimosso dall'impostazione della coscienza. Il più delle volte esso deve perciò essere prima tratto fuori dai recessi della coscienza, qualora non affiori per caso di soppiatto per qualche istante. Per lo più lo si può evocare con la domanda: "Ma in fondo qual è il vostro pensiero schietto sull'argomento?" Oppure si deve ricorrere a uno stratagemma e formulare la domanda press'a poco così: "Che cosa ritenete che io pensi di questo argomento?" La scelta di quest'ultima forma s'impone quando il vero pensiero è inconscio e perciò proiettato. Il pensiero attirato in tal modo alla superficie della coscienza ha determinate proprietà caratteristiche; in base alle quali appunto io lo qualifico negativo. Nulla caratterizza meglio la sua struttura delle parole: "null'altro che". Goethe lo ha personificato nella figura di Mefistofele. Esso mostra soprattutto la tendenza a ridurre l'oggetto del suo giudizio a una banalità e a spogliarlo di

ogni suo autonomo valore, rappresentandolo cioè come dipendente da un'altra cosa banale. Se fra due uomini si determina un conflitto di carattere apparentemente sostanziale, il pensiero negativo dice: "*Cherchez la femme.*" Se qualcuno si fa promotore o diffusore di qualche idea il pensiero negativo non s'interessa dell'effettiva importanza della cosa, ma chiede: "Che cosa ci guadagna quel tale?" Il detto attribuito a Moleschott: "L'uomo è quel che egli mangia", appartiene del pari a questa forma di pensiero, così come molti altri detti e opinioni che è superfluo riportare qui testualmente.

Non è necessario spiegare ulteriormente il carattere distruttivo di questa forma di pensiero né la sua occasionale limitata utilità. Vi è però un'altra forma di pensiero negativo che a prima vista potrebbe anche non essere riconosciuta per tale: si tratta del pensiero teosofico, che oggi si va diffondendo rapidamente in tutte le parti del mondo, forse come fenomeno di reazione al materialismo dell'epoca che ci ha immediatamente preceduti. In apparenza il pensiero teosofico non è affatto riduttivo, ma innalza ogni cosa a idee trascendentali e universali. Un sogno, ad esempio, non è più un semplice sogno, ma un'esperienza vissuta sopra un "altro piano". Il fatto tuttora inspiegabile della telepatia viene spiegato semplicemente con "vibrazioni" che vanno da un individuo a un altro. Un comune disturbo nervoso viene con tutta semplicità spiegato con il fatto che al "corpo astrale" è accaduto qualche cosa. Determinate caratteristiche antropologiche degli abitanti delle coste atlantiche vengono spiegate semplicemente con la sommersione dell'Atlantide ecc. Basta aprire un libro di teosofia per ricevere la deprimente notizia che tutto è già spiegato e che per la "scienza dello spirito" non vi è più alcun mistero. Questa forma di pensiero è in ultima analisi altrettanto negativa del pensiero materialistico. Quando quest'ultimo concepisce la vita psichica come trasformazioni chimiche delle cellule gangliari o come un'estensione e ritrazione dei prolungamenti cellulari o come secrezione interna, esso è superstizioso esattamente quanto la teosofia. L'unica differenza sta nel fatto che il materialismo, riduce tutto alla fisiologia, scienza a noi familiare, mentre la teosofia riporta ogni cosa ai concetti della metafisica indiana. Quando un sogno viene fatto risalire a una pesantezza di stomaco, non si è con

ciò ancora spiegato il sogno e quando si spiega la telepatia come "vibrazione" non si è detto ancora nulla. Che cos'è infatti questa "vibrazione"? Queste due forme di spiegazione non solo sono impotenti, ma anche distruttive, giacché ostacolano una seria indagine del problema, distogliendo, mediante una spiegazione fittizia, l'interesse dalla cosa per rivolgerlo nel primo caso allo stomaco e nel secondo alle immaginarie vibrazioni. Entrambe le forme di pensiero sono e rendono sterile. Il carattere negativo viene loro dal fatto che in esse il pensiero è quanto mai semplicistico, povero cioè di energia produttiva e creatrice. È un pensiero che procede a rimorchio di altre funzioni.

Il sentimento

Nell'atteggiamento estroverso il sentimento si orienta in base al dato obiettivo: l'oggetto è cioè il fattore assoluto che determina il modo d'estrinsecarsi del sentimento. Questo, a sua volta, concorda con i valori obiettivi. Chi conosce il sentimento soltanto come un fatto soggettivo non potrà di punto in bianco comprendere l'essenza del sentimento estroverso, giacché questo si è liberato, per quanto è possibile, dal fattore soggettivo sottomettendosi invece completamente all'influenza dell'oggetto. Anche quando si rivela apparentemente indipendente dalla qualità dell'oggetto concreto, esso si trova pur sempre vincolato ai valori tradizionali o comunque universalmente riconosciuti. Io posso sentirmi spinto a giudicare "bello" o "buono" un oggetto, non perché io lo trovi "bello" o "buono" in base a un sentimento soggettivo, ma perché è conveniente dirlo "bello" o "buono", conveniente nel senso che un giudizio opposto turberebbe in certo modo la situazione generale dei sentimenti. Un tale giudizio basato sul sentimento, che si conforma alla situazione esterna, non è per nulla una simulazione o una menzogna, ma un atto di adattamento. Così ad esempio un quadro può essere detto "bello", perché si presuppone che un quadro appeso in un salotto e che porta una nota firma debba in genere essere "bello", oppure perché giudicandolo "brutto" si offenderebbe la famiglia del felice proprietario, o perché vi è nel visitatore l'intenzione di creare una piacevole atmosfera, ragion per cui è necessario che ogni cosa sia tro-

vata piacevole. Tali sentimenti sono commisurati in base a fattori determinanti obiettivi. In quanto tali, essi sono genuini ed esprimono la funzione complessiva del sentimento nella sua manifestazione palese. Al modo stesso con il quale il pensiero estroverso si libera, per quanto è possibile, da influenze soggettive, il sentimento estroverso deve passare attraverso un certo processo di differenziazione per spogliarsi di ogni fattore soggettivo. Le valutazioni che risultano dall'atto di sentimento corrispondono direttamente ai valori obiettivi, o per lo meno a certi criteri tradizionali e universalmente diffusi.

È in questa forma di sentimento che si deve in gran parte ricercare il motivo per il quale tanta gente va a teatro o ai concerti o in chiesa e ci va con sentimenti positivi esattamente commisurati alla circostanza. Ad essa si devono le mode e — ciò che conta assai di più — la positiva e vasta opera di assistenza fornita da iniziative di carattere sociale, filantropico ecc. In cose di questo genere il sentimento estroverso si rivela come un fattore creativo. Senza questa forma di sentimento una socialità bella e armonica sarebbe impensabile. In questo senso il sentimento estroverso rappresenta, al modo stesso del pensiero estroverso, una forza benefica e razionalmente operante. Ma questa azione benefica va perduta non appena l'influenza dell'oggetto si fa soverchiante. In tal caso il sentimento troppo estroverso assorbe eccessivamente la personalità nell'oggetto: l'oggetto assimila cioè la persona, e va così perduto quel carattere personale del sentimento che ne costituisce l'attrattiva maggiore. Il sentimento si fa allora freddo, prammatico, falso. Tradisce intenzioni nascoste, o per lo meno ne desta il sospetto in un osservatore non prevenuto. Non dà più l'impressione di piacevole freschezza che accompagna sempre un sentimento genuino, ma dà il senso della posa o dell'artificio, anche se forse l'intenzione egocentrica è del tutto inconscia. Un sentimento di tal fatta, esageratamente estroverso, può anche soddisfare esigenze estetiche, ma non parla più al cuore bensì ai sensi o, ciò che è ancor peggio, solo all'intelletto. Esso può anche colmare esteticamente una situazione, ma si limita a ciò e non ha un'azione più vasta. È divenuto sterile. Quando il processo si accentua ancor più, finisce con il determinarsi una straordinaria e

contraddittoria dissociazione del sentimento: esso s'impossessa di ogni oggetto con valutazioni d'ordine sentimentale e s'intrecciano numerosi rapporti che sono tra loro in intima contraddizione. Ciò non sarebbe assolutamente possibile se continuasse a sussistere un soggetto avente un suo proprio rilievo: anche gli ultimi resti di un punto di vista effettivamente personale vengono repressi. Il soggetto viene assorbito dai singoli processi di sentimento in misura tale che l'osservatore ha quasi l'impressione che vi sia soltanto un processo di sentimento e non più un soggetto del sentimento. A questo punto il sentimento ha perduto del tutto il suo originario calore umano e dà l'impressione della posa, della volubilità, dell'incostanza e, nei casi peggiori, dell'isterismo.

Il tipo di sentimento estroverso

Il sentimento è incontestabilmente più del pensiero uno dei fattori costitutivi più appariscenti della mentalità femminile, ed è perciò fra le donne che noi troviamo i più schietti rappresentanti del tipo di sentimento. Quando il sentimento estroverso ha il primato, noi parliamo di tipo di sentimento estroverso. Gli esempi che di questo tipo si affacciano alla mia mente riguardano quasi esclusivamente donne. La donna di questo tipo vive prendendo come norma il proprio sentimento. Per effetto dell'educazione il suo sentimento si è sviluppato nel senso di una funzione adattata alla realtà esterna e sottoposta al controllo della coscienza. Nei casi che non sono ancora estremi, il sentimento ha carattere personale, nonostante l'elemento soggettivo abbia già subito una forte repressione. La personalità appare allora adattata alle circostanze obiettive, e i sentimenti corrispondono alle situazioni obiettive e ai valori riconosciuti. In nessuna manifestazione ciò appare tanto chiaramente quanto nella scelta, come si suol dire, dell'oggetto amoroso. Non viene amato un uomo qualunque ma "quello che conviene", e non perché convenga alla riposta natura soggettiva della donna — di solito essa ignora ciò — ma perché egli per condizione, età, mezzi, posizione e rispettabilità della famiglia corrisponde a tutte le esigenze ragionevoli. Naturalmente questo modo di esporre le cose potrebbe essere respinto come ironico e denigratorio, se io non fossi pienamente convinto che il

sentimento amoroso di questa donna corrisponde pienamente alla sua scelta. Esso è autentico e non si tratta di una montatura ispirata a calcolo. Di questi matrimoni "di convenienza" ve ne sono molti e non sono affatto i peggiori. Tali donne sono buone compagne per i loro mariti e buone madri, sempre che la costituzione psichica dei mariti o dei figli sia quella corrente. Si può sentire "rettamente" solo quando non vi è nulla di diverso che turbi il sentimento. Ma nulla turba tanto il sentimento quanto il pensiero. Si comprende quindi senz'altro come in questo tipo il pensiero venga represso il più possibile. Con ciò non si vuol dire che la donna di questo tipo non pensi affatto, al contrario, essa pensa forse assai e molto assennatamente, ma il suo pensiero non è mai originale, bensì solo un'appendice epimeteica del suo sentimento. Ciò che essa non può sentire non lo può neppure pensare coscientemente. "Ma io non posso pensare quello che non sento", mi disse una volta con tono irritato una paziente. Finché il sentimento lo consente, essa può pensare molto bene, però qualunque ragionamento che possa condurre a una conclusione che turbi il sentimento viene recisamente respinto. Semplicemente esso non viene pensato. E così viene apprezzato e amato ciò che è bene dal punto di vista di una valutazione obiettiva; tutto il resto sembra esistere solo fuori di lei.

Il quadro però muta, quando il valore dell'oggetto viene ad essere accentuato. Come già ho avuto modo di spiegare, si produce allora una tale assimilazione del soggetto all'oggetto che il soggetto del sentimento viene più o meno a eclissarsi. Il sentimento perde il carattere personale, rimanendo puro sentimento in sé e per sé, e si ha quasi l'impressione che l'intera personalità si risolva nel singolo sentimento contingente. E poiché nella vita si succedono continuamente situazioni che provocano tonalità di sentimento diverse e talora fra loro contrastanti, la personalità si risolve in altrettanti sentimenti distinti. Si è oggi una cosa, e domani un'altra; almeno apparentemente, giacché una siffatta molteplicità d'aspetto della personalità è in realtà impossibile. La base dell'Io rimane pur sempre identica a sé stessa ed entra quindi in evidente opposizione con le mutevoli situazioni del sentimento. Di conseguenza l'osservatore non avverte più il sentimento presentato dal soggetto come espressione personale di colui

che tale sentimento possiede, ma piuttosto come alterazione del suo Io, quindi come un capriccio. A seconda del grado di dissociazione fra l'Io e lo stato momentaneo dei sentimenti, appaiono segni più o meno copiosi del dissidio con sé stessi, vale a dire l'originaria impostazione compensatrice dell'inconscio diventa aperta opposizione. Ciò si rivela dapprima con manifestazioni affettive esagerate, ad esempio con effusioni verbali che importunano e appaiono poco sincere. Esse suonano vacue e punto convincenti. Fanno anzi pensare alla possibilità che con esse venga sovracompensata una resistenza e che perciò un tale giudizio basato sul sentimento potrebbe avere anche un carattere del tutto diverso. E tale è infatti il carattere che esso assume poco più tardi. Basta che la situazione muti appena un poco, perché essa provochi una valutazione del tutto opposta dello stesso soggetto. Ne consegue che l'osservatore non può prendere sul serio né l'uno né l'altro giudizio e comincia a riservarsene uno suo proprio. Ma poiché a questo tipo importa soprattutto di stabilire un intenso rapporto di sentimento con il proprio ambiente, nasce la necessità di raddoppiare gli sforzi allo scopo di vincere le riserve dell'ambiente stesso. In tal modo la situazione peggiora a causa del circolo vizioso che si è venuto così a creare. Quanto più fortemente è accentuato il rapporto di sentimento con l'oggetto, tanto più l'opposizione inconscia tende ad affiorare.

Abbiamo già veduto come il tipo di sentimento estroverso reprima soprattutto il suo pensiero, giacché proprio il pensiero è particolarmente adatto a turbare il sentimento. Per lo stesso motivo anche il pensiero, se vuol giungere a qualche risultato, deve escludere soprattutto il sentimento, giacché nulla si presta a turbare e a falsare il pensiero quanto i valori sentimentali. Il pensiero del tipo di sentimento estroverso è quindi, in quanto funzione autonoma, rimosso. Tuttavia, come ho già detto, esso non è rimosso completamente, ma solo fin tanto che la sua logica inesorabile lo costringe a conclusioni che non corrispondono al sentimento. Esso, però, può continuare a sussistere come servitore del sentimento, o, per meglio dire, come suo schiavo. La sua spina dorsale è fiaccata ed esso non può procedere per proprio conto seguendo la propria legge. Ma siccome esiste pur sempre una logica con le sue deduzioni inesorabilmente esatte, que-

ste agiscono in qualche modo, ma fuori dalla coscienza, nell'inconscio. Perciò l'inconscio di questo tipo contiene soprattutto un pensiero che ha un suo carattere particolare. Questo pensiero è infantile, arcaico e negativo. Fino a che il sentimento cosciente conserva un carattere personale, o in altri termini, fino a che la personalità non viene sommersa dalle singole situazioni sentimentali, il pensiero inconscio si comporta come fattore di compensazione. Quando però la personalità si dissocia, dissolvendosi in singoli stati sentimentali in contrasto fra di loro, l'identità dell'Io va perduta e il soggetto diviene inconscio. Ma il soggetto, divenendo preda dell'inconscio, si associa con il pensiero inconscio e aiuta in tal modo lo stesso pensiero inconscio a pervenire di quando in quando alla coscienza. Quanto più forte è il rapporto sentimentale cosciente e quanto più quindi il sentimento si strania dall'Io, tanto più forte si fa anche l'opposizione inconscia. Questo processo si estrinseca con il fatto che proprio attorno agli oggetti che sono più valutati si raccolgono pensieri inconsci i quali abbassano inesorabilmente il valore di tali oggetti. Una forma di pensiero nello stile del "null'altro che" è in questo caso del tutto a proposito, giacché essa distrugge lo strapotere del sentimento vincolato all'oggetto.

Il pensiero inconscio raggiunge la superficie sotto forma di idee subitane, spesso di natura ossessiva, che hanno sempre carattere negativo e svalutativo. Vi sono perciò in donne di questo tipo momenti nei quali i peggiori pensieri prendono di mira proprio quegli oggetti che sono maggiormente apprezzati dal sentimento. Il pensiero negativo si serve di tutti i pregiudizi infantili o dei paragoni atti a mettere in dubbio il valore del sentimento e attrae a sé tutti gli istinti primitivi per poter spiegare i sentimenti come un "nient'altro che". Vorrei aggiungere qui qualcosa che va al di là di una semplice osservazione marginale e cioè che in tal modo viene chiamato in causa anche l'inconscio collettivo, il complesso delle immagini primordiali, la cui elaborazione rende possibile una rigenerazione dell'atteggiamento su di una base differente.

La principale manifestazione nevrotica di questo tipo è l'isteria con il suo caratteristico mondo di inconscie fantasie infantili a carattere sessuale.

Riassunto dei tipi razionali

Indico i due tipi precedenti come tipi razionali o giudicanti, giacché essi sono caratterizzati dal primato di funzioni che giudicano razionalmente. Carattere distintivo generale di questi due tipi è il fatto che la loro vita è in gran parte soggetta al giudizio razionale. Comunque, dobbiamo a tal proposito precisare se parliamo dal punto di vista della psicologia soggettiva dell'individuo o dal punto di vista dell'osservatore che guarda e giudica dall'esterno. Un simile osservatore potrebbe facilmente concludere in senso opposto nel caso cioè gli avvenga di cogliere intuitivamente solo ciò che accade e giudichi di conseguenza. La vita di questo tipo nel suo complesso non dipende mai soltanto dal giudizio razionale, ma anche, in modo pressoché uguale dall'irrazionalità inconscia. Chi osserva soltanto ciò che accade, senza curarsi dell'economia interna della coscienza individuale, può rimanere colpito soprattutto dall'irrazionalità e dal carattere casuale di certe manifestazioni inconscie dell'individuo, anziché dalla razionalità dei suoi propositi e delle sue motivazioni coscienti. Perciò io baso il mio giudizio su ciò che l'individuo sente come propria psicologia cosciente, ma riconosco che si potrebbe benissimo interpretare e descrivere una tale psicologia in modo del tutto opposto. Sono anche convinto che, se io stesso avessi una diversa mentalità individuale, descriverei i tipi razionali, considerandoli dall'inconscio, in modo opposto, e cioè come irrazionali. È questa circostanza che rende tanto difficile la descrizione e la comprensione dei fatti psichici creando infinite possibilità di equivoci. Le discussioni che nascono da tali equivoci sono del tutto vane, giacché le parole dell'uno e dell'altro contendente cadono nel vuoto. Questa esperienza ha costituito per me un motivo di più per basarmi sulla psicologia soggettivamente cosciente dell'individuo, giacché in tal modo si ha almeno un punto d'appoggio obiettivo che viene a mancare del tutto qualora si vogliano basare sull'inconscio le leggi che governano la psiche. In tal caso infatti chi è oggetto d'indagine non avrebbe nulla da dire, giacché egli conosce il proprio inconscio meno di qualunque altra cosa. Il giudizio sarebbe quindi affidato unicamente all'osservatore, al soggetto: una sicura garanzia perché egli si basi sulla propria mentalità individuale e imponga questa a colui che è oggetto del-

l'indagine. È ciò che accade a mio parere tanto nella psicologia freudiana quanto in quella adleriana. In tal modo l'individuo è del tutto abbandonato all'arbitrio dell'osservatore. Ciò invece non si verifica quando viene presa come base la psicologia cosciente dell'oggetto d'indagine. In tal caso egli è il solo ad essere competente, giacché egli soltanto conosce i suoi motivi coscienti.

La razionalità della condotta di vita cosciente di questi due tipi comporta un'esclusione cosciente dell'accidentale e dell'irrazionale. Il giudizio razionale rappresenta, nell'ambito di questa mentalità, una forza che costringe, o per lo meno cerca di costringere, entro date forme il disordine e l'accidentalità dell'accadimento reale. Con ciò da un lato viene effettuata una certa scelta fra le possibilità di vita, in quanto viene coscientemente accettato solo ciò che è conforme alla ragione, dall'altro viene sostanzialmente limitata l'autonomia e l'influenza di quelle funzioni psichiche che servono ad aver nozione di quanto accade. Naturalmente questa limitazione della percezione sensoriale e dell'intuizione non è assoluta. Queste funzioni continuano come sempre a sussistere; solo che i loro prodotti sono sottoposti alla scelta del giudizio razionale. Ai fini della motivazione del comportamento non è ad esempio determinante l'intensità assoluta della percezione sensoriale, ma il giudizio.

Le funzioni percettive condividono quindi in certo qual modo il destino del sentimento nel caso del primo tipo e quello del pensiero nel secondo caso. Esse sono parzialmente rimosse e perciò in uno stato di minore differenziazione. Ciò conferisce all'inconscio dei nostri due tipi un'impronta particolare: ciò che questi uomini fanno coscientemente e intenzionalmente è conforme alla ragione (alla loro ragione!); ciò che invece capita loro di fare corrisponde all'essenza, da un lato di percezioni infantili e primitive, e dall'altro di intuizioni consimili. Nei paragrafi successivi cercherò di spiegare come si debbano intendere tali concetti. Comunque ciò che capita a questi tipi è irrazionale (naturalmente dal loro punto di vista). Poiché vi sono molti uomini, la cui vita è fatta più di ciò che capita loro che non di ciò che fanno essi stessi mossi da propositi ragionevoli, può verificarsi facilmente il caso che un individuo siffatto, in base a un'analisi accurata, indichi i nostri due tipi come irrazionali. È d'uopo ammet-

tere che non di rado l'inconscio di un uomo fa molto più impressione che non la sua coscienza e che le sue azioni hanno spesso molto più valore che non le sue motivazioni razionali.

La razionalità dei due tipi è orientata obiettivamente, dipende cioè dal dato obiettivo e corrisponde a ciò che è razionale per la collettività: ne deriva che per loro è soggettivamente razionale soltanto ciò che da tutti è riconosciuto come tale. Ma anche la ragione è in gran parte soggettiva e individuale. Nel nostro caso questa parte è rimossa e lo è tanto più quanto maggiore è il valore dell'oggetto. Il soggetto e la ragione soggettiva sono perciò sotto la costante minaccia della rimozione e, quando vi incappano, cadono sotto il dominio dell'inconscio che possiede in questo caso caratteristiche molto spiacevoli. Della sua forma di pensiero abbiamo già parlato. Ma ad esso si congiungono sensazioni primitive che presentano un carattere di coazione, ad esempio sotto forma di un'abnorme e ossessiva avidità di piaceri che può assumere tutte le forme possibili; e in più intuizioni primitive le quali possono diventare un tormento per il soggetto e per il suo ambiente. Tutto ciò che è spiacevole e penoso, tutto ciò che è ripugnante, brutto o malvagio viene subodorato o sospettato; e di solito si tratta di mezze verità che sono particolarmente adatte a creare malintesi che avvelenano gli animi. La forte influenza esercitata dagli opposti contenuti inconsci determina spesso necessariamente una rottura delle norme razionali della coscienza, cioè un legame sorprendente con fattori accidentali che per la loro intensità sensoriale, e per il loro significato inconscio, esplicano un'influenza di carattere coercitivo.

La sensazione

Nell'atteggiamento estroverso la sensazione è prevalentemente determinata dall'oggetto. In quanto percezione sensoriale la sensazione è naturalmente dipendente dall'oggetto. Ma, altrettanto naturalmente, essa dipende anche dal soggetto, giacché vi è pure una sensazione soggettiva che per sua natura è completamente distinta dalla sensazione oggettiva. Nell'atteggiamento estroverso la componente soggettiva della sensazione, per quanto riguarda il suo impiego cosciente, è inibita o rimossa. Così pure, quando il pensiero o il senti-

mento hanno il primato, la sensazione, in quanto funzione irrazionale, è relativamente rimossa; essa cioè, funziona coscientemente solo nella misura nella quale l'atteggiamento cosciente impostato nel senso del giudizio consente alle percezioni accidentali di divenire contenuti della coscienza o in altre parole ne prende cognizione. La funzione sensoriale in senso stretto è naturalmente assoluta: viene, cioè, veduto e udito tutto ciò che può esserlo su basi fisiologiche; non tutto però raggiunge quel valore limite che una percezione deve possedere per essere anche appercepita. La situazione muta quando non vi è un'altra funzione, al di fuori della stessa sensazione, che possieda il primato. In tal caso non vi è nulla della sensazione proveniente dall'oggetto che venga escluso o rimosso (fatta eccezione per la componente soggettiva, come è stato già accennato). L'attività sensoriale viene determinata prevalentemente dall'oggetto e gli oggetti che provocano le sensazioni più intense sono anche determinanti per la psicologia dell'individuo. Si determina così un esplicito *legame sensoriale* con gli oggetti. La funzione sensoriale è perciò una funzione vitale munita del più forte istinto vitale. Gli oggetti hanno valore in quanto producono sensazioni e, nella misura in cui ciò è consentito dalle sensazioni, sono accolti pienamente nella coscienza, e ciò tanto se corrispondono al giudizio razionale, quanto nel caso contrario. Il criterio del loro valore è soltanto l'intensità sensoriale determinata dalle loro proprietà obiettive. In conseguenza di ciò tutti i processi obiettivi penetrano nella coscienza, in quanto provocano in genere sensazioni. Ma nell'atteggiamento estroverso provocano sensazioni soltanto oggetti o processi concreti percepibili con i sensi, tali cioè da poter essere percepiti come concreti da chiunque, in ogni tempo e luogo. L'individuo viene perciò orientato secondo la realtà meramente sensibile: le funzioni di giudizio sono sottomesse al fatto concreto della sensazione e hanno quindi le proprietà delle funzioni meno differenziate, ossia una certa negatività con tratti infantili e arcaici. Com'è naturale, è colpita dalla rimozione, nella forma più intensa, la funzione che è opposta alla sensazione: la percezione inconscia, ovvero sia l'intuizione.

Il tipo sensoriale estroverso

Non vi è alcun tipo umano che uguagli per realismo il tipo sensoriale estroverso. Il suo senso obiettivo dei fatti è straordinariamente sviluppato. Nel corso della vita egli accumula esperienze reali tratte dall'oggetto concreto e quanto più è spiccato come tipo, tanto meno fa uso della propria esperienza. In alcuni casi le vicende da lui vissute non si tramutano affatto in qualche cosa che meriti il nome di "esperienza". Ciò ch'egli percepisce mediante i sensi, gli serve tutt'al più come guida per nuove sensazioni, e tutto ciò che entra come qualcosa di nuovo nella cerchia dei suoi interessi è acquisito attraverso la sensazione ed è a tale scopo che deve servire. Se si volesse considerare uno spiccato senso per la pura realtà concreta come qualche cosa di assai ragionevole, si dovrebbero elogiare tali uomini come ragionevoli. Ma in realtà essi non lo sono affatto, giacché sono sottomessi alla sensazione suscitata da fattori accidentali irrazionali esattamente come lo sono a quella provocata da eventi razionali. Un individuo di questo tipo — a quanto pare si tratta per lo più di uomini — naturalmente non crede affatto di essere "sottomesso" alla sensazione. Una tale espressione gli sembrerà anzi ridicola e impropria, giacché per lui la sensazione è concreta manifestazione di vita: essa significa per lui pienezza di vera vita. La sua intenzione mira al godimento concreto; e così pure la sua moralità, giacché un vero godere ha una morale, una regola e leggi sue proprie e così pure un suo disinteresse e una sua volontà di sacrificio. Non occorre affatto che egli sia un individuo rozzo, incline alle cose materiali; al contrario, egli può differenziare la sua attività sensoriale fino alla massima purezza estetica, senza per questo venir meno, anche nella sensazione più astratta, al principio della sensazione obiettiva. La guida all'illimitato godimento della vita di Wulfen è l'esplicita autoconfessione di un tipo siffatto. Da un tale punto di vista il libro mi sembra veramente degno di essere letto.

A un livello più basso questo tipo è l'uomo della realtà tangibile privo di ogni attitudine alla riflessione e di ambizioni di dominio. Il suo motivo costante è: sentire l'oggetto, avere sensazioni e possibilmente godere. Non è un uomo sgradevole, anzi, sovente è capace di godere in modo piacevole e vivo; talora è un allegro compagno,

talora un esteta pieno di gusto. Nel primo caso i grandi problemi della vita dipendono da un pranzo più o meno buono, nel secondo sono una questione di buon gusto. Quando egli riceve una sensazione, è convinto che questa esaurisca tutto ciò che vi è di essenziale di concreto e di reale; supposizioni che si affianchino ad essa o vi giungano alquanto hanno una ragion d'essere solo qualora rafforzino la sensazione. Non occorre che la rinforzino in senso piacevole, giacché questo tipo non è un gaudente banale: egli vuole soltanto la sensazione più forte e, conformemente alla sua natura, deve sempre ottenerla dall'esterno. Ciò che proviene dall'interno gli appare morboso e riprovevole. Qualora abbia pensieri e sentimenti, egli li riduce sempre a fondamenti obiettivi, cioè a influenze provenienti dall'oggetto, senza preoccuparsi se per questo deve far violenza alla logica. In ogni circostanza egli si sente a suo agio solo di fronte alla realtà tangibile. Sotto questo rapporto egli è di una credulità inaudita. Attribuisce senza esitazione alcuna un sintomo psicogeno a un abbassamento barometrico, mentre l'esistenza di un conflitto psichico gli fa l'impressione di una fantasticheria morbosa. Il suo amore poggia senza dubbio sulle attrattive sensibili dell'oggetto. Sino a che è normale egli s'inserisce visibilmente nella realtà così com'è data: visibilmente, giacché essa è sempre trasparente. Il suo ideale è la realtà ed egli è pieno di rispetto per essa. Non ha ideali fatti di idee e non ha perciò nessun motivo per straniarsi dalla realtà effettiva. Tutti i suoi atti esteriori palesano questa sua struttura men- tale. Si veste bene, in modo adeguato alle sue condizioni: a casa sua si mangia e si beve bene, vi si gode di ogni comodità o per lo meno si comprende che il suo gusto raffinato deve porre delle esigenze a chi lo circonda. Egli riesce a convincere che val certo la pena di fare qualche sacrificio in omaggio allo stile.

Quanto più l'attività sensoriale prende il sopravvento, così che il soggetto scompare dietro la sensazione, tanto più questo tipo diviene sgradevole. Egli si trasforma o in un rozzo gaudente o in un esteta raffinato e privo di scrupoli. Quanto più l'oggetto diviene per lui indispensabile, tanto più perde di valore come entità a sé stante. L'oggetto viene brutalmente violentato e sfruttato, in quanto viene usato soltanto come occasione di sensazioni. Il legame con l'oggetto

viene spinto all'estremo. Con ciò però anche l'inconscio, da funzione compensatrice è costretto a passare a un'aperta opposizione. Sono soprattutto le intuizioni rimosse che si fanno sentire sotto forma di proiezioni sull'oggetto. Nascono le congetture più stravaganti: se si tratta di un oggetto sessuale hanno una parte di rilievo le fantasie di gelosia, come pure stati ansiosi. Nei casi più gravi si sviluppano fobie di ogni specie e particolarmente sintomi ossessivi. I contenuti patologici hanno un notevole carattere di irrealtà e spesso un colorito morale e religioso. Spesso si sviluppa una cavillosità complicata, una moralità fatta di scrupoli che hanno del comico, e una religiosità di tipo primitivo, superstizioso e "magico" che si esplica in riti astrusi. Tutti questi elementi provengono dalle funzioni rimosse e meno differenziate che in casi del genere si contrappongono nettamente alla coscienza e si manifestano in modo tanto più sorprendente in quanto sembrano poggiare sui presupposti più assurdi che contrastano in pieno con il senso della realtà posseduto dalla coscienza. Si ha l'impressione che, in questa seconda personalità, il sentimento e il pensiero, spogliandosi dei caratteri della civiltà, assumano, degenerando, quelli di una morbosa primitività. La ragione diventa sottigliezza e pedanteria, la morale vuoto moralismo e rozzo fariseismo, la religione assurda superstizione, la capacità di presentire, questa nobile dote dell'uomo, si tramuta in gretta sottigliezza personale, in un andar fiutando in ogni angolo, di modo che, anziché estendersi in ampiezza, si restringe a troppo umane piccinerie.

Lo speciale carattere coattivo dei sintomi nevrotici fa riscontro nell'inconscio alla mancanza di freni morali, nell'ambito della coscienza, in un atteggiamento improntato esclusivamente alla sensazione e che accoglie i fatti senza sottoporli a una scelta dal punto di vista del giudizio razionale. Quantunque la spregiudicatezza del tipo sensoriale non significhi affatto sfrenatezza e libertà assoluta, ad esso viene tuttavia a mancare la limitazione quanto mai importante esercitata dal giudizio. Il giudizio razionale rappresenta però una coazione cosciente che il tipo razionale sembra imporsi liberamente e questa stessa coazione assale il tipo sensoriale dal lato dell'inconscio. Inoltre il legame con l'oggetto, proprio del tipo razionale, appunto per l'esistenza di un giudizio non ha mai quell'importanza che ha

l'assoluto riferimento all'oggetto del tipo sensoriale. Quando il suo atteggiamento raggiunge un'unilateralità anormale, egli corre quindi pericolo che l'inconscio lo afferri e lo tenga in suo potere nella stessa misura nella quale egli coscientemente si mantiene attaccato all'oggetto. Una volta divenuto un nevrotico, è anche assai difficile sottoporlo a un trattamento razionale, giacché le funzioni alle quali il medico si rivolge si trovano in uno stato di relativa indifferenziazione e danno quindi poco o addirittura nessun affidamento. Per lo più sono necessari i mezzi di pressione emotivi per far affiorare qualche contenuto alla coscienza di un tal paziente.

L'intuizione

Nell'atteggiamento estroverso l'intuizione, intesa come funzione percettiva inconscia, è rivolta completamente agli oggetti esterni. Dato che l'intuizione è soprattutto un processo inconscio, è assai difficile coglierne coscientemente l'essenza. Nella coscienza la funzione intuitiva è rappresentata da un certo atteggiamento d'attesa, da un contemplare e da un guardare addentro alle cose, e in quest'ambito soltanto il risultato successivo può dimostrare quanto è stato colto guardando in profondità e quanto esisteva già effettivamente nell'oggetto. Al pari della sensazione, la quale quando ha il primato non è un mero processo reattivo privo di ulteriore importanza per l'oggetto, ma piuttosto un'azione che coglie e forma l'oggetto, anche l'intuizione non è una pura percezione, una pura contemplazione, ma un processo creativo e attivo che immette nell'oggetto elementi formativi pari a quelli che da esso estrae. Come essa estrae inconsciamente l'idea dall'oggetto, così essa crea anche un effetto inconscio nell'oggetto stesso. L'intuizione fornisce però solo immagini o idee di relazione e situazioni che con altre funzioni non potrebbero essere ottenute, o potrebbero esserlo solo per vie molto indirette. Queste immagini, quando l'intuizione sia preponderante, hanno il valore di conoscenze precise che esercitano un'influenza determinante sul comportamento. In questo caso l'adattamento psichico si fonda quasi esclusivamente sopra intuizioni, mentre il pensiero, il sentimento e la sensazione sono più o meno rimossi. Prima fra tutti la sensazione, dato che essa, in quanto funzione sensoriale

cosciente, ostacola più d'ogni altra l'intuizione. La sensazione disturba la semplice, spassionata e ingenua contemplazione con le sue importune sollecitazioni sensoriali che attirano lo sguardo sulla superficie fisica, quindi proprio sopra quelle cose al di là delle quali l'intuizione cerca di pervenire. Poiché nell'atteggiamento estroverso l'intuizione si rivolge prevalentemente all'oggetto, essa s'avvicina in fondo assai alla sensazione, dato che l'atteggiamento d'attesa verso gli oggetti esterni può con facilità quasi pari servirsi della sensazione. Ma perché l'intuizione possa seguire il suo corso è necessario che la sensazione venga repressa in larga misura. Per sensazione intendo in questo caso la semplice e diretta percezione sensoriale, come dato psicofisiologico ben circoscritto. Ciò va chiaramente stabilito fin dal principio, giacché quando io chiedo all'individuo di tipo intuitivo quale sia il suo criterio direttivo, egli mi parlerà di cose che corrispondono esattamente alle percezioni sensoriali e si servirà anche frequentemente del termine "sensazione". Effettivamente egli ha sensazioni, ma non si rivolge ad esse, giacché queste costituiscono soltanto punti d'appoggio per l'atteggiamento contemplativo. Esse sono scelte in base a presupposti inconsci: e non è la sensazione fisiologicamente più intensa a prevalere, ma una qualsiasi altra sensazione che acquisti un valore più elevato in base all'atteggiamento inconscio dell'individuo di tipo intuitivo. Essa può in tal modo raggiungere il valore massimo e sembra allora alla coscienza del soggetto che essa sia una pura e semplice sensazione. Ma in realtà essa non lo è.

Come la funzione sensoriale cerca di raggiungere nell'atteggiamento estroverso la massima realtà di fatto, perché solo in tal modo si determina il senso di una pienezza di vita, così l'intuizione si sforza di cogliere le massime possibilità, giacché è soprattutto mediante la contemplazione delle possibilità che viene appagata la facoltà di presentire le cose. L'intuizione va alla ricerca delle possibilità esistenti nel dato obiettivo, e perciò essa anche come funzione associata alle altre (quando cioè non ha una posizione di primato) costituisce lo strumento sussidiario che agisce automaticamente, quando nessuna delle altre funzioni trova la via d'uscita in una situazione che si presenta chiusa da ogni lato. Quando l'intuizione ha il primato, tutte le comuni situazioni della vita si presentano come se fossero

ambienti chiusi che l'intuizione deve aprire. Essa cerca costantemente vie d'uscita e nuove possibilità di vita esteriore. Per l'atteggiamento intuitivo ogni situazione della vita diventa in brevissimo tempo una prigione, un vincolo opprimente che è necessario sciogliere. In determinati momenti gli oggetti sembrano avere un valore quasi eccessivo, e ciò quando devono appunto servire per una liberazione, per un affrancamento, per ritrovare nuove possibilità. Appena adempiuto a una tale funzione di gradini o di ponte, pare che essi non abbiano più alcun valore e vengono eliminati come incomodi elementi accessori. Una cosa vale soltanto in quanto essa schiude nuove possibilità che la trascendono e che liberano l'individuo da essa. Le nuove possibilità che si presentano costituiscono motivi perentori a cui l'intuizione non può sottrarsi e a cui essa sacrifica ogni cosa.

Il tipo intuitivo estroverso

Quando predomina l'intuizione si ha una particolare psicologia dalle caratteristiche facilmente individuabili. Poiché l'intuizione è orientata verso l'oggetto, si può riscontrare una forte dipendenza dalle situazioni esterne; tuttavia il carattere di una tale dipendenza è del tutto diverso da quello del tipo sensoriale. Il tipo intuitivo non si trova là dove sono da ricercarsi valori di realtà universalmente riconosciuti, ma sempre là dove sussistono possibilità. Egli ha un fiuto particolare per ciò che sta germogliando e che promette di realizzarsi per l'avvenire. Egli non si ritrova nelle situazioni stabili da tempo costitutesi e consolidate, da tutti riconosciute ma di valore limitato. Poiché è sempre alla ricerca di nuove possibilità, egli rischia di soffocare nelle situazioni stabili. Egli afferra con energia, e talora con entusiasmo straordinario, oggetti e modi d'essere nuovi, salvo poi liberarsene freddamente, senza pietà e apparentemente senza più neppure ricordarsene, non appena ne venga determinata la portata e non sia più dato di prevederne uno sviluppo ulteriore. Fino a che sussiste una possibilità, il tipo intuitivo rimane ad essa legato con forza di destino. È come se la nuova situazione assorbisse tutta la sua vita. Si ha l'impressione (e ne è egli stesso partecipe), che egli abbia appunto ora raggiunto la svolta definitiva della sua vita e che

d'ora in poi non possa pensare e sentire altro. Per quanto possa essere ragionevole e utile e per quanto tutti gli argomenti pensabili possano parlare a favore della stabilità, nulla lo può trattenere dal considerare un bel giorno come una prigione la situazione stessa che già gli era apparsa una liberazione e una salvezza, e dal trattarla di conseguenza. Né la ragione né il sentimento possono trattenerlo o scoraggiarlo di fronte a una nuova possibilità; e ciò anche se essa contraddice ogni sua precedente convinzione. Il pensiero e il sentimento che costituiscono gli indispensabili fattori di un convincimento, sono in lui le funzioni meno differenziate: essi non hanno un peso decisivo e non possono perciò opporre alcuna resistenza durevole alla forza dell'intuizione. Eppure, soltanto queste funzioni sono in grado di compensare efficacemente il primato dell'intuizione, in quanto esse forniscono all'intuitivo quel giudizio di cui egli, in quanto tipo, è del tutto privo. La moralità dell'intuitivo non è né di natura intellettuale né di natura affettiva; egli ha tuttavia una sua propria moralità e cioè la fedeltà al suo punto di vista e la docile sottomissione alla sua potenza. Scarsa è la sua considerazione per il benessere degli altri. Il loro benessere fisico è un argomento altrettanto poco valido quanto il suo proprio benessere. Scarso è anche il rispetto che egli nutre per le convinzioni e le consuetudini altrui, tanto da passare spesso per un avventuriero immorale e senza scrupoli. Dato che la sua intuizione si occupa di oggetti esterni e scova con il suo fiuto particolare possibilità esterne, egli sceglie spesso professioni in cui le sue attitudini possano esplicarsi in tutta la loro versatilità. Molti commercianti, imprenditori, speculatori, agenti di cambio, uomini politici ecc. appartengono a questo tipo.

Più che fra gli uomini pare che questo tipo sia frequente nelle donne: in esse l'attività intuitiva si manifesta non tanto in campo professionale quanto nelle relazioni sociali. Tali donne riescono a trar profitto da tutte le possibilità di carattere sociale, ad allacciare relazioni in società, a scovare uomini che presentino probabilità di successo, salvo poi lasciar cadere ogni cosa di fronte a nuove eventualità.

Si comprende senz'altro come l'individuo di questo tipo debba avere non poca importanza tanto nella vita economica quanto come

promotore di opere di civiltà. Se è di buona indole, se cioè non è impostato troppo egoisticamente, egli può acquistare meriti non comuni come iniziatore o per lo meno come promotore di ogni specie d'iniziativa. Egli è il naturale difensore di tutte le istanze che, pur trovandosi oggi in svantaggio di fronte alle concezioni professate dalla maggioranza, sono destinate ad affermarsi in avvenire. Quando è impostato più verso gli uomini che verso le cose, poiché è in grado di indovinare in essi determinate attitudini e capacità, egli può anche "fare" degli uomini. Nessuno al pari di lui ha la capacità di infondere coraggio nei suoi simili e di suscitare entusiasmo per qualche cosa di nuovo, anche se dopo qualche giorno torna a disinteressarsene. Quanto più l'intuizione è forte tanto più anche il suo soggetto si fonde con la possibilità intravista. Ad essa egli dà l'anima, conferisce evidenza con il suo calore persuasivo; la incarna per così dire. E non si tratta di commedia, ma di destino.

Questo atteggiamento contiene in sé anche grandi pericoli, giacché è molto facile che l'intuitivo viva in modo frammentario la propria esistenza dando vita a uomini e cose e approfondendo attorno a sé una pienezza di essere che non viene goduto da lui, ma dagli altri. Se egli potesse concentrare tutto il suo interesse su di un solo problema, potrebbe ricavare i frutti dell'opera sua, ma egli deve subito correre dietro a nuove possibilità e abbandonare il campo appena coltivato; altri raccoglieranno ed egli così rimarrà alla fine a mani vuote. Ma se l'intuitivo lascia procedere le cose fino a un tal punto, egli si trova ad avere contro di sé anche l'inconscio.

L'inconscio del tipo intuitivo ha una certa rassomiglianza con quello del tipo sensoriale. Il pensiero e il sentimento sono parzialmente rimossi e formano nell'inconscio pensieri e sentimenti di tipo arcaico e infantile simili a quelli del tipo opposto. Essi appaiono sotto forma di intense proiezioni, e sono altrettanto assurdi quanto quelli del tipo sensoriale, solo che ad essi, a mio avviso, manca il carattere mistico; concernono per lo più cose concrete che trovano quasi riscontro nella realtà: come supposizioni nel campo sessuale, finanziario, o di altro genere, come previsioni di malattie. La differenza sembra derivare dalla rimozione delle sensazioni provenienti dalla realtà. Queste normalmente si fanno sentire, facendo ad esem-

pio sì che improvvisamente l'intuitivo si attacchi tenacemente a una donna (o, nel caso opposto, a un uomo) che non gli si addice per nulla, e ciò perché questa persona ha colpito la sfera delle sensazioni arcaiche. Ne deriva un inconscio legame ossessivo con un oggetto il cui possesso è evidentissimamente votato all'insuccesso. Un caso simile costituisce già un sintomo ossessivo che è senz'altro caratteristico anche per questo tipo. Egli avoca a sé una libertà e un'indipendenza simili a quelle del tipo sensoriale, in quanto non sottopone le sue decisioni a un giudizio razionale, ma soltanto alla percezione delle possibilità accidentali. Si sottrae alle limitazioni imposte dalla ragione e cade perciò nella nevrosi sotto il dominio dell'ossessione inconscia, della cavillosità, della sottigliezza e del legame ossessivo con la sensazione proveniente dall'oggetto. Al livello della coscienza egli tratta la sensazione e il suo oggetto con sovrana superiorità e con mancanza di riguardo, e ciò non perché egli ritenga di essere superiore e sia sprezzante, ma semplicemente perché non vede quell'oggetto che per tutti è visibile, e lo trascura; in modo simile a quanto fa il tipo sensoriale, con la differenza che per quest'ultimo è l'anima dell'oggetto a non essere veduta. Perciò l'oggetto finisce con il vendicarsi sotto forma di idee ossessive ipocondriache, di fobie e di tutte le più assurde sensazioni corporee.

Riassunto dei tipi irrazionali

Chiamo i due tipi precedenti *irrazionali* per le ragioni già esposte, e cioè perché quello che essi fanno e non fanno non dipende da giudizi razionali, ma dall'intensità assoluta della percezione. La loro percezione si rivolge semplicemente agli accadimenti come tali e il giudizio non opera su di essi alcuna cernita. Da questo punto di vista i due ultimi tipi presentano una notevole superiorità sopra i primi due, che si valgono invece del giudizio. L'accadimento oggettivo può essere regolare o accidentale. Se è regolare, è accessibile alla ragione, se è accidentale è ad essa inaccessibile. Lo stesso concetto potrebbe essere anche espresso inversamente e dire che noi chiamiamo regolare ciò che tale appare alla nostra ragione e accidentale ciò in cui non siamo capaci di scoprire alcuna regolarità. Il postulato di una regolarità universale rimane un mero postulato della nostra ragione,

ma non è affatto un postulato delle nostre funzioni percettive, le quali non fondandosi in alcun modo sul principio della ragione e sui suoi postulati, sono essenzialmente irrazionali. Perciò io chiamo anche i tipi percettivi sostanzialmente irrazionali.

Ma sarebbe completamente erroneo considerare questi tipi anche come "irragionevoli", per il fatto che antepongono la percezione al giudizio. Essi sono soltanto e soprattutto empirici e si fondano unicamente sull'esperienza e anzi fanno ciò in modo così esclusivo che il loro giudizio non è per lo più in grado di procedere di pari passo con la loro esperienza. Nonostante ciò, le funzioni giudicative sussistono in essi, solo che conducono una vita stentata, in gran parte inconscia. E giacché l'inconscio, quantunque sia separato dal soggetto cosciente, torna sempre a farsi vivo, si possono riscontrare anche nella vita dei tipi irrazionali sorprendenti giudizi e scelte che possono dare l'impressione di una certa sottigliezza, di un freddo calcolo, di una meditata selezione di persone e di situazioni. Questi tratti conservano un'impronta infantile o anche primitiva; talora sono incredibilmente ingenui, talaltra indelicati, rozzi e prepotenti. Chi è impostato razionalmente può riportare facilmente l'impressione che queste persone siano, secondo il loro vero carattere, dei ragionatori e dei calcolatori nel senso peggiore. Ma un giudizio siffatto varrebbe solo per il loro inconscio e non per la loro psicologia cosciente che è completamente impostata in senso percettivo e che per la sua natura irrazionale non può essere compresa da un giudizio razionale. Un individuo impostato razionalmente potrà essere anzi portato a concludere che questo cumulo informe di elementi accidentali non merita neppure il nome di "psicologia". Ma il tipo irrazionale si prende la rivincita di un tal giudizio spregiativo con l'impressione che egli a sua volta riporta del tipo razionale: costui gli appare un individuo che vive solo a metà e che ha per unico scopo nella vita il ridurre nei ceppi della ragione e nelle strettoie dei suoi giudizi tutto ciò che ha vita. Naturalmente si tratta qui di casi estremi ma che tuttavia esistono.

Il tipo irrazionale se dovesse essere giudicato per ciò che gli capita, potrebbe essere descritto dal tipo razionale come un individuo razionale di qualità più scadente. Egli non viene sorpreso da quanto è

fortuito — in questo campo egli si muove perfettamente a proprio agio, — sono piuttosto il giudizio e i propositi razionali che lo sorprendono. Questo è un fatto che riesce quasi incomprensibile al tipo razionale e questa impressione è uguagliata soltanto dallo stupore che prova il tipo irrazionale quando scopre qualcuno che antepone le idee razionali all'accadimento quale si presenta nella sua viva e immediata realtà. Cose simili sono per lui incredibili. In genere è del tutto inutile cercare di presentargli qualsiasi principio in questo senso, giacché una comprensione razionale gli è ignota e ostica al modo stesso in cui sarebbe impensabile per un tipo razionale stipulare un contratto senza spiegazioni e impegni reciproci.

Quest'ultima considerazione mi porta ad abordar il problema della relazione psicologica fra i rappresentanti dei diversi tipi. La psichiatria moderna, riallacciandosi alla terminologia della scuola francese degli ipnotisti, chiama la relazione psichica "rapport". Il rapporto consiste soprattutto nel sentire una certa concordanza, al di là di ogni diversità per altro riconosciuta. Lo stesso riconoscimento dell'esistenza di alcune diversità, in quanto esso è comune, costituisce già un rapporto, un sentimento di concordanza. Se noi, presentandoci l'occasione, prendiamo più profondamente coscienza di questo sentimento, scopriamo che esso non è semplicemente un sentimento tale da non poter essere ulteriormente analizzato, ma è insieme un giudizio o un concetto auto conoscitivo che esprime concettualmente il punto di concordanza. Ma questa rappresentazione razionale vale soltanto per il tipo razionale e non per quello irrazionale, giacché il suo rapporto non si fonda minimamente sul giudizio ma soprattutto sul parallelismo degli avvenimenti delle vicende nel loro palpito vitale. Il suo sentimento di concordanza è la comune percezione di una sensazione o di un'intuizione. Il tipo razionale direbbe che il rapporto con l'irrazionale si fonda su di una situazione puramente accidentale. Quando per caso le situazioni obiettive concordano a pieno, si determina qualcosa di simile a una relazione umana, ma nessuno può sapere quale validità e quale durata abbia una tale relazione. Al tipo razionale riesce penoso pensare che la relazione dura soltanto fino a che sussiste un'apparente casuale concordanza di circostanze esterne. Ciò gli appare come qualche cosa di poco

umano, mentre il tipo irrazionale vede proprio in ciò una situazione umana particolarmente bella. Il risultato è che ciascuno considera l'altro come incapace di avere un rapporto, come un uomo sul quale non si può fare assegnamento e con il quale non si può andare d'accordo. A un risultato simile si perviene soltanto quando si è cercato di rendersi coscientemente conto della natura del rapporto con il proprio prossimo. Ma poiché una tale coscienziosità psicologica non è abituale, accade spesso che, nonostante un'assoluta diversità di punti di vista, possa stabilirsi una specie di rapporto e ciò nel modo seguente: l'uno, con tacita proiezione, suppone che l'altro nei punti essenziali abbia la stessa opinione, mentre l'altro ha la sensazione più o meno vaga di una comunanza di situazioni oggettive che il primo è ben lungi dal sospettare coscientemente e che sarebbe pronto a contestare, così come all'altro non verrebbe mai in mente che la sua relazione debba fondarsi su una comunanza di opinioni. Questo è il tipo di rapporto più comune, e poggia su proiezioni che più tardi divengono fonte di malintesi.

Nell'atteggiamento estroverso la relazione psicologica si regola sempre su fattori obiettivi, su condizioni esterne. Ciò che un individuo è interiormente non ha mai valore determinante. Per la nostra civiltà attuale è l'atteggiamento estroverso a servire da principio normativo nel problema delle relazioni fra gli uomini. Naturalmente v'è anche il principio introverso, ma esso vale come eccezione e deve affidarsi alla tolleranza del mondo.

3. Il tipo introverso

a. Impostazione generale della coscienza

Come ho già detto nell'introduzione a questo capitolo il tipo introverso si distingue da quello estroverso per il fatto che esso non si orienta prevalentemente in base all'oggetto e al dato obiettivo, bensì in base a fattori soggettivi. Dicevo allora fra l'altro che nell'introverso fra la percezione dell'oggetto e il comportamento dell'individuo s'inserisce un punto di vista soggettivo che impedisce che il comportamento assuma un carattere corrispondente al dato obiettivo. Naturalmente si tratta di una particolarità che è stata esposta a titolo

d'esempio e che doveva servire soltanto per una semplice illustrazione. Com'è naturale, dobbiamo ora cercare delle formulazioni generali.

La coscienza dell'introverso vede sì le condizioni esterne, ma elegge a fattore determinante l'elemento soggettivo. Questo tipo si rivolge pertanto a quel fattore della percezione e della conoscenza che rappresenta la disposizione soggettiva e ricettiva di fronte allo stimolo sensoriale. Due persone, ad esempio, vedono lo stesso oggetto, ma non come se le due immagini ricavate fossero fra loro del tutto identiche. Anche a prescindere completamente dalla diversa acutezza dei rispettivi organi di senso e dall'equazione personale, sussistono differenze spesso assai profonde nella forma e nella misura dell'assimilazione psichica dell'immagine percettiva. Mentre il tipo estroverso si richiama prevalentemente a ciò che a lui giunge dall'oggetto, l'introverso si appoggia piuttosto su ciò che l'impressione esterna mette in azione nel soggetto. In un singolo caso di appercezione la differenza può naturalmente essere lieve, ma nell'economia psichica complessiva essa è chiaramente costatabile, sotto forma di riserva dell'Io. Posso affermare sin da questo momento che io considero fundamentalmente errato e svalutativo quel criterio in base al quale questa impostazione viene chiamata, con Weininger, filautistica, oppure autoerotica o egocentrica o soggettivistica o egoistica. Questo criterio corrisponde al pregiudizio che l'atteggiamento estroverso nutre nei riguardi della natura dell'introverso. Non si deve dimenticare — come il punto di vista estroverso facilmente dimentica — che l'attività percettiva e conoscitiva non è condizionata solo dall'oggetto, ma anche dal soggetto. Il mondo non è soltanto in sé e per sé, ma anche così come esso ci appare. In fondo, noi non abbiamo alcun criterio che ci possa aiutare a giudicare un mondo che non sia assimilabile da parte del soggetto. Disconoscendo il fattore soggettivo, verremmo a negare il grande dubbio sulla possibilità di una conoscenza assoluta. Non faremmo in tal modo che seguire la stessa via battuta da quel vacuo e insulso positivismo che ha così malamente improntato di sé gli anni a cavallo tra lo scorso e il nostro secolo e cadremmo in quella immodestia intellettuale che è il prodromo della rozzezza e di una prepotenza ottusa quanto presuntuosa. Sopravvalutando la capacità di una conoscenza obiettiva, noi finiremmo con il negare al fattore sog-

gettivo, e di conseguenza al soggetto, ogni valore. Ma che cos'è il soggetto? Il soggetto è l'uomo, noi siamo il soggetto. È patologico dimenticare che la conoscenza ha un soggetto e che non vi è in genere conoscenza e neppure quindi vi è per noi un mondo, ove non vi sia nessuno che dica: "io conosco", esprimendo con ciò senz'altro la limitazione soggettiva di ogni conoscenza. La stessa cosa vale per tutte le funzioni psichiche: esse hanno tutte un soggetto che è altrettanto indispensabile dell'oggetto.

È caratteristico dei criteri estroversi di valutazione della nostra epoca il fatto che la parola "soggettivo" suoni talvolta quasi come un biasimo e che sempre l'espressione "meramente soggettivo" rappresenti un'arma pericolosa destinata a colpire colui che non è senz'altro convinto della superiorità assoluta dell'oggetto. È perciò necessario mettere bene in chiaro ciò che noi, nel presente lavoro, intendiamo con il termine "soggettivo". Io chiamo fattore soggettivo quell'azione o reazione psichica che, fondendosi con l'influenza esercitata dall'oggetto, dà vita a un nuovo fatto psichico. Ora, dato che il fattore soggettivo, dai tempi più remoti e presso tutti i popoli della terra, è rimasto per la maggior parte identico a sé stesso — in quanto le percezioni e conoscenze elementari sono le stesse in ogni tempo e luogo — esso costituisce una realtà altrettanto salda quanto l'oggetto esterno. Se così non fosse, non si potrebbe neppure parlare di una qualsivoglia realtà che rimanga sempre uguale nelle sue linee essenziali e la comprensione delle conoscenze che ci sono state tramandate sarebbe cosa impossibile. In questo senso, perciò, il fattore soggettivo è un dato incontrovertibile quanto l'estensione del mare e il raggio terrestre e, sempre in questo senso, il fattore soggettivo può pretendere che gli si riconosca il valore di un'entità avente un'importanza determinante nel mondo, e di cui non si può non tener conto. Esso è l'altro principio universale e chi si fonda su di esso si fonda sopra qualche cosa di sicuro, di stabile e di valido al pari di colui che si richiama all'oggetto. Ma come l'oggetto e il dato obiettivo non rimangono affatto sempre identici a sé stessi, giacché sono soggetti a elementi come la transitorietà e la casualità, così anche il fattore soggettivo soggiace al mutamento e all'accidentalità individuale.

E così anche il suo valore è puramente relativo. L'eccessivo sviluppo del punto di vista introverso nella coscienza non porta infatti a un migliore e più valido impiego del fattore soggettivo, ma a una soggettivazione artificiosa della coscienza, a cui ben s'addice il rimprovero di "meramente soggettivo". Ad essa fa riscontro in un'impostazione eccessivamente estroversa, quella estromissione di ogni istanza soggettiva che Weininger qualifica come "misautistica".

Poiché l'impostazione introversa si fonda sopra una condizione dell'adattamento psichico universalmente esistente, assolutamente reale e del tutto indispensabile, espressioni come "filautistico", "egocentrico" e simili sono fuor di luogo e vanno rifiutate, in quanto destano il sospetto che si tratti sempre e soltanto del nostro caro Io. Nulla vi è di più falso di una tale ipotesi, che tuttavia ricorre spesso quando si considerino i giudizi che dell'introverso dà l'estroverso. In ogni caso, non vorrei affatto attribuire questo errore al singolo estroverso; esso va piuttosto addebitato ai criteri di valutazione estroversi che attualmente sono in voga, e non è circoscritto al tipo estroverso come tale, dato che in esso incorre con pari frequenza anche l'altro tipo e questo contro la sua stessa essenza. A quest'ultimo anzi si può giustamente muovere il rimprovero di tradire la propria natura: censura dalla quale, almeno, il primo esce indenne.

Normalmente l'atteggiamento introverso dipende dalla struttura psichica che è essenzialmente un dato ereditario e costituisce un'entità immanente al soggetto; non di meno essa non va identificata senz'altro con l'Io del soggetto (come appunto avverrebbe con le denominazioni sopra accennate); essa è invece la struttura psichica del soggetto, anteriormente ad ogni sviluppo dell'Io. Il soggetto vero e proprio che ne è alla base, cioè il Sé, ha una capienza assai maggiore dell'Io, in quanto esso comprende anche l'inconscio, mentre l'Io è essenzialmente il centro della coscienza. Se l'Io fosse identico al Sé, non si comprenderebbe come nei sogni noi possiamo talvolta apparire in forme e significati del tutto diversi. Comunque, è una peculiarità caratteristica dell'introverso quella in base alla quale egli, seguendo contemporaneamente le proprie tendenze e il pregiudizio generalmente diffuso, scambia il proprio Io con il proprio Sé, elevando l'Io a soggetto del processo psichico e attuando in tal modo

quella morbosa soggettivazione della coscienza, da noi già menzionata, che gli rende estraneo l'oggetto.

La struttura psichica è ciò che Semon chiama *mneme* e cui io ho dato il nome di *inconscio collettivo*. Il Sé individuale è una parte o un frammento o il rappresentante di una forma di decorso psichico che esiste in vario grado dovunque e in tutti gli esseri viventi e che in ogni essere si ripresenta come qualcosa di innato. Fin dall'antichità la forma innata del comportamento è stata indicata come *istinto*; per quel che riguarda la natura o forma di apprensione psichica dell'oggetto, io ho proposto la denominazione di *archetipo*. Posso senz'altro presupporre come noto ciò che si deve intendere come istinto. Le cose stanno diversamente per ciò che concerne l'archetipo. Con questo termine io intendo quello che, riallacciandomi a Jacob Burckhardt, ho chiamato in passato "immagine primordiale".² L'archetipo è un'espressione simbolica che entra in funzione tutte le volte in cui o non sussistono ancora concetti coscienti, o essi, per motivi interni o esterni, non sono possibili. I contenuti dell'inconscio collettivo sono rappresentati nella coscienza sotto forma di tendenze e concezioni esplicite. L'individuo in genere le concepisce come determinate dall'oggetto — in fondo erroneamente —, giacché esse pervengono dalla struttura inconscia della psiche e vengono suscitate soltanto dall'azione dell'oggetto. Queste tendenze e concezioni soggettive sono più forti dell'influenza esercitata dall'oggetto, il loro valore psichico è superiore, così che esse si sovrappongono a tutte le impressioni. Come all'introverso sembra inconcepibile che l'oggetto debba essere sempre il fattore decisivo, così per l'estroverso rimane un mistero come mai un punto di vista soggettivo possa essere sovrapposto alla situazione oggettiva. Egli finisce inevitabilmente per supporre che l'introverso sia un egoista presuntuoso o un fanatico dottrinario. Al giorno d'oggi egli perverrebbe all'ipotesi che costui è sotto l'influenza di un inconscio complesso di potenza. Da parte sua l'introverso con il suo modo d'esprimersi perentorio, generalizzante e tale che sembra escludere a priori ogni altra opinione, favorisce indubbiamente l'affermarsi di un simile preconceito. Inoltre basterebbe la stessa risolutezza e inflessibilità del giudizio soggettivo, che

² Vedi il capitolo 11 alla voce "Immagine".

si sovrappone a priori a ogni dato oggettivo, a determinare l'impressione di un forte egocentrismo. Manca per lo più all'introverso un argomento efficace per controbattere questo pregiudizio: egli infatti è completamente all'oscuro circa i presupposti inconsci, e ciò nondimeno universalmente validi, del suo giudizio soggettivo, come del resto nulla sa delle sue percezioni del pari soggettive. In perfetta adesione allo stile dell'epoca, anche egli cerca al di fuori e non dentro alla sua coscienza. Se poi è già alquanto nevrotico, si determina una più o meno completa identità dell'Io con il Sé, in base alla quale il valore del Sé viene ridotto a nulla, mentre l'Io cresce smisuratamente d'importanza. L'indubbia potenza del fattore soggettivo, come determinante universale, viene allora compressa tutta nell'Io, ragion per cui si produce una smisurata pretesa di potenza e un egocentrismo effettivamente assai stolido. Ogni psicologia la quale riduca l'essenza dell'uomo all'inconscio istinto di potenza ha tratto origine da una disposizione siffatta. Molti elementi di dubbio gusto che ricorrono nelle opere di Nietzsche sono ad esempio dovuti alla soggettivazione della coscienza.

b. L'atteggiamento dell'inconscio

La posizione di predominio del fattore soggettivo nella coscienza comporta una svalutazione del fattore oggettivo. L'oggetto non ha l'importanza che gli spetterebbe. Come nell'atteggiamento estroverso esso esercita una funzione eccessiva, così in quello introverso esso ha troppo poco da dire. A misura che la coscienza dell'introverso si soggettivizza e conferisce all'Io un valore che non gli appartiene, l'oggetto viene messo in una posizione che a lungo andare diviene insostenibile. L'oggetto è un'entità di indubbia potenza, mentre l'Io è qualche cosa di assai limitato e di assai labile. Le cose starebbero diversamente se di fronte all'oggetto si presentasse il Sé. Il Sé e il mondo sono entità fra loro commensurabili, perciò un'impostazione introversa normale ha altrettanta ragion d'essere e altrettanta validità di una normale impostazione estroversa. Ma se l'Io fa sue le esigenze del soggetto, è naturale che si determini nell'inconscio a titolo di compensazione un rafforzamento dell'influenza dell'oggetto. Questo mutamento si manifesta con il fatto che, nonostante uno sforzo,

talora persino spasmodico, per assicurare all'Io una posizione di predominio, l'oggetto e il dato obiettivo esplicano influenze soverchianti, le quali sono tanto più invincibili, in quanto afferrano l'individuo inconsciamente e si impongono così alla coscienza in maniera irresistibile. A causa del difettoso rapporto fra l'Io e l'oggetto — la volontà di dominio esclude ogni possibilità di adattamento — si determina nell'inconscio un rapporto compensatorio con l'oggetto che si esplica nella coscienza sotto forma di un legame assoluto e insopprimibile con l'oggetto stesso. Quanto più l'Io cerca di assicurarsi ogni possibile libertà, quanto più esso aspira all'indipendenza, al predominio e all'affrancamento da ogni impegno, tanto più cade nella schiavitù del dato obiettivo. La libertà dello spirito è messa alla catena di un'umiliante dipendenza finanziaria, la spregiudicatezza del comportamento finisce prima o poi per accasciarsi affranta e smarrita dinanzi alle opinioni collettive, la superiorità morale s'impantana in relazioni di infimo rango, il piacere di dominare scade a querula implorazione d'amore.

È soprattutto l'inconscio che in questo caso prende cura della relazione con l'oggetto e fa ciò in una forma tale da distruggere nel modo più radicale le illusioni di potenza e le fantasie di superiorità nutrite dalla coscienza. Nonostante la svalutazione operata dalla coscienza, l'oggetto assume dimensioni paurose. Ne consegue che l'Io promuove ancor più violentemente il distacco dall'oggetto e i tentativi di giungere al dominio sopra di esso, sino a circondarsi di un sistema formale di difese (secondo l'esatta descrizione compiuta da Adler) con l'intento di tutelare almeno l'illusione di una superiorità. Con ciò però l'introverso si separa del tutto dall'oggetto, e si esaurisce completamente da un lato adottando provvedimenti difensivi, dall'altro tentando vanamente di imporsi all'oggetto e di prendere il sopravvento. Ma questi sforzi sono costantemente ostacolati dalle impressioni sconvolgenti che egli riceve dall'oggetto. Suo malgrado, l'oggetto gli si impone stabilmente, provoca in lui le emozioni più sgradevoli e più persistenti e non gli dà tregua. L'introverso ha continuamente bisogno di un immane lavoro interiore per poter "tener duro". Perciò la sua forma tipica di nevrosi è la psicoastenia, malattia

che è caratterizzata da un lato da una grande sensibilità e dall'altro da una grande esauribilità e stanchezza cronica.

L'analisi dell'inconscio personale rivela una quantità di fantasie di potenza congiunte con paura di oggetti potentemente animati e di cui l'introverso diviene effettivamente vittima. Da codesta paura per l'oggetto si sviluppa infatti una particolare pavidità nel far valere sé stesso o i propri convincimenti, giacché egli paventa un accentrarsi dell'influenza dell'oggetto. L'individuo di questo tipo teme la suggestione che può derivare dalle manifestazioni emotive altrui e dura gran fatica a difendersi dal timore di soggiacere a influenze estranee. Gli oggetti hanno infatti per lui qualità potenti e paurose che egli non può vedere coscientemente in essi, ma che egli crede di percepire tramite il proprio inconscio. Poiché il suo rapporto cosciente con l'oggetto è parzialmente rimosso, esso passa nell'inconscio dove si carica dei caratteri che dell'inconscio sono propri, di caratteri cioè che sono soprattutto infantili e arcaici. Di conseguenza il suo rapporto con l'oggetto diventa primitivo e assume tutte le caratteristiche che contraddistinguono appunto il primitivo rapporto con l'oggetto. È allora come se l'oggetto possedesse una potenza magica. Oggetti nuovi e ignoti destano timore e diffidenza come se nascondessero pericoli sconosciuti; oggetti tradizionali sono come attaccati con fili invisibili alla sua anima; ogni mutamento è avvertito come perturbatore, se non addirittura come un pericolo, giacché a lui appare come un animarsi magico dell'oggetto. L'ideale diviene un'isola solitaria, dove si muove solo ciò cui si permette di muoversi. Il romanzo *Auch Einer* di F. Th. Vischer dà modo di vedere bene addentro in questo aspetto dello stato d'animo introverso e insieme nel simbolismo dell'inconscio collettivo che ne sta alla base e che io, in questa descrizione dei tipi, debbo trascurare in quanto non è specifico di un tipo, ma generale.

c. Le caratteristiche delle funzioni psichiche fondamentali nell'atteggiamento introverso

Il pensiero

Descrivendo il pensiero estroverso ho già delineato brevemente i caratteri del pensiero introverso; vorrei quindi rimandare il lettore a quanto ho già detto. Il pensiero introverso si orienta soprattutto in base al fattore *soggettivo*: questo può essere rappresentato anche da un semplice *soggettivo* sentimento di direzione che determina in definitiva il giudizio. Talvolta esso è anche un'immagine più o meno compiuta che in certo modo serve da unità di misura. Il pensiero può occuparsi di entità astratte o concrete, ma al momento decisivo si orienta sempre in base al dato *soggettivo*. Esso dunque non parte dall'esperienza concreta per ritornare alle cose *oggettive*, ma mira al contenuto *soggettivo*. I fatti esterni non costituiscono né la causa né l'obiettivo di questa forma di pensiero, anche se assai spesso è questa l'impressione che del proprio pensiero vorrebbe dare l'introverso; per contro questa forma di pensiero comincia nel *soggetto* e torna al *soggetto*, anche se compie le più ampie incursioni nel campo della realtà obiettiva. Per la determinazione di fatti nuovi essa ha perciò un valore essenzialmente indiretto, dato che fornisce soprattutto nuove concezioni e, in misura di gran lunga minore, conoscenza di fatti nuovi. Essa crea nuovi problemi e nuove teorie, apre nuove prospettive e fornisce nuovi criteri, ma mantiene di fronte ai fatti un atteggiamento riservato: i fatti costituiscono per questa forma di pensiero esempi illustrativi, ma non possono giungere a prevalere. I fatti vengono raccolti unicamente come materiale di prova e non per sé stessi, e se ciò accade è solo in omaggio allo stile estroverso. Per il pensiero introverso i fatti hanno un'importanza secondaria, mentre sembra possedere valore dominante lo sviluppo e l'esposizione dell'idea *soggettiva*, dell'immagine simbolica originaria che, in forma più o meno oscura, è sempre presente al suo sguardo interiore. Questa forma di pensiero non mira perciò a una ricostruzione concettuale della realtà concreta, ma a una trasmutazione dell'immagine oscura in idea chiara. Essa vuol raggiungere la realtà, vuol vedere i fatti esterni così come s'inquadrano nella

sua idea e la sua forza creatrice risiede nel fatto che il pensiero di questo tipo può generare anche idee che non erano contenute nei fatti esterni e che pure ne costituiscono l'espressione astratta più adeguata. Il suo compito è finito quando l'idea che essa stessa ha creato sembra risultare dai fatti esterni e la sua validità può essere dimostrata anche attraverso questi.

Ma come al pensiero estroverso non sempre riesce di trarre dai fatti concreti un valido concetto empirico o di produrre fatti nuovi, così al pensiero introverso non sempre vien fatto di tradurre la sua immagine originaria in un'idea che aderisca ai fatti. Come nel primo caso il semplice accumularsi di fatti empirici inaridisce il pensiero soffocandone il significato, così il pensiero introverso mostra una pericolosa tendenza a far entrare a forza i fatti nello stampo della sua immagine o a ignorarli affatto per poter dispiegare in tutta la sua ricchezza la sua immagine fantastica. In tal caso l'idea espressa non potrà smentire la sua provenienza dall'oscura immagine arcaica e conserverà un carattere mitologico che viene interpretato come "originalità" e nel peggiore dei casi come stravaganza, dato che per lo scienziato di professione, ignaro dei motivi mitologici, il suo carattere arcaico non è come tale direttamente riconoscibile. La forza di persuasione soggettiva di una tale idea suol essere grande ed è tanto maggiore quanto meno essa viene a contatto con fatti esterni. Benché colui che propugna l'idea possa avere l'impressione che l'attendibilità e la validità dell'idea stessa si fondi e derivi dal suo scarso materiale di fatti, le cose non stanno così, giacché l'idea trae la sua forma di persuasione dal suo archetipo inconscio, il quale, come tale, è universalmente valido e vero di una verità eterna. Ma questa verità è talmente generica e simbolica che per divenire una verità pratica di un qualche valore per la vita deve essere inserita nelle conoscenze accettate e accettabili del momento. Che cosa sarebbe, ad esempio, un'idea astratta della causalità che non potesse venire riconosciuta nelle sue cause e nei suoi effetti pratici?

Il pensiero introverso si perde facilmente nell'immensa verità del fattore soggettivo. Esso costruisce teorie per amor della teoria, apparentemente con riferimento a fatti reali o almeno possibili, ma con la chiara tendenza a passare dall'idea alla pura immagine. Ne deri-

vano concezioni dalle molte possibilità, di cui però nessuna si concreta in realtà e alla fine vengono create immagini che non esprimono più nulla di esteriormente reale, ma che sono "soltanto" simboli di ciò che è semplicemente inconoscibile. In tal modo il pensiero si fa mistico e diviene altrettanto sterile quanto quel pensiero che si esplica unicamente nell'ambito dei fatti obiettivi. Come questo scende al livello di una pura rappresentazione dei fatti, così l'altro si volatilizza nella rappresentazione dell'irrapresentabile, di ciò che trascende ogni possibilità d'immagine. La rappresentazione dei fatti è una verità incontestabile, dato che il fattore soggettivo è escluso e i fatti hanno in sé stessi la loro dimostrazione. Così anche la rappresentazione dell'irrapresentabile ha un certo potere persuasivo soggettivamente immediato e si dimostra con il proprio esistere. Il primo dice: *est, ergo est*, il secondo: *cogito, ergo cogito*. Il pensiero introverso, spinto all'estremo, perviene all'evidenza della propria esistenza soggettiva, mentre il pensiero estroverso perviene all'evidenza della propria piena identità con il fatto obiettivo. Ma come questo si nega con il suo completo dissolversi nell'oggetto, così il primo si svuota di ogni contenuto per accontentarsi della sua semplice esistenza. In questo modo, in entrambi i casi il progredire della vita viene sospinto fuori dalla funzione del pensiero nel campo delle altre funzioni psichiche che erano fino a quel momento rimaste in uno stato di relativa incoscienza. La penuria di fatti obiettivi del pensiero introverso viene compensata da una gran copia di fatti inconsci. Quanto più la coscienza si rinchiude, con la funzione del pensiero, in una cerchia ristrettissima ed eventualmente vuota, che tuttavia sembra contenere tutta la pienezza della divinità, tanto più la fantasia inconscia si arricchisce di una molteplicità di fatti dalla struttura arcaica, di un "pandemonio" di entità magiche e irrazionali che acquistano aspetti particolari secondo la natura della funzione la quale, come portatrice di vita, si sostituisce per prima alla funzione del pensiero. Se si tratta della funzione intuitiva, l'"altro lato" viene veduto con gli occhi di un Kubin o di un Meyrink. Se si tratta della funzione del sentimento si determinano forme di rapporti e di giudizi basati sul sentimento, del tutto sconosciuti, fantastici di carattere assurdo e incomprensibile. Se infine si tratta della fun-

zione sensoriale, i sensi scoprono, dentro e fuori del proprio corpo, cose nuove, mai sperimentate. Un esame più accurato di tali alterazioni può agevolmente mettere in evidenza la comparsa di una psicologia primitiva con tutte le sue caratteristiche. Naturalmente ciò che viene sperimentato non è semplicemente primitivo, ma anche simbolico e quanto più esso appare vetusto è primordiale, tanto più vero esso è per il futuro, giacché tutto ciò che di antico vi è nel nostro inconscio contiene un'indicazione per il futuro.

In circostanze normali il passaggio dall' "altro lato" non riesce mai e tanto meno il passaggio liberatore attraverso l'inconscio. Il passaggio viene per lo più impedito dalla resistenza opposta dalla coscienza a che l'Io venga assoggettato alla realtà inconscia, alla realtà condizionante dell'oggetto inconscio. Ne deriva una dissociazione o in altri termini una nevrosi con i caratteri del logoramento interiore e del progressivo esaurimento cerebrale, ossia della psicoastenia.

Il tipo di pensiero introverso

Si potrebbe prendere Darwin come esempio del normale tipo di pensiero estroverso, e Kant come esempio dell'opposto tipo normale introverso. Come il primo parla il linguaggio dei fatti, così il secondo si richiama al fattore soggettivo. Darwin spazia nel vasto campo della realtà obiettiva, mentre Kant si riserva soprattutto la critica della conoscenza. Se prendessimo un Cuvier e gli contrapponessimo un Nietzsche, l'antitesi sarebbe ancora più netta.

Il tipo di pensiero introverso è caratterizzato dal primato del pensiero nella forma sopra descritta. Al pari del tipo di pensiero estroverso, egli è influenzato in modo determinante dalle idee, che però non derivano dalla realtà obiettiva, ma da una base soggettiva. Come l'estroverso, egli seguirà le sue idee, ma in direzione opposta, non verso l'esterno, ma verso l'interno. I suoi sforzi si esplicano in profondità e non in estensione; ed è in forza di questa disposizione fondamentale che egli si differenzia in modo cospicuo e inequivocabile dal corrispondente tipo estroverso. Il rapporto intenso con l'oggetto, caratteristico dell'altro tipo, gli fa quasi completamente difetto, come del resto avviene per ogni tipo introverso. Se l'oggetto è un uomo, costui avverte chiaramente che egli conta solo in senso

negativo, s'avvede cioè, nei casi più favorevoli, di essere superfluo. nei casi peggiori di essere respinto come fattore di disturbo. Questo rapporto negativo con l'oggetto che va dall'indifferenza alla ripulsa, caratterizza ogni introverso ed è anche un fattore che rende quanto mai difficile la descrizione del tipo introverso in genere. In lui tutto tende a eclissarsi, a rimaner nascosto. Il suo giudizio appare freddo, inflessibile, arbitrario o indelicato, giacché è rivolto più al soggetto che all'oggetto. Non vi si può sentir nulla che conceda un qualche valore all'oggetto sul quale sorvola costantemente lasciando intravedere la superiorità del soggetto. In quel giudizio possono essere gentilezza, amabilità, benevolenza, ma accompagnate per lo più da una certa apprensione che nasconde in sé un'intenzione, e cioè quella di disarmare l'avversario. Costui va rabbonito o ridotto al silenzio, potendo diventare fastidioso. Invero non si tratta di un avversario; ma se è un individuo sensibile si sentirà respinto e forse persino svalutato. L'oggetto è sempre un po' trascurato, oppure, nei casi peggiori, circondato da inutili misure precauzionali. In tal modo il tipo introverso scompare dietro una nube di malinteso che diviene sempre più fitta quanto più egli cerca, a mo' di compensazione, di assumere, con l'aiuto delle sue funzioni inferiori, la maschera di una certa urbanità, che però è in flagrante contraddizione con la sua vera natura. Nella costruzione del suo mondo di idee egli non indietreggia di fronte ad alcun rischio per quanto grave, non rinuncia ad alcun pensiero, solo per il fatto che esso potrebbe essere pericoloso, sovvertitore, eretico, o lesivo di un qualsivoglia sentimento; ma si lascia cogliere dalla più grande ansietà, qualora il rischio dovesse assumere il volto della realtà esterna. In questo caso egli comincia a sentirsi a disagio. Anche se dà alla luce i propri pensieri, non li introduce come fa una madre amorosa con i propri figliuoli, ma li abbandona a sé stessi e si irrita moltissimo se essi non trovano da soli la via per affermarsi. A ciò contribuisce la sua mancanza di capacità pratiche o la sua ripugnanza per ogni specie di pubblicità. Se l'opera sua gli sembra giusta e vera, essa deve anche esserlo effettivamente e gli altri devono semplicemente inchinarsi dinanzi a codesta verità. Egli non farà nulla per accaparrarle il favore di qualcuno e tanto meno quello di una persona influente. Se poi si risolve a compiere un passo del genere,

lo fa in modo così maldestro da ottenere il contrario di quanto s'era proposto. Con coloro che lavorano nel suo medesimo ramo fa per lo più cattive esperienze, giacché è incapace di conquistarne il favore: in genere egli giunge a far capire loro quanto essi siano superflui per lui.

Nel perseguire le sue idee è tenace, caparbio e poco influenzabile. Contrasta singolarmente con ciò la sua suggestionabilità di fronte a influenze personali. Qualora riconosca l'apparente innocuità di un oggetto, l'individuo di questo tipo è particolarmente accessibile proprio a elementi deteriori. Essi s'impadroniscono di lui attraverso il suo inconscio ed egli si lascia tormentare e sfruttare nel modo più indegno, purché lo si lasci seguire in pace il corso delle sue idee. Egli non s'accorge se alle spalle viene derubato e praticamente danneggiato, giacché considera il rapporto con l'oggetto come cosa secondaria ed è inconsapevole del valore obiettivo della propria opera. Con l'approfondire al massimo i propri problemi egli non fa che complicarli, con il risultato di essere sempre in preda ad ogni sorta di perplessità. Come gli è chiara l'intima struttura dei suoi pensieri così brancola nel buio quando si tratta d'inserirli nel mondo della realtà. Difficilmente egli si lascia indurre ad ammettere che ciò che per lui è chiaro possa non esserlo per tutti. Il suo stile viene appesantito da ogni sorta di aggiunte, limitazioni, riserve e dubbi che provengono dalla sua scrupolosità. Egli lavora con difficoltà. È taciturno, ma se si risolve a comunicare con qualcuno incappa in persone che non lo comprendono e in tal modo ha in mano una prova in più dell'abissale stupidità degli uomini. Se per caso gli capita d'essere compreso, cade in preda a un'ingenua sopravvalutazione. Diviene spesso vittima di donne ambiziose che sanno sfruttare la sua mancanza di senso critico nei riguardi dell'oggetto oppure diviene uno scapolo misantropo con un cuor di fanciullo. Spesso anche il suo comportamento esteriore è maldestro e dominato dall'assillante preoccupazione di non dare nell'occhio, oppure è considerevolmente incurante e di un'ingenuità puerile. Nell'esercizio della propria attività professionale suscita le più violente opposizioni dalle quali egli non sa poi come difendersi, sempre che non si lasci trascinare dalla sua emotività primitiva in un'astiosa quanto inconcludente polemica.

Visto a distanza egli appare sgarbato e autoritario. Più lo si conosce da vicino e migliore è il giudizio che si dà di lui: coloro che gli son prossimi sanno quanto valga la sua intimità. Agli estranei appare scontroso, inv avvicinabile e altezzoso, spesso anche aspro a causa dei pregiudizi che nutre per la società. Come maestro, esercita personalmente scarsa influenza, poiché gli è ignota la mentalità degli allievi. Del resto l'insegnamento non lo interessa in modo fondamentale, a meno che non costituisca eventualmente per lui un problema teorico. È un cattivo docente, giacché nell'esercizio della sua attività didattica pensa alla materia d'insegnamento e non si limita a esporla.

Con l'accentuarsi del suo tipo egli diviene più rigido e meno duttile nelle sue convinzioni. Le influenze esterne vengono escluse, ed egli diviene più antipatico agli estranei anche sotto il profilo personale; in compenso viene sempre più a dipendere dai suoi intimi. Il suo linguaggio si fa più pungente e sgarbato, le sue idee vanno in profondità, ma non riescono più a tradursi sufficientemente nel materiale a sua disposizione. A una tale deficienza egli cerca di sopperire con l'emotività e la sensibilità. Le influenze estranee che, quando vengono dall'esterno, egli respinge bruscamente, lo assalgono dall'interno, dal lato dell'inconscio ed egli si trova nella necessità di accumulare argomentazioni contro di esse e cioè contro cose che a chi sta al di fuori appaiono del tutto prive d'importanza. Dato che a causa della deficienza di rapporti con l'oggetto, la sua coscienza si soggettivizza, la cosa più importante gli appare ciò che segretamente tocca più da vicino la sua persona, con la quale egli comincia a confondere la sua verità soggettiva. Egli non cercherà di molestare personalmente nessuno per le sue convinzioni, ma si scaglierà velenosamente e accanitamente contro qualunque critica anche se giusta. In tal modo viene a isolarsi progressivamente sotto ogni riguardo. Le sue idee, originariamente feconde, divengono distruttive, giacché sono avvelenate dall'amarrezza accumulatasi nel suo cuore. Con l'isolamento verso l'esterno, si accentua la lotta contro le influenze inconscie, le quali cominciano a mano a mano a paralizzarlo. L'accentuazione della sua tendenza alla solitudine dovrebbe proteggerlo dalle influenze inconscie, ma essa in genere lo conduce sempre più nel vivo del conflitto che lo consuma interiormente.

Il pensiero del tipo introverso è positivo e sintetico per ciò che riguarda lo sviluppo delle idee che si avvicinano progressivamente alla validità eterna delle immagini primordiali. Se però il loro legame con l'esperienza obiettiva s'allenta, esse diventano mitologiche, e dunque non vere per quella che è la contingente situazione del momento. Perciò anche per i contemporanei il pensiero di questo tipo ha un valore positivo solo fin tanto che esso rimane chiaramente e comprensibilmente connesso con i fatti noti in quella determinata epoca. Se invece il pensiero si fa mitologico, esso diventa un che d'irrelevante e si svolge per conto proprio. Le funzioni parzialmente inconscie del sentimento, dell'intuizione e della sensazione, che si contrappongono a questa forma di pensiero, sono meno differenziate e hanno un carattere primitivo ed estroverso cui sono da attribuire tutte le moleste influenze dell'oggetto che il tipo di pensiero introverso subisce. Le misure e i dispositivi di difesa di cui gli individui di questo tipo sogliono circondarsi sono sufficientemente noti e io posso esimermi dal descriverli. Tutto quell'apparato serve come protezione contro le influenze "magiche"; di esso fa anche parte la paura del sesso femminile.

Il sentimento

Il sentimento introverso è fundamentalmente determinato dal fattore soggettivo. Ciò implica per il giudizio basato sul sentimento una differenza altrettanto fondamentale dal sentimento estroverso quanto quella che intercorre fra introversione ed estroversione per il pensiero. Indubbiamente la descrizione in termini concettuali, anche approssimativi, del processo di sentimento introverso è un'impresa quanto mai ardua, quantunque si rimanga senz'altro colpiti dalla natura peculiare di questa forma di sentimento, solo che vi si ponga attenzione. Poiché il sentimento introverso è fundamentalmente sottoposto a presupposti soggettivi e si occupa solo secondariamente dell'oggetto, esso si manifesta in modo meno appariscente, e in genere in una forma che può venire interpretata erroneamente. È un sentimento che apparentemente svaluta gli oggetti e che quindi si manifesta per lo più in forma negativa. L'esistenza di un sentimento positivo si può dedurre per così dire solo indirettamente. Esso non

cerca di inserirsi nella realtà obiettiva ma di sovrapporsi ad essa, tentando inconsciamente di realizzare le immagini che ne sono alla base. Esso va quindi alla ricerca di un'immagine che non si può trovare nella realtà e che ha in certo modo già veduto in precedenza. Sembra scivolare con noncuranza sugli oggetti che mai s'accordano con quanto ricerca. Esso aspira a una intensità interiore alla quale gli oggetti apportano tutt'al più un incentivo. La profondità di questa forma di sentimento può essere solo intravista vagamente, ma non colta con chiarezza. Essa rende gli uomini silenziosi e difficilmente accessibili, giacché di fronte alla brutalità dell'oggetto si ritrae in modo ipersensibile per riempire di sé gli intimi recessi del soggetto. Per difendersi mette avanti giudizi affettivi di carattere negativo oppure ostenta una grande indifferenza.

Com'è noto, le immagini primordiali sono insieme idea e sentimento. Perciò anche le idee fondamentali di Dio, di libertà, d'immortalità, hanno importanza tanto come valori di sentimento quanto come idec. Per conseguenza tutto quel che è stato detto del pensiero introverso può essere esteso anche al sentimento introverso con la differenza che qui viene sentito ciò che là era pensato. Tuttavia, dato che i pensieri possono di solito essere espressi in forma più comprensibile dei sentimenti, è necessaria, per questa forma di sentimento, una capacità di espressione verbale o artistica non comune, allo scopo di poter esprimere esteriormente la sua ricchezza o di poterla comunicare ad altri sia pure approssimativamente. Quanto è stato osservato a proposito del pensiero soggettivo che, a causa della sua mancanza di riferimento, riesce solo difficilmente a suscitare una comprensione adeguata, vale, e in misura forse ancora maggiore, per il sentimento soggettivo. Per rendere gli altri di sé partecipi, esso deve trovare una forma esteriore che possa da un lato riprodurre adeguatamente il sentimento soggettivo, e dall'altro trasmetterlo al prossimo in modo tale che in quello si determini un processo parallelo. Data la relativamente grande rassomiglianza interiore (ed esteriore) esistente fra gli uomini, un tale effetto può anche essere ottenuto, quantunque sia straordinariamente difficile trovare una forma corrispondente al sentimento fin tanto che questo è ancora fondamentalmente orientato verso il tesoro delle immagini pri-

mordiali. Ma se viene adulterato da egocentrismo il sentimento soggettivo diviene antipatico, giacché in questo caso si occupa prevalentemente dell'io. Esso allora risveglia immancabilmente l'impressione di un amor di sé stesso di chiara ispirazione sentimentalistica, di un volersi rendere interessante e persino di un morboso narcisismo. Come la coscienza soggettivata del pensiero introverso tende a un'astrazione delle astrazioni e raggiunge in tal modo solo la massima intensità di un processo di pensiero in sé stesso vuoto, così anche il sentimento egocentrico affonda in una passionalità priva di contenuto, che sente solo sé stessa. Questo è uno stadio mistico-estatico che prepara il passaggio alle funzioni estroverse che sono state rimosse dal sentimento.

Come al pensiero introverso si contrappone un sentimento primitivo cui aderiscono oggetti muniti di potenza magica, così al sentimento introverso si oppone un pensiero primitivo caratterizzato da un concretismo e da una soggezione ai fatti, senza pari. Il sentimento si affranca progressivamente dal riferimento all'oggetto e acquista una libertà di coscienza e di azione vincolata solo soggettivamente e che al caso si emancipa da ogni fattore tradizionale; ma tanto più il pensiero inconscio cade in preda alla potenza dei fattori oggettivi.

Il tipo di sentimento introverso

Il primato del sentimento introverso io l'ho riscontrato soprattutto nelle donne. Per costoro vale il detto "le acque chete son le più profonde". Esse sono per lo più taciturne, difficilmente accessibili, impenetrabili; spesso si nascondono dietro una maschera infantile o banale, spesso sono anche di temperamento malinconico. Non sono appariscenti e non amano mettersi in mostra. Poiché si lasciano guidare prevalentemente dal loro sentimento soggettivamente orientato, i veri motivi che ispirano il loro comportamento rimangono per lo più celati. Esteriormente hanno un contegno riservato e senza sbalzi, una piacevole placidità, un simpatico atteggiamento di non interferenza che le porta ad astenersi dal voler influenzare o impressionare o addirittura persuadere e modificare il loro prossimo. Quando questo aspetto esteriore si accentua, possono facilmente venire sospettate di insensibilità e di freddezza o addirittura d'indifferenza per ciò che

di buono o di male può capitare ad altri. Si sente allora distintamente come il flusso del sentimento si allontani dall'oggetto. Nel tipo normale questo caso si verifica solo quando l'influenza esercitata dall'oggetto è in qualche modo troppo intensa. Si ha perciò un'armonica consonanza di sentimenti solo fin tanto che l'oggetto si mantiene in una posizione affettiva intermedia procedendo per la propria via senza tentare di attraversare quella altrui. Vere emozioni dell'oggetto non trovano risonanza, ma vengono smorzate e tenute a distanza, o, per meglio dire, "stemperate" con un giudizio affettivo di carattere negativo. Benché sussista sempre una certa disposizione a procedere tranquillamente e armonicamente d'accordo, non viene dimostrata nei riguardi dell'oggetto estraneo alcuna amabilità o calda compiacenza, bensì un comportamento che appare freddo, indifferente e addirittura scostante, tale da suscitare nell'altro perfino il senso della superfluità della propria esistenza. Nei riguardi di ciò che entusiasma e appassiona gli altri questo tipo osserva in genere una benevola neutralità, non senza qualche lieve accenno di superiorità e di critica che può facilmente smontare un individuo un po' sensibile. Tuttavia un'emozione impetuosa può venire nettamente stroncata con crudele freddezza, a meno che essa non colga l'individuo dal lato dell'inconscio, non dia vita cioè a un'immagine primordiale affettiva, imprigionando così la forma di sentimento propria di questo tipo. Se ciò accade, una donna di questo tipo subisce momentaneamente una vera e propria paralisi, contro la quale si scatena poi una resistenza ancor più violenta che colpirà l'oggetto nel punto più vulnerabile. Il rapporto con l'oggetto viene mantenuto per quanto possibile in una posizione affettiva intermedia tranquilla e sicura, con rigorosa esclusione della passione e dei suoi eccessi. Manca quindi o quasi ogni effusione e l'oggetto, se ne è cosciente, ha costantemente l'impressione di essere tenuto in poco conto. Tuttavia ciò non si verifica sempre, in quanto l'elemento mancante rimane assai spesso inconscio: in compenso, a causa di un'inconscia esigenza affettiva, si sviluppano con il tempo sintomi che mirano a ottenere per forza una maggiore attenzione da parte dell'oggetto.

Poiché questo tipo appare in genere freddo e riservato, gli si nega, in base a un giudizio superficiale, la capacità di nutrire sentimenti di

sorta, il che però è radicalmente falso dato che in lui i sentimenti non sono estensivi, ma intensivi, si sviluppano cioè in profondità. Mentre ad esempio chi vive estensivamente un sentimento di compassione estrinseca tale sentimento con senso di opportunità mediante parole e fatti, ed è in grado di liberarsi immediatamente dall'impressione ricevuta, chi vive la compassione in forma intensiva si astiene da ogni manifestazione e perviene a una profondità passionale che comprende in sé la miseria di tutto un mondo e vi si irrigidisce. Essa può prorompere smodatamente e portare a qualche atto sconcertante di carattere in certo modo eroico di fronte al quale però né l'oggetto né il soggetto sanno come atteggiarsi. Esteriormente e all'occhio offuscato dell'estroverso una tale compassione sembra freddezza, giacché non fa nulla di ostensibile, e un modo estroverso di giudicare non può credere alle forze invisibili. Malintesi di questo genere sono un evento caratteristico nella vita di questo tipo e costituiscono di solito uno dei principali argomenti contro un più profondo rapporto affettivo con l'oggetto. Ma la vera sostanza di questa forma di sentimento è colta solo vagamente dal soggetto stesso, sempre che si tratti di un tipo normale. Egli esprime forse, di fronte a sé stesso, il proprio fine e il proprio contenuto in una religiosità nascosta, occultata gelosamente agli occhi del profano, oppure in forme poetiche, parimenti difese da improvvise incursioni altrui, e ciò non senza la segreta ambizione di raggiungere in tal modo una certa superiorità sull'oggetto. Donne che hanno figliuoli ripongono in questi molto della loro ambizione, giacché infondono in essi segretamente la loro passionalità.

Quantunque l'accennata tendenza ad anteporre in modo chiaro e visibile all'oggetto ciò che è segretamente sentito, o a imporlo ad esso con la violenza, non provochi nel tipo normale conseguenze dannose e non conduca mai a un serio tentativo in questa direzione, qualcosa finisce con il trapelare nell'azione personale esercitata sull'oggetto, nel senso di un'influenza dominante difficile a definirsi. Viene avvertito un senso di oppressione o di soffocazione che mette l'ambiente in uno stato di fascinazione. In tal modo questo tipo acquista una certa potenza misteriosa che può talora affascinare fortemente l'uomo estroverso in quanto essa tocca il suo inconscio. Que-

sta forza proviene dalle immagini inconse, ma la coscienza la mette facilmente in rapporto con l'Io, e così l'influenza viene a essere falsata nel senso di una tirannia personale. Ma se il soggetto inconscio viene identificato con l'Io, allora anche la misteriosa potenza del sentimento intensivo si trasforma in un banale e presuntuoso desiderio di dominio, in vanità e prepotenza tirannica. Ne deriva un tipo di donna ben noto per la sua ambizione senza scrupoli e per la sua subdola crudeltà. Ma questa via conduce alla nevrosi.

Finché l'Io si sente al di sotto del livello del soggetto inconscio e il sentimento dischiude qualche cosa di più alto e di più potente dell'Io, il tipo è normale. Il pensiero inconscio è sì arcaico, ma compensa mediante riduzioni le eventuali velleità di elevare l'Io a soggetto. Se però ciò si verifica attraverso la completa repressione dell'azione riduttiva del pensiero inconscio, questo passa all'opposizione e si proietta negli oggetti. Allora il soggetto divenuto egocentrico avverte la potenza e il valore degli oggetti svalutati. La coscienza comincia a sentire "quello che pensano gli altri". Naturalmente, gli altri pensano tutte le volgarità possibili, tramano cattiverie, seminano la discordia, ordiscono intrighi ecc. Il soggetto deve ovviare a tutto ciò cominciando egli stesso preventivamente a intrigare, a sospettare, a spiare e a ordire trame. Sul conto del soggetto si comincia a mormorare, bisogna allora fare sforzi spasmodici per tramutare possibilmente una pericolosa inferiorità in superiorità. Ne derivano interminabili e occulte rivalità e in questa lotta accanita non viene risparmiato alcun mezzo deterioro o volgare; si fa anzi cattivo uso anche delle virtù, se appena si ha una carta in mano. Un processo del genere conduce all'esaurimento. La forma di nevrosi non è tanto l'isteria quanto la nevrastenia; nelle donne spesso con ripercussioni a carico della sfera somatica, quali l'anemia, con tutte le sue conseguenze.

Riassunto dei tipi razionali

I due tipi ora descritti sono razionali, in quanto si basano su funzioni che giudicano razionalmente. Il giudizio razionale non si basa soltanto sul dato obiettivo, ma anche su quello soggettivo. La prevalenza dell'uno o dell'altro fattore, che è determinata da una dispo-

zione psichica che esiste spesso fin dalla prima giovinezza, piega comunque la ragione. Infatti un giudizio veramente razionale dovrebbe appellarsi tanto al fattore obiettivo quanto a quello soggettivo e render giustizia a entrambi. Ma questo sarebbe un caso ideale e presupporrebbe uno sviluppo uniforme dell'estroversione e dell'introversione, mentre i due movimenti si escludono a vicenda e, finché sussiste questa alternativa, non possono coesistere, ma tutt'al più avvicinarsi. Perciò anche in condizioni normali una ragione ideale è impossibile. Un tipo razionale presenta sempre una ragione che varia a seconda del tipo. Così i tipi razionali introversi presentano senza dubbio un giudizio razionale, solo che questo giudizio si orienta prevalentemente verso il fattore soggettivo. Ciò non implica una violazione della logica, giacché l'unilateralità risiede nella premessa e la premessa è data dal prevalere, anteriormente ad ogni ragionamento e ad ogni giudizio, del fattore soggettivo. Questo fattore si presenta ovviamente fin dall'inizio con un valore superiore a quello del fattore oggettivo. Come già si è detto, non si tratta di un valore attribuito, ma di una disposizione naturale sussistente prima di ogni attribuzione di valore. Perciò il giudizio razionale appare necessariamente all'introverso diverso, per alcune sfumature, da come appare all'estroverso. Per non menzionare che il caso più generale, l'introverso ha l'impressione che la serie deduttiva che mette capo al fattore soggettivo sia alquanto più razionale di quella che mette capo all'oggettivo. Questa differenza, lieve e pressoché irrilevante nel caso singolo, provoca su vasta scala contrasti insanabili che sono tanto più irritanti quanto meno ci si rende conto dello spostamento del punto di vista, minimo nel caso singolo, determinato dalle premesse psicologiche. Uno dei più gravi errori che in questo caso si è soliti commettere sta nel fatto che ci si sforza di trovare l'errore nella conclusione, anziché riconoscere la diversità delle premesse psicologiche. Un tale riconoscimento riesce difficile ad ogni tipo razionale, giacché esso distrugge l'apparente validità universale del suo principio, e lo mette alla mercé del principio opposto; il che equivale a una catastrofe.

A un equivoco di questo genere il tipo introverso soggiace in misura anche maggiore; e questo non già perché l'estroverso sia un anta-

gonista più implacabile e più provvisto di senso critico di quanto egli stesso non sappia essere, ma perché lo stile dell'epoca, di cui egli stesso è partecipe, sta contro di lui. Non di fronte all'estroverso, ma di fronte alla nostra generale concezione occidentale del mondo egli si trova in condizioni d'inferiorità, e non certo per una questione numerica, ma secondo il suo stesso sentimento. Partecipando con convinzione allo stile generale dell'epoca egli si scava la fossa con le sue mani, giacché lo stile attuale, che riconosce una realtà solo alle cose tangibili e visibili, si oppone al suo principio. Egli deve svalutare il fattore soggettivo, a cagione della sua invisibilità, e sforzarsi di partecipare alla sopravvalutazione che il punto di vista estroverso fa dell'oggetto. Ma egli apprezza troppo poco il fattore soggettivo ed è perciò tormentato da sentimenti d'inferiorità. Non v'è quindi da stupirsi se proprio nell'epoca nostra e proprio nei movimenti di avanguardia il fattore soggettivo si esprime in forme esagerate e quindi caricaturali e prive di gusto. Voglio con ciò alludere all'arte contemporanea. La sottovalutazione del proprio principio rende l'introverso egoista e gli fa assumere la mentalità dell'oppresso. E quanto più egli diviene egoista tanto più ha l'impressione che gli altri, coloro cioè che possono partecipare senz'altro allo stile dell'epoca, siano gli oppressori contro cui egli deve difendersi e stare in guardia. Nella maggior parte dei casi egli non s'avvede di commettere il suo principale errore non aderendo al fattore soggettivo con la fedeltà e la dedizione con la quale invece l'estroverso si rivolge all'oggetto. Con la sottovalutazione del proprio principio la sua tendenza all'egoismo diviene inevitabile e così egli merita le prevenzioni che nei suoi riguardi nutre l'estroverso. Se egli rimanesse fedele al proprio principio, l'accusa di egoismo non avrebbe ragion d'essere e il suo atteggiamento troverebbe la sua propria giustificazione negli effetti che ne emanerebbero, e ciò varrebbe a dissipare gli equivoci.

La sensazione

Anche la sensazione, che per sua natura è legata all'oggetto e allo stimolo obiettivo, subisce nell'atteggiamento introverso un'alterazione notevole. Anch'essa ha un fattore soggettivo, poiché accanto all'oggetto sentito, vi è un soggetto che sente e che partecipa con

la propria disposizione soggettiva all'azione dello stimolo obiettivo. Nell'atteggiamento introverso l'attività sensoriale si basa prevalentemente sulla componente soggettiva della percezione. Ciò che vogliamo intendere appare chiaro soprattutto dalle opere d'arte che riproducono oggetti esterni. Se, ad esempio, più pittori dipingono lo stesso paesaggio, sforzandosi di riprodurlo fedelmente, ogni quadro risulterà diverso dagli altri e ciò non soltanto per le capacità più o meno sviluppate dei vari pittori, quanto soprattutto per un diverso modo di vedere le cose; in alcuni quadri la disposizione e il movimento dei colori e delle figure può rivelare addirittura un'esplicita diversità psichica. Tali elementi svelano una cooperazione più o meno intensa del fattore soggettivo.

Il fattore soggettivo della sensazione è sostanzialmente identico a quello delle altre funzioni sulle quali ci siamo intrattenuti. Si tratta di una disposizione inconscia che modifica la percezione sensoriale fin dal suo sorgere e che le toglie pertanto il carattere di mero effetto dell'oggetto. Stando così le cose, la sensazione si riferisce prevalentemente al soggetto e solo secondariamente all'oggetto. È soprattutto nell'arte che ci è dato di constatare quale straordinaria forza abbia il fattore soggettivo. Il prevalere di quest'ultimo può al caso soverchiare completamente l'azione dell'oggetto, per quanto la sensazione resti sensazione; essa diventa allora percezione del fattore soggettivo, mentre l'azione dell'oggetto discende al livello di un semplice stimolo. È in questo senso che si sviluppa l'attività sensoriale introversa. Vi è sì una vera percezione sensoriale, ma si ha l'impressione che gli oggetti non penetrino realmente nel soggetto, bensì che il soggetto veda le cose diversamente o veda addirittura cose diverse da quelle che vedono gli altri uomini. In realtà il soggetto percepisce le stesse cose che tutti percepiscono, ma non si limita a subire la pura azione dell'oggetto, rivolgendo tutta la sua attenzione alla percezione soggettiva determinata dallo stimolo obiettivo.

La percezione soggettiva è notevolmente diversa da quella oggettiva. Essa non si ritrova nell'oggetto o tutt'al più vi è appena accennata; in altri termini essa può anche essere simile in altri uomini ma non ha la sua motivazione diretta nel modo d'essere obiettivo delle cose, né dà l'impressione d'essere un prodotto della coscienza: è

troppo genuina per esser tale. Tuttavia si manifesta come un prodotto della psiche, giacché in essa sono riconoscibili elementi di un ordine psichico superiore. Un tale ordine non s'identifica però con i contenuti della coscienza: si tratta infatti di premesse o di disposizioni appartenenti all'inconscio collettivo, di immagini mitologiche, di rappresentazioni primordiali allo stato potenziale. La percezione soggettiva ha in sé carattere di significato. Essa dice di più che non la semplice immagine dell'oggetto, naturalmente solo a colui al quale il fattore soggettivo dice in genere qualche cosa, giacché per chiunque altro la riproduzione di un'impressione soggettiva presenta il difetto di un'insufficiente somiglianza con l'oggetto, e dà quindi l'impressione di essere venuta meno allo scopo. La sensazione introversa coglie perciò, più che la superficie del mondo fisico, ciò che sta dietro ad esso. Non la realtà dell'oggetto, conta per essa, ma la realtà del fattore soggettivo, cioè delle immagini primordiali che nel loro insieme rappresentano lo specchio nel quale si riflette il mondo della psiche. Questo specchio ha la specifica proprietà di rappresentare i contenuti attuali della coscienza, non nella forma nota o corrente, ma, in certo modo, *sub specie aeternitatis* e cioè così come li vedrebbe una coscienza vecchia di un milione di anni. Una coscienza siffatta vedrebbe il divenire e lo svanire delle cose simultaneamente con il loro essere attuale e momentaneo, e non questo soltanto, ma anche ciò che era prima del loro divenire e ciò che sarà dopo la loro scomparsa. Per questa coscienza il momento attuale ha un carattere quasi irreali. Va da sé che questa è soltanto una metafora cui son costretto a ricorrere per illustrare in certa misura il carattere specifico della sensazione introversa. La sensazione introversa fornisce un'immagine la quale, più che riprodurre l'oggetto, lo riveste con il precipitato di un'esperienza soggettiva concernente il remoto passato e il futuro. In tal modo la mera impressione sensoriale sviluppandosi raggiunge le regioni dell'anima ricche di presentimenti, mentre la sensazione estroversa coglie le cose nella loro esistenza esplicita e contingente.

Il tipo sensoriale introverso

Il primato della sensazione introversa dà origine a un tipo determinato che si distingue per certe proprietà caratteristiche. È un tipo irrazionale, in quanto di fronte agli accadimenti, esso non sceglie prevalentemente in base a giudizi razionali, ma si orienta secondo quanto accade. Mentre il tipo sensoriale estroverso è determinato dall'intensità dell'azione dell'oggetto, l'introverso si orienta in base all'intensità della componente sensoriale soggettiva messa in azione dallo stimolo obiettivo. Come è evidente, non sussiste un rapporto di proporzionalità fra l'oggetto e la sensazione, ma un rapporto apparentemente del tutto sproporzionato e arbitrario. In certo qual modo non è mai possibile prevedere dal di fuori ciò che produrrà un'impressione e ciò che non la produrrà. Se la capacità e la volontà di espressione fossero proporzionali all'intensità della sensazione, l'irrazionalità di questo tipo sarebbe di un'evidenza straordinaria. Ciò accade per esempio quando l'individuo è un artista creatore. Ma poiché questo è un caso eccezionale, la difficoltà di espressione, caratteristica dell'introverso, ne nasconde anche l'irrazionalità. Egli può invece colpire per la sua tranquillità o passività o anche per un razionale dominio di sé. Questa caratteristica, che può sviare un giudizio superficiale, è dovuta all'assenza di riferimento all'oggetto. Nei casi normali l'oggetto non viene affatto svalutato coscientemente, ma gli vien tolto il suo potere stimolante, dato che esso viene sostituito con una reazione soggettiva che non ha più alcun rapporto con la realtà dell'oggetto. Naturalmente ciò corrisponde come risultato a una svalutazione dell'oggetto. Un tipo simile può facilmente porre a un altro il problema generale del perché si esista, e quale sia la ragion d'essere degli oggetti, dato che tutto ciò che è essenziale accade senza di essi. Questo dubbio può in casi estremi essere giustificato, ma non nei casi normali, dato che lo stimolo oggettivo è indispensabile per la sensazione anche se esso produce qualcosa di diverso da ciò che si potrebbe supporre in base allo stato esterno delle cose.

Considerando le cose dal di fuori, sembra quasi che l'azione dell'oggetto non giunga affatto a penetrare nel soggetto. Questa impressione è esatta, in quanto vi è un contenuto soggettivo proveniente dall'inconscio che s'interpone intercettando l'azione dell'oggetto. Questa

intromissione può essere così brusca, da dare l'impressione che l'individuo si difenda direttamente dalle azioni dell'oggetto. Effettivamente in qualche caso estremo una tale difesa protettiva sussiste. Se l'inconscio è, anche di poco, rinforzato, la componente soggettiva della sensazione diventa tanto attiva da coprire quasi completamente l'azione dell'oggetto. Ne deriva da un lato, per l'oggetto, l'impressione di aver perso completamente di valore, dall'altro, per il soggetto, una visione fallace della realtà che tuttavia soltanto in casi patologici giunge fino al punto di un'incapacità per l'individuo di distinguere fra l'oggetto reale e la percezione soggettiva. Quantunque una distinzione così importante scompaia del tutto solo in stati che rasentano la psicosi, la percezione soggettiva può, assai prima che si raggiungano tali stati, influenzare in misura altissima il pensiero, il sentimento e l'azione, nonostante l'oggetto sia visto nella sua realtà integrale. Nei casi in cui l'azione dell'oggetto, a causa di circostanze particolari o di una speciale intensità oppure di un'assoluta analogia con l'immagine inconscia, perviene fino al soggetto, anche l'individuo normale appartenente a questo tipo è indotto a comportarsi secondo il suo modello inconscio. Codesto comportamento ha, rispetto alla realtà obiettiva, un carattere fantastico e perciò assai strano. Esso rivela di colpo la soggettività e la mancanza di aderenza alla realtà che sono proprie di questo tipo. Ma quando l'azione dell'oggetto non s'impone completamente, incontra una benevola neutralità che tradisce una scarsa partecipazione e che tende sempre ad acquietare e a livellare. Ciò che è troppo basso viene elevato, ciò che è troppo alto alquanto abbassato, l'entusiasmo viene attenuato, la stravaganza frenata, ciò che è fuori dall'ordinario viene riportato alla sua "giusta" formula, e tutto ciò per mantenere l'azione dell'oggetto entro i limiti necessari. In tal modo anche questo tipo esercita un'azione opprimente, a meno che esso non sia del tutto innocuo. Ma se è quest'ultima eventualità a verificarsi, l'individuo diviene facilmente vittima dell'aggressività e della prepotenza altrui. In genere individui di questo tipo lasciano che si abusino di loro e se ne vendicano intempestivamente con una resistenza e un'ostinazione accentuate. ♥

Se manca una qualsiasi capacità di espressione artistica, tutte le impressioni s'indirizzano verso l'interno, in profondità, paralizzando

la coscienza senza che il soggetto riesca a padroneggiare con l'espressione cosciente l'influenza fascinatrice. Questo tipo dispone, per le sue impressioni, solo di possibilità arcaiche di espressione, giacché il pensiero e il sentimento sono parzialmente inconsci e quando sono coscienti forniscono solo le indispensabili espressioni comuni della vita d'ogni giorno: in quanto funzioni coscienti, essi non sono quindi idonei a riprodurre adeguatamente le percezioni soggettive. Perciò questo tipo è assai difficilmente accessibile alla comprensione oggettiva, come del resto è per lo più incapace di comprendere sé stesso.

La sua evoluzione lo allontana soprattutto dalla realtà dell'oggetto e lo abbandona alla mercé delle sue percezioni soggettive che orientano la coscienza nel senso di una realtà arcaica, e ciò benché egli sia del tutto inconsapevole di un tal fatto per mancanza di un giudizio comparativo. In realtà egli si muove in un mondo mitologico nel quale uomini, animali, ferrovie, case, fiumi e monti appaiono di volta in volta come divinità benigne o come demoni malvagi. Egli è inconsapevole del fatto che essi gli appaiono così, ma come tali essi agiscono sul suo giudizio e sul suo comportamento: egli cioè giudica e opera come se avesse a che fare con forze di questo genere. La cosa comincia a sorprenderlo quando scopre che le sue sensazioni sono totalmente diverse dalla realtà. Se egli allora propende di più per la realtà obiettiva, avvertirà questa differenza come qualcosa di morboso, se invece, fedele alla propria irrazionalità, è disposto ad attribuire valore di realtà alla sua sensazione, il mondo obiettivo diventa per lui apparenza e commedia. Solo però nei casi estremi si presenta questa alternativa. In genere l'individuo si accontenta del proprio isolamento e del carattere banale della realtà che tuttavia egli tratta inconsciamente in modo arcaico.

Il suo inconscio è caratterizzato soprattutto dalla rimozione dell'intuizione che ha carattere estroverso e arcaico. Mentre l'intuizione estroversa ha in genere una sua caratteristica destrezza, un "fiuto" per tutte le possibilità della realtà obiettiva, l'intuizione inconscia e arcaica ha la capacità di subodorare tutti i retroscena ambigui, foschi, poco puliti e pericolosi della realtà. Di fronte a una tale intuizione, l'intenzione reale e cosciente dell'oggetto non conta nulla, l'intuizione intravede invece tutte le possibilità inerenti alle fasi arcaiche

di sviluppo di una siffatta intenzione. Essa ha perciò in sé un carattere pericolosamente distruttivo che è in netto contrasto con il carattere bonario e inoffensivo della coscienza. Fino a che l'individuo non si allontana troppo dall'oggetto, l'intuizione inconscia opera come una salutare compensazione all'atteggiamento, alquanto fantasioso e incline alla credulità, della coscienza. Se però l'inconscio si mette in opposizione con la coscienza, tali intuizioni giungono in superficie e svolgono la loro azione deleteria, imponendosi coattivamente all'individuo e mettendo in moto le più ostili rappresentazioni ossessive nei riguardi dell'oggetto. La nevrosi che ne risulta è in genere una nevrosi ossessiva nella quale sugli elementi isterici prevalgono i sintomi di esaurimento.

L'intuizione

Nell'atteggiamento introverso l'intuizione s'indirizza agli oggetti interni, come si potrebbero legittimamente denominare gli elementi dell'inconscio. Gli oggetti interni si comportano infatti nei confronti della coscienza in modo del tutto analogo agli oggetti esterni, pur possedendo una realtà psichica anziché fisica. Gli oggetti interni appaiono alla percezione intuitiva come immagini soggettive di cose che non s'incontrano nell'esperienza esterna, ma che costituiscono i contenuti dell'inconscio e in ultima analisi dell'inconscio collettivo. Codesti contenuti nel loro esistere in sé e per sé non sono naturalmente accessibili ad alcuna esperienza: proprietà, questa, che essi hanno in comune con l'oggetto esterno. Come gli oggetti esterni sono soltanto in senso relativo come noi li percepiamo, così sono anche relative le forme sotto le quali appaiono gli oggetti interni, forme che sono prodotti dell'essenza a noi inaccessibile degli oggetti stessi e della natura specifica della funzione intuitiva. Al pari della sensazione, anche l'intuizione ha il suo fattore soggettivo, che nell'intuizione estroversa è il più possibile represso, mentre in quella introversa diviene determinante. Quantunque l'intuizione introversa possa ricevere l'avvio da oggetti esterni, essa non si sofferma sulle possibilità esterne, ma indugia su ciò che ad opera dell'elemento esterno viene interiormente attivato. Mentre la sensazione introversa si limita fondamentalmente alla percezione, mediante l'inconscio,

degli specifici fenomeni d'innervazione, e indugia in questi, l'intuizione reprime questo aspetto del fattore soggettivo e percepisce l'immagine che questa innervazione ha suscitato. Se per esempio un tale viene colto da un accesso psicogeno di vertigine, la sensazione si sofferma sul carattere specifico di questo disturbo d'innervazione e percepisce tutte le sue proprietà, la sua intensità, il suo decorso nel tempo, il modo come esso sorge e scompare con tutti i minimi particolari, senza elevarsi minimamente al di sopra di ciò e giungere a quel contenuto che ha provocato il disturbo. Per contro, l'intuizione riceve dalla sensazione soltanto la spinta per entrare subito in azione e cerca di vedere oltre, e percepisce tosto anche l'immagine interna che ha provocato il fenomeno, cioè l'accesso di vertigine. Essa vede l'immagine di un uomo barcollante colpito al cuore da una freccia. Questa immagine affascina l'attività intuitiva che vi si sofferma e cerca di scoprirne tutti i particolari. Essa trattiene l'immagine e costata con viva partecipazione come l'immagine si modifichi, si sviluppi ulteriormente e alla fine svanisca.

In tal modo l'intuizione introversa coglie i processi che si svolgono nell'intimo della coscienza con la stessa chiarezza con la quale la sensazione estroversa coglie gli oggetti esterni. Per l'intuizione le immagini inconscie acquistano pertanto la dignità di cose od oggetti. Dato però che l'intuizione esclude la compartecipazione della sensazione, essa non può giungere a una conoscenza, o giunge solo a una conoscenza insufficiente dei disturbi d'innervazione e cioè delle influenze esercitate sul corpo dalle immagini inconscie. Perciò le immagini appaiono come staccate dal soggetto e come esistenti di per sé senza rapporto con la persona. Di conseguenza, per tornare all'esempio formulato dianzi, al tipo intuitivo introverso colpito da capogiro non verrebbe mai in mente che l'immagine percepita possa in qualche modo riferirsi anche a sé stesso. Tutto ciò sembra quasi assurdo a chi sia impostato nel senso del giudizio e tuttavia è un fatto che ho spesso constatato in questo tipo.

La stessa straordinaria indifferenza che il tipo intuitivo estroverso dimostra per gli oggetti esterni, ha anche l'introverso per gli oggetti interni. Come il tipo intuitivo estroverso fiuta sempre nuove possibilità, le segue incurante del bene e del male proprio e altrui e pro-

cede oltre, incurante di considerazioni di carattere umano e rovesciando nella sua eterna smania di mutamento ciò che è stato appena costruito, così l'introverso procede d'immagine in immagine, inseguendo tutte le possibilità scaturite dal grembo dell'inconscio, senza mettere in relazione con sé stesso le varie manifestazioni. Come per colui che si limita a percepire il mondo, il mondo stesso non diviene mai un problema morale, così per l'intuitivo il mondo delle immagini non diviene mai un problema morale. Per l'uno e per l'altro esso è un *problema estetico*, una questione di percezione, una "sensazione". In tal modo svanisce per il tipo intuitivo introverso la coscienza della sua esistenza corporea come dell'azione che quest'ultima esercita sugli altri. Il punto di vista estroverso direbbe di lui: "La realtà per lui non esiste, egli si abbandona a sterili fantasie." La contemplazione delle immagini dell'inconscio, prodotte in quantità inesauribile dalla forza creatrice, è effettivamente sterile per quanto riguarda un'utilità immediata. Tuttavia, in quanto tali immagini costituiscono nuove concezioni potenziali che possono al caso fornire all'energia un nuovo sbocco, anche questa funzione, che è pur quella che più s'allontana dal mondo esterno, è indispensabile nel quadro complessivo dell'economia psichica, né il tipo corrispondente può in alcun modo mancare nella vita psichica di un popolo. Israele non avrebbe avuto i suoi profeti, se questo tipo non fosse esistito.

L'intuizione introversa coglie le immagini che nascono dalle basi dello spirito inconscio, esistenti a priori, e cioè per ereditarietà. Questi archetipi, la cui intima essenza è inaccessibile all'esperienza, rappresentano il precipitato del funzionamento della psiche nella serie degli antenati, cioè le esperienze dell'esistenza organica in genere, accumulatesi attraverso milioni di ripetizioni e condensatesi in tipi. In questi archetipi sono perciò rappresentate tutte le esperienze che si sono succedute su questo pianeta dal principio dei tempi; ed esse appaiono nell'archetipo in forma tanto più chiara quanto più sono state frequenti e intense. Per dirla con Kant, l'archetipo sarebbe come il noumeno dell'immagine che l'intuizione percepisce e che percependo produce. Dato che l'inconscio non è per nulla un qualche cosa che se ne stia semplicemente lì, come un *caput mortuum*

psichico, bensì qualche cosa che partecipa alla vita e che subisce modificazioni interne le quali stanno in intimo rapporto con il divenire universale, l'intuizione introversa, attraverso la percezione dei processi interiori, fornisce dati che possono essere di straordinaria importanza per la comprensione degli accadimenti universali. Essa può persino prevedere in forma più o meno chiara le nuove possibilità, come pure ciò che si realizzerà effettivamente in avvenire. Le sue profetiche previsioni si possono spiegare in base al suo rapporto con gli archetipi i quali presentano il decorso regolare di tutte le cose accessibili all'esperienza.

Il tipo intuitivo introverso

Il carattere particolare dell'intuizione introversa crea pure, quando questa raggiunge il primato, un tipo particolare di uomo: da un lato il mistico sognatore e veggente e dall'altro l'uomo fantasioso e l'artista. Quest'ultimo caso dovrebbe essere quello normale, giacché sussiste in genere in questo tipo la tendenza a limitarsi al carattere percettivo dell'intuizione. Di norma l'intuitivo si limita in genere a percepire, il suo massimo problema è la percezione e — in quanto artista creatore — il plasmare la percezione. L'uomo fantasioso si limita invece alla contemplazione e si fa egli stesso plasmare, o determinare da essa. L'approfondimento dell'intuizione produce naturalmente un allontanamento spesso straordinario dell'individuo dalla realtà tangibile. Così ch'egli stesso diviene un vero enigma per coloro che gli stanno vicino. Se egli è un artista, la sua arte si fa banditrice di cose straordinarie lontane dal mondo, che brillano di mille colori e che sono insieme piene di significato e banali, belle e grottesche, sublimi e stravaganti. Se non è un artista, è spesso un genio incompreso, una forza abortita, una sorta di saggio mattoide, una figura da romanzo "psicologico".

Quantunque non corrisponda del tutto alla linea del tipo intuitivo introverso il fare della percezione un problema morale, giacché a tal uopo è necessario un certo rafforzamento delle funzioni giudicative. pure, basta anche una lieve differenziazione del giudizio, perché la contemplazione dal piano puramente estetico si trasferisca su quello morale. Ne risulta una varietà di questo tipo essenzialmente diversa

dalla sua forma estetica, e, ciononostante, caratteristica del tipo intuitivo introverso. Il problema morale sorge quando l'intuitivo si mette in rapporto con la sua visione, quando egli non s'appaga più della pura contemplazione e della sua valutazione ed elaborazione estetica, ma perviene al problema: che cosa significa questo per me e per il mondo? Che cosa ne risulta per me o per il mondo, in vista di un dovere o di un compito? Il puro tipo intuitivo che rimuove il giudizio, o il cui giudizio è sotto l'assoluto dominio della percezione, non giunge sostanzialmente a un problema siffatto, giacché suo unico problema è il "come" della percezione. Egli trova perciò il problema morale incomprensibile o addirittura assurdo e bandisce quindi, per quanto è possibile, ogni riflessione intellettuale su quanto è stato da lui contemplato. La situazione è diversa per il tipo intuitivo impostato moralmente. Costui si occupa del significato della sua visione, e si cura non tanto dei suoi ulteriori sviluppi estetici quanto delle possibili conseguenze morali che derivano per lui dal significato dei contenuti della visione. Il suo giudizio gli consente di riconoscere, anche se spesso in forma confusa, che egli come uomo, come essere compiuto, è coinvolto in qualche modo nella sua visione e che essa è qualche cosa che non può soltanto essere oggetto di contemplazione, ma potrebbe trasformarsi in vita del soggetto. Un tale riconoscimento lo impegna a tradurre la sua visione nella sua propria vita. Ma poiché nelle questioni d'importanza capitale, egli si fonda soltanto sulla visione, il suo tentativo di risolvere il problema sotto l'aspetto morale riesce unilaterale ed egli rende sé stesso e la sua vita simbolici in armonia con l'intimo ed eterno senso del divenire, ma non con l'effettiva realtà attuale. In tal modo egli perde ogni efficacia su tale realtà, e rimane incompreso. Il suo linguaggio non è quello parlato da tutti: è un linguaggio troppo soggettivo. Nei suoi argomenti manca quell'elemento razionale che può avere efficacia persuasiva ed egli può soltanto far professione dei suoi convincimenti o divenirne banditore. È la voce di uno che predica nel deserto.

Il tipo intuitivo introverso rimuove soprattutto la percezione sensoriale dell'oggetto ed è ciò che caratterizza il suo inconscio. Nell'inconscio sussiste, come compensazione, una funzione sensoriale estroversa a carattere arcaico. La personalità inconscia può quindi essere

precisata nel modo migliore come quella di un tipo sensoriale estroverso di specie inferiore e primitiva. Istintualità e smoderatezza sono i caratteri di una tale attività sensoriale insieme a uno straordinario legame con l'impressione sensibile. Questi caratteri compensano l'atmosfera rarefatta dell'atteggiamento cosciente e le conferiscono una certa pesantezza, così da impedire una "sublimazione" totale. Se però, per un'artificiosa esagerazione dell'impostazione cosciente, si produce una completa subordinazione alla percezione interiore, l'inconscio passa all'opposizione e si determinano sensazioni ossessive con abnorme legame con l'oggetto, che contrastano con l'impostazione cosciente. La forma nevrotica è una nevrosi ossessiva che presenta, come sintomi, in parte manifestazioni ipocondriache, in parte iperestesie degli organi di senso e in parte legami ossessivi a determinate persone o ad altri oggetti.

Riassunto dei tipi irrazionali

I due tipi ora descritti si sottraggono quasi completamente ad ogni valutazione esteriore. Poiché sono introversi e hanno quindi scarsa capacità o volontà di esprimersi offrono scarso appiglio per un'esatta valutazione. Siccome la loro attività principale è rivolta all'interno, all'esterno appare soltanto un contegno riservato e chiuso, mancanza di partecipazione, insicurezza e imbarazzo apparentemente ingiustificato. Se qualche cosa traspare all'esterno, si tratta in genere di manifestazioni indirette delle funzioni meno differenziate e parzialmente inconscie. Naturalmente manifestazioni di tal specie provocano le prevenzioni dell'ambiente verso questi tipi. Perciò nella maggior parte dei casi essi sono sottovalutati o per lo meno non sono compresi. E poiché questi tipi non riescono a comprendere sé stessi, mancando loro in gran parte la funzione giudicativa, non possono neppure comprendere il perché la massima parte delle persone costantemente li sottovaluti. Essi infatti non si rendono conto che l'opera loro, quando è rivolta all'esterno è effettivamente di qualità inferiore. Il loro sguardo è affascinato dalla ricchezza di ciò che si svolge nel loro intimo. Ciò li assorbe talmente ed ha per loro una tale inesauribile attrattiva che non si avvedono che quanto essi comunicano all'ambiente contiene in genere solo la minima parte di

quel che essi vivono in sé stessi. Il carattere frammentario e per lo più soltanto episodico delle loro comunicazioni richiede troppo alla comprensione e alla compiacenza dell'ambiente: per di più manca alle loro comunicazioni quel calore verso l'oggetto senza il quale non vi può essere efficacia persuasiva. E invece questi tipi hanno assai spesso un contegno burbero e scostante verso l'esterno, quantunque non abbiano per nulla consapevolezza di ciò e non se lo propongano affatto intenzionalmente. Si giudicheranno più equamente questi uomini e si avrà per essi un'indulgenza maggiore quando si sappia quali difficoltà comporti il tradurre in un linguaggio comprensibile ciò che è contemplato interiormente. Una tale indulgenza non deve tuttavia spingersi fino al punto da esimerli dall'obbligo della comunicazione. Ciò si risolverebbe in un grave danno per questi tipi. Il destino stesso s'incarica di procurar loro, forse più che agli altri uomini, soverchianti difficoltà esteriori che li possano destare dall'ebbrezza della contemplazione interiore. Ma spesso dev'essere un motivo impellente quello che finisce con l'estorcere loro la comunicazione con gli altri uomini.

Da un punto di vista estroverso e razionalistico questi tipi sono i più inutili fra tutti gli uomini. Da un punto di vista superiore essi costituiscono la testimonianza vivente che il mondo ricco e vario e la sua vita esuberante e inebriante non si trova solo all'esterno, ma anche all'interno. Certo, questi tipi costituiscono manifestazioni unilaterali della natura, ma essi sono istruttivi per chi non si lasci accicare dalla moda spirituale del tempo. Uomini che abbiano questa impostazione sono promotori di civiltà e, a modo loro, educatori. La loro vita insegna più di quanto essi stessi non dicano. La loro vita, e non quello che è il loro massimo difetto (l'incapacità di comunicare), ci fa comprendere uno dei grandi errori della nostra civiltà e cioè la credulità superstiziosa per tutto quello che è manifestazione verbale, la smisurata sopravvalutazione dell'insegnamento che si esplica con parole e con metodi. Un bambino si lascia certo impressionare dai discorsi magniloquenti dei genitori e ci si illude che questo serva a educarlo. In realtà ciò che educa il bambino è il modo con il quale i genitori vivono, mentre le manifestazioni verbali che essi vi aggiungono serviranno tutt'al più a confonderlo. La stessa cosa

vale per il maestro. Ma si ha una tale fiducia nei metodi che, se il metodo è buono, anche il maestro che l'adopera ne sembra santificato. Un uomo di qualità scadenti non è mai un buon maestro, ma nasconde la sua dannosa mediocrità, che occultamente avvelena l'allievo, con un metodo eccellente e con una facondia altrettanto brillante. Naturalmente l'allievo in età più matura non chiederà di meglio che di conoscere metodi utili, giacché egli è ormai stato conquistato dall'impostazione generale che crede nel successo dato dal metodo. Egli ha già appreso che la testa più vuota che sappia ripetere macchinalmente un metodo è lo scolaro migliore. Tutti coloro che gli stanno attorno gli danno a intendere e gli dimostrano che tutta la felicità e tutto il successo stanno al di fuori e che bastano i buoni metodi per ottenere ciò che si desidera. O che forse la vita del suo maestro di religione gli dimostra la felicità che irradia dalla ricchezza della contemplazione interiore? Certo i tipi irrazionali introversi non sono maestri di compiuta umanità. Manca ad essi la ragione e l'etica della ragione, ma la loro vita sta lì a indicare l'esistenza di quell'alternativa di cui la nostra civiltà lamenta dolorosamente la mancanza.

Funzione principale e funzione sussidiaria

Non vorrei assolutamente aver suscitato l'impressione, con quanto sono venuto dicendo, che questi tipi s'incontrino comunemente in pratica in forma così pura. In un certo qual modo essi sono soltanto qualcosa di simile alle fotografie di famiglia di Galton, nelle quali si accumulano i tratti comuni e perciò tipici che in tal modo risaltano sproporzionatamente, mentre i tratti individuali altrettanto sproporzionatamente rimangono sfocati. All'esatta indagine del caso singolo risulta chiaramente un fatto regolare e cioè che accanto alla funzione più differenziata è sempre presente nella coscienza una seconda funzione di valore secondario e perciò meno differenziata, la quale è parzialmente determinante.

Ripetiamo ancora una volta per ragioni di chiarezza: i prodotti di tutte le funzioni possono essere coscienti, ma noi parliamo di una funzione cosciente solo quando non soltanto l'esercizio della funzione è a disposizione della volontà, ma quando anche il suo prin-

cipio è normativo per l'orientamento della coscienza. Ciò si verifica, per esempio, quando il pensiero non è un puro riflettere e rimuginare, ma quando le sue deduzioni hanno una validità assoluta, così che la conclusione logica vale eventualmente, senza alcuna prova di altro genere, sia come motivo che come garanzia del comportamento pratico. Questa posizione di assoluta preminenza si riscontra empiricamente solo per una funzione e può spettare a una funzione soltanto, giacché l'intervento altrettanto autonomo di un'altra funzione darebbe necessariamente un altro orientamento che, almeno in parte, sarebbe in contrasto con il primo. Ma poiché l'aver dei fini chiari e univoci è una necessità vitale per il processo d'adattamento della coscienza la natura stessa fa sì che una seconda funzione non si ponga allo stesso livello della prima. La seconda funzione può quindi avere solo valore secondario, e ciò è sempre confermato dall'esperienza. Il valore secondario consiste nel fatto che essa, contrariamente alla funzione primaria, non vale, da sola, come funzione assolutamente fidata e decisiva, ma conta piuttosto come funzione sussidiaria o complementare. Come funzione secondaria può naturalmente presentarsi solo una funzione la cui essenza non contrasti con la funzione principale. Per fare un esempio, accanto al pensiero non potrà mai apparire come seconda funzione il sentimento, giacché l'essenza di quest'ultimo contrasta troppo con quella del pensiero. Il pensiero deve escludere accuratamente il sentimento se vuol essere un vero pensiero fedele al proprio principio. Ciò non esclude naturalmente che vi siano individui il cui pensiero sta allo stesso livello del sentimento e nei quali entrambi hanno la medesima forza motivante per la coscienza. Ma in tal caso non si tratta di un tipo differenziato, bensì di un pensiero e di un sentimento relativamente poco sviluppati. Un'uniformità dello stato di coscienza e d'incoscienza nelle funzioni è pertanto indice di una condizione spirituale primitiva.

L'esperienza ci dice che la funzione secondaria è sempre tale che la sua essenza è diversa ma non antitetica a quella della funzione principale; così ad esempio il pensiero come funzione principale può agevolmente accoppiarsi con l'intuizione come funzione secondaria, oppure anche con la sensazione; giammai, però, come abbiamo detto, con il sentimento. Tanto l'intuizione che la sensazione non sono

antitetiche, non debbono cioè essere assolutamente escluse, giacché esse non sono, nella loro essenza, simili in senso opposto così come lo è il sentimento che, in quanto funzione giudicativa, può competere efficacemente con il pensiero; ma sono funzioni percettive che possono fornire al pensiero un aiuto bene accetto. Non appena però raggiungessero lo stesso grado di differenziazione del pensiero, esse determinerebbero una modificazione dell'impostazione che contrasterebbe con la tendenza del pensiero: esse trasformerebbero cioè l'impostazione giudicativa in un'impostazione percettiva. Con ciò il principio della razionalità, che per il pensiero è indispensabile, verrebbe soppresso a favore dell'irrazionalità della mera percezione. La funzione sussidiaria è perciò possibile e utile solo in quanto essa serve la funzione principale, senza tuttavia elevare pretese per l'autonomia del principio che ad essa presiede.

Per tutti i tipi che s'incontrano nella vita pratica vale dunque il principio che essi posseggono, accanto alla funzione cosciente principale, anche una funzione ausiliaria parzialmente cosciente, che è diversa sotto ogni riguardo dalla funzione principale. Da una tal mescolanza derivano quadri ben noti: ad esempio l'intelletto pratico che è abbinato con la sensazione; l'intelletto speculativo che s'intreccia con l'intuizione; l'intuizione artistica che sceglie e rappresenta le sue immagini mediante il giudizio basato sul sentimento; l'intuizione filosofica che, in grazia di un forte intelletto, traduce la propria visione in termini comprensibili e così via.

In modo conforme al rapporto fra le funzioni coscienti si costituisce anche il raggruppamento delle funzioni nell'inconscio. Così, ad esempio, a un intelletto pratico cosciente corrisponde un'impostazione inconscia basata insieme sul sentimento e sull'intuizione, nella quale la funzione del sentimento è colpita da un'inibizione relativamente più forte che non l'intuizione. Una tale particolarità ha comunque interesse soltanto per chi si occupa del trattamento psicologico pratico di tali casi. Per costoro è quindi importante tener conto di ciò. Ho visto assai spesso medici che, ad esempio, si adoperano per sviluppare direttamente dall'inconscio, in un individuo squisitamente intellettuale, la funzione del sentimento. Un tentativo del genere dovrebbe sempre fallire, giacché esso comporta un'eccessiva

violazione del punto di vista cosciente. Se una tale violazione si attua, ne deriva una formale dipendenza ossessiva del paziente dal medico, una "traslazione" che può essere recisa solo con brutalità, giacché il paziente, per la violazione subita, rimane privo del suo punto di vista, ossia è il medico stesso che diventa il suo punto di vista. L'accesso all'inconscio e alla funzione che è più delle altre rimossa, si apre per così dire da sé, senza per questo trascurare il punto di vista cosciente, quando la via di sviluppo passa per la funzione secondaria, quindi, nel caso di un tipo razionale, attraverso la funzione irrazionale. Questa cioè fornisce al punto di vista cosciente una visione d'assieme su quanto è possibile e su quanto effettivamente accade, tale che la coscienza rimane sufficientemente protetta dall'azione distruttrice dell'inconscio. Viceversa un tipo irrazionale, per essere sufficientemente preparato a ricevere l'urto dell'inconscio, ha bisogno di un maggior sviluppo della funzione sussidiaria razionale rappresentata nella coscienza.

Le funzioni inconse si trovano in uno stato arcaico e animalesco. Le loro espressioni simboliche, le quali appaiono nei sogni e nelle fantasie, rappresentano per lo più la lotta o l'incontro di due animali o di due mostri.

11. Definizioni

L'aggiunta al testo della mia trattazione di un capitolo a parte dedicato alla definizione dei concetti potrà forse sembrare superflua al lettore. Ma una lunga esperienza mi ha insegnato che proprio nei lavori di psicologia non si è mai abbastanza cauti nell'uso di termini e di concetti, giacché in nessun campo i concetti subiscono maggiori variazioni che in quello della psicologia; le quali variazioni spesso danno adito ai più irriducibili malintesi. Questo inconveniente non dipende forse soltanto dal fatto che la psicologia è una scienza giovane, ma anche dal fatto che il materiale empirico che in essa è oggetto di considerazione scientifica non può essere posto per così dire concretamente sotto gli occhi del lettore. Lo studioso di psicologia si vede continuamente costretto a ricorrere a descrizioni minuziose, e per così dire indirette per rappresentare la realtà da lui osservata. Di una descrizione diretta si può parlare soltanto qualora si tratti di comunicare fatti elementari che possono essere espressi con criteri quantitativi. Ma quanto della vera psicologia di un uomo può essere vissuto e osservato alla stregua di un fatto accessibile mercé l'ausilio di criteri quantitativi? Certo, esistono fatti di tal genere e io ritengo di avere dimostrato con i miei studi sulle associazioni¹ che anche fatti assai complessi sono accessibili a un metodo quantitativo. Ma chi è penetrato più profondamente nell'essenza della psicologia, chi dalla psicologia in quanto scienza si attende qualcosa di più che non di vegetare stentatamente e angustamente entro i limiti di un me-

¹ Vedi gli scritti contenuti nei due tomi del volume 2 delle "Opere" cit.

todo desunto dalle scienze naturali, riconoscerà che un metodo sperimentale non riuscirà mai e poi mai a venire a capo dell'essenza dell'anima umana, anzi neanche a tracciare un quadro sufficientemente approssimativo della complessa fenomenologia della psiche.

Ma se abbandoniamo il campo dei fatti accessibili mediante criteri quantitativi, rimangono soltanto i concetti i quali devono fare le veci di quei criteri. La determinatezza offerta dalla valutazione quantitativa del fatto osservato può essere sostituita solo dalla *determinatezza del concetto*. La verità è però che i concetti psicologici oggi correnti presentano, come ben sanno tutti coloro che operano e compiono indagini in questo campo, un'impresione e una molteplicità di significati tale da rendere pressoché impossibile l'intendersi a vicenda. Per avere un'idea della variabilità e della polisemia dei concetti psicologici, basterà soffermarsi sul concetto di "sentimento", tentando di rendersi conto di tutto ciò che rientra in tale concetto. Eppure ciò che con esso si esprime è qualche cosa di caratteristico, che, se anche non è accessibile a una valutazione quantitativa, costituisce tuttavia una realtà tangibile. Non ci si può limitare, come fa la psicologia fisiologica di Wundt, a rinunciare a questa realtà e a negare a fatti di tal genere il carattere di veri fenomeni fondamentali sostituendoli con fatti elementari oppure risolvendoli in questi. In tal modo va senz'altro perduta una parte essenziale della psicologia.

Per ovviare a questo inconveniente derivante da una sopravvalutazione del metodo delle scienze naturali non rimane che rifugiarsi in un sistema di concetti stabili; se non che, per arrivarci è necessario il concorso di molti, una sorta di *consensus gentium*. Ma poiché questa non è cosa che si possa ottenere facilmente e soprattutto in breve tempo, occorre che almeno ogni singolo studioso si sforzi di dare ai concetti di cui fa uso una certa stabilità e precisione. Il modo migliore per farlo è di spiegare il significato di questi concetti adoperati di volta in volta, così che ognuno sia messo in grado di rendersi conto di ciò che con essi è inteso.

In vista di una tale esigenza mi accingo qui a discutere, seguendo l'ordine alfabetico, i miei concetti psicologici fondamentali. Prego quindi il lettore di volersi ricordare in caso di dubbio dei chiarimenti

che sono qui contenuti. È ovvio che questi chiarimenti e definizioni vogliono solo giustificare il senso in cui i vari concetti sono adoperati da me, senza che io con ciò pretenda che questo modo di usarli sia in tutti i casi l'unico possibile o che esso sia incondizionatamente giusto.

AFFETTIVITÀ (*Affektivität*). Il concetto di affettività è stato coniato da E. Bleuler. Affettività indica e riassume "non solo i moti affettivi in senso stretto, ma anche i sentimenti di lieve intensità o le tonalità sentimentali del piacere o del dolore".² Bleuler distingue dall'affettività: da un lato le percezioni sensoriali e le altre sensazioni corporee, dall'altro i "sentimenti" in quanto questi sono processi di percezione interna (ad esempio il sentimento della certezza, della probabilità) e in quanto sono pensieri o modi di conoscere poco chiari.³

AFFETTO (*Affekt*). Per affetto è da intendersi uno stato di sentimento caratterizzato da un lato da percettibili innervazioni corporee, dall'altro da un peculiare disturbo del decorso rappresentativo.⁴ Come sinonimo di affetto uso anche *emozione*. Contrariamente a Bleuler (vedi la voce: *Affettività*), distinguo il sentimento dall'affetto per quanto frontiere precise non ne esistano: ogni sentimento infatti, quando acquista una certa intensità, dà luogo a innervazioni corporee trasformandosi quindi in affetto. Tuttavia per motivi di ordine pratico sarà bene distinguere l'affetto dal sentimento, giacché quest'ultimo può essere una funzione di cui la volontà può disporre a suo piacimento, il che di solito non si può dire dell'affetto. Inoltre l'affetto si distingue chiaramente dal sentimento per le innervazioni corporee manifeste, mentre al sentimento queste innervazioni mancano in gran parte o sono di così lieve intensità da poter essere accertate soltanto con apparecchi assai sensibili, per esempio a mezzo del fenomeno psicogalvanico.⁵ Gli affetti si arricchiscono ad opera delle sensazioni derivanti dalle innervazioni corporee da essi attivate. L'osservazione di questo fenomeno ha dato origine alla teoria degli affetti

² Bleuler (1906) p. 6.

³ *Ibid.*, pp. 13 sg.

⁴ Vedi al riguardo: Wundt (1901-03) vol. 3, pp. 209 sgg. -

⁵ Féré, pp. 217 sgg.; Veraguth, p. 387; Jung, *Fenomeni psicofisici concomitanti nell'esperimento associativo* (1907); Binswanger, p. 113.

di James e Lange, teoria che fa addirittura derivare causalmente gli affetti dalle innervazioni corporee. Di fronte a questa concezione estrema io concepisco l'affetto da un lato come uno stato di sentimento di natura psichica, dall'altro come stato d'innervazione corporea di natura fisiologica; tali stati, sommandosi, agiscono l'uno sull'altro; vale a dire che, quando la componente sentimentale si accentua, si associa ad essa una componente sensoriale attraverso la quale l'affetto si accosta alla sensazione (vedi la voce: *Sensazione*) differenziandosi nettamente dallo stato di sentimento. Io considero gli affetti particolarmente pronunciati, accompagnati cioè da violente innervazioni corporee, come appartenenti al campo della funzione sensoriale e non a quello della funzione di sentimento (vedi la voce: *Funzione*).

Anima (Seele). Nel corso delle mie indagini sulla struttura dell'inconscio mi sono visto costretto ad attuare una distinzione fra il concetto di anima e quello di *psiche*. Per *psiche* io intendo la totalità dei processi psichici, tanto coscienti quanto inconsci. Per *anima* invece intendo un determinato e circoscritto complesso di funzioni che meglio di tutto si potrebbe caratterizzare come "personalità". Ma per esporre con maggior precisione il mio pensiero devo chiamare in causa punti di vista un po' lontani dall'argomento. Sono particolarmente i fenomeni del sonnambulismo, dello sdoppiamento del carattere, della dissociazione della personalità, nello studio dei quali si sono resi benemeriti soprattutto gli scienziati francesi, quelli che ci hanno familiarizzato con l'idea dell'eventuale esistenza di più personalità nello stesso individuo.⁶

È senz'altro chiaro che in un individuo normale una personalità multipla nel vero senso della parola non si presenterà mai. Tuttavia l'eventualità di una dissociazione della personalità come quella prospettata dai casi più su descritti potrebbe esistere sia pur vagamente anche nell'ambito della normalità. Di fatto un'indagine psicologica sufficientemente accurata riesce a riscontrare senza eccessive difficoltà anche in individui normali tracce sia pur vaghe di una dissociazione

⁶ Azam, Prince, Landmann, Ribot (1894), Flournoy (1900), Jung, *Psicologia e patologia dei cosiddetti fenomeni occulti* (1902).

del carattere. Basta, per esempio, osservare attentamente lo stesso individuo in circostanze diverse per scoprire come la sua personalità, nel passare da un ambiente a un altro, si modifichi in modo evidente, così che ogni volta ne risulta un carattere ben delineato e nettamente diverso dal precedente. L'espressione proverbiale "con gli estranei un angelo, in famiglia un diavolo" è un modo di formulare il fenomeno della dissociazione della personalità scaturito dall'esperienza quotidiana. Un determinato ambiente esige un determinato atteggiamento. Quanto più a lungo o più spesso questo atteggiamento, corrispondente all'ambiente, viene richiesto, tanto più facilmente diviene abituale. Moltissimi uomini della classe colta devono per lo più muoversi in due ambienti totalmente diversi: quello della propria casa, della propria cerchia familiare, e quello della vita professionale. Questi due ambienti totalmente diversi richiedono due atteggiamenti del pari diversi, i quali, a seconda del grado d'identificazione (vedi la voce: *Identificazione*) dell'Io con l'atteggiamento di volta in volta assunto, determinano uno sdoppiamento del carattere. In corrispondenza alle condizioni e alle necessità sociali, il carattere sociale si orienta da un lato secondo le aspettative e le esigenze dell'ambiente professionale, dall'altro secondo i propositi e le aspirazioni sociali del soggetto. Il carattere casalingo normalmente dovrebbe piuttosto formarsi conformemente al bisogno del soggetto di sentirsi a proprio agio e di avere le proprie comodità: da qui deriva il fatto che individui, i quali nella vita pubblica sono estremamente energici, coraggiosi, ostinati, caparbi e senza riguardi, a casa e in famiglia appaiono invece bonari, malleabili, accomodanti e deboli. Qual è dunque il vero carattere, la vera personalità? Spesso riesce impossibile rispondere a questa domanda.

Queste brevi considerazioni mostrano come la dissociazione del carattere non sia poi una cosa tanto impossibile anche nell'individuo normale. Con ragione si può quindi trattare la questione della dissociazione della personalità anche come un problema di psicologia normale. Riprendendo il nostro discorso, alla domanda formulata dianzi si dovrebbe rispondere, a mio modo di vedere, che un tal uomo non ha in fondo alcun vero carattere, cioè che egli non è individuale (vedi la voce: *Individualità*), ma collettivo (vedi la voce: *Col-*

lettivo) che cioè egli è in consonanza con le circostanze e le aspettative generali. Se fosse individuale avrebbe, nonostante ogni varietà di atteggiamento, sempre il medesimo carattere. Egli non sarebbe identico con l'atteggiamento assunto di volta in volta e non potrebbe né vorrebbe impedire alla sua individualità di esprimersi in qualche modo nell'una come nell'altra situazione. Di fatto egli è individuale come ogni essere; ma inconsciamente. Attraverso la sua identificazione più o meno completa con l'atteggiamento del momento egli inganna per lo meno gli altri, sovente anche sé stesso, circa il suo vero carattere; assume una *maschera*, conscio che essa corrisponde da un lato alle sue intenzioni, dall'altro alle esigenze e alle opinioni del suo ambiente: e in ciò prevale ora l'uno, ora l'altro fattore. Questa maschera, cioè questo atteggiamento assunto *ad hoc*, io l'ho chiamata *Persona*,⁷ dal nome della maschera che mettevano gli attori dell'antichità.

I due atteggiamenti del caso sopra considerato costituiscono due personalità collettive che noi vogliamo senz'altro riassumere con il nome di *Persona* o *Personae*. Ho già detto che la vera individualità è diversa da entrambe. La *Persona* è perciò un complesso di funzioni che, costituitosi per ragioni di adattamento o per bisogno di comodità, non è tuttavia identico all'individualità. Il complesso funzionale della *Persona* si riferisce esclusivamente al rapporto con gli oggetti.

Il rapporto dell'individuo con l'oggetto esterno va distinto nettamente dal rapporto con il soggetto. Per soggetto io intendo anzitutto quei vaghi e oscuri moti, sentimenti, pensieri e sensazioni che non possiamo dimostrare provenienti dalla continuità dell'esperienza cosciente dell'oggetto, ma che affiorano, piuttosto, come elementi perturbatori e inibitori, talora anche come elementi favorevoli, dalle oscurità del mondo interiore, dal fondo e dai recessi della coscienza, e che nel loro complesso costituiscono la percezione della vita dell'inconscio. Il soggetto, inteso come "oggetto interno", è l'inconscio. Come vi è un rapporto con l'oggetto esterno, cioè un atteggiamento

⁷ [Jung usa il termine latino *Persona* = maschera, che nella presente edizione, a evitare confusioni, noi distinguiamo con l'iniziale maiuscola.] Vedi Jung, *L'Io e l'inconscio* (1916/1928).

esterno, così vi è pure un rapporto con l'oggetto interno, un atteggiamento interiore. È comprensibile come questo atteggiamento interiore, a causa della sua natura oltremodo intima e difficilmente accessibile, sia cosa di gran lunga più ignota di quell'atteggiamento esterno che ognuno può agevolmente vedere. Tuttavia non mi sembra troppo difficile farsi un'idea di questo atteggiamento interiore. Tutte quelle inibizioni, quelle alterazioni e instabilità di umore, quelle vaghe emozioni e quei frammenti di fantasie, che si dicono casuali e che talora turbano la concentrazione nel lavoro, talora anche il riposo dell'uomo più normale, e che si tenta di giustificare razionalmente riferendoli ora a cause fisiche ora ad altri motivi, non hanno quasi mai la loro base nelle cause loro attribuite dalla coscienza, bensì sono percezioni di processi inconsci. A tali fenomeni appartengono naturalmente anche i sogni che pure, com'è noto, vengono riferiti spesso e volentieri a cause esteriori e superficiali come indigestioni, la posizione supina del corpo, e via dicendo, benché simili spiegazioni non reggano mai a una critica rigorosa. L'atteggiamento del singolo di fronte a questi fenomeni è quanto mai vario. Mentre l'uno non si lascia menomamente turbare dai suoi processi interiori e li può per così dire trascurare del tutto, l'altro invece ne è completamente soggiogato; appena alzato dal letto una qualche fantasia o un sentimento sgradevole gli rovina il buon umore per tutta la giornata, una vaga sensazione spiacevole gli suggerisce il pensiero di una malattia latente, un sogno lascia in lui, benché egli non sia superstizioso, oscuri presentimenti. Altri ancora sono accessibili solo in determinati periodi a simili suggestioni inconscie, oppure soltanto a qualche particolare tipo di esse. C'è forse chi non si è ancora mai accorto di queste come di qualcosa a cui valga la pena di pensare; per un altro esse costituiscono invece un problema costantemente rimuginato. L'uno le interpreta fisiologicamente o le attribuisce al comportamento che ha nei suoi confronti il prossimo, un altro vi scopre una rivelazione religiosa.

Questi modi radicalmente diversi di trattare i moti dell'inconscio sono abituali quanto gli atteggiamenti nei riguardi dell'oggetto esterno. L'atteggiamento interiore corrisponde perciò a un complesso funzionale ben preciso, al pari dell'atteggiamento esteriore. Nei casi

nei quali i processi psichici interiori passano apparentemente del tutto inosservati, non manca affatto un tipico atteggiamento interiore, così come non manca un tipico atteggiamento esteriore nei casi in cui l'oggetto esterno, e cioè la realtà dei fatti, passa costantemente inosservato. In questi ultimi casi, non eccessivamente rari, la Persona è caratterizzata dall'assenza di qualsiasi rapporto, talora addirittura da una cieca mancanza di riguardi, che si piega sovente soltanto sotto i duri colpi inferti dal destino. Non è raro che proprio questi individui, la cui Persona è caratterizzata da una rigida mancanza di riguardi, posseggano di fronte ai processi dell'inconscio un atteggiamento contraddistinto da un'estrema influenzabilità. Quanto essi sono refrattari ad ogni influenza e ad ogni approccio dall'esterno, tanto sono sensibili, fiacchi e cedevoli di fronte ai loro processi interiori. In questi casi l'atteggiamento interiore corrisponde quindi a una personalità interiore diametralmente opposta a quella esteriore. Conosco ad esempio un uomo che ha distrutto spietatamente e ciecamente la felicità degli esseri a lui vicini, ma che interrompe un importante viaggio d'affari per poter gustare la bellezza di uno scorcio di bosco intravisto dal treno. Tali o simili casi sono ben noti a ciascuno ed è inutile aggiungere altri esempi.

Come l'esperienza quotidiana ci autorizza a parlare di una personalità esteriore, così essa ci autorizza ad ammettere altresì l'esistenza di una personalità interiore. La personalità interiore è la forma e il modo con cui uno si comporta rispetto ai processi psichici interni, è l'atteggiamento interiore, il carattere con il quale egli si volge verso l'inconscio. Io designo con il termine Persona l'atteggiamento verso l'esterno, il carattere esteriore; con il termine *anima* l'atteggiamento verso l'interno. Nella misura stessa in cui un atteggiamento è abituale, l'*anima* è un complesso di funzioni più o meno saldamente costituito, con il quale l'Io può più o meno identificarsi. Il linguaggio lo esprime plasticamente: quando qualcuno ha un atteggiamento abituale di fronte a certe situazioni, si usa dire: egli è del tutto un altro uomo quando fa la tale o tal'altra cosa. Con ciò si manifesta l'autonomia del complesso funzionale di un atteggiamento abituale: è come se un'altra personalità si fosse impadronita dell'individuo, come se "un altro spirito fosse entrato in lui". La stessa autonomia che assai

spesso è dato di riscontrare nell'atteggiamento esteriore, è rivendicata anche dall'atteggiamento interiore, dall'anima. Una delle imprese più difficili cui possa accingersi un educatore è quella di modificare l'atteggiamento esteriore, la Persona. Altrettanto difficile è modificare l'anima, giacché la sua struttura è in genere altrettanto saldamente costituita quanto quella della Persona. Come la Persona è un'entità che spesso compendia tutto il carattere apparente di un uomo e lo accompagna talvolta inalterata per tutta la vita, così anche l'anima è un'entità ben delineata, con un carattere talora immutabilmente saldo e autonomo. Perciò la si può spesso caratterizzare e descrivere molto bene.

Per quanto concerne il carattere dell'anima, vale, secondo la mia esperienza, il principio generale secondo il quale essa, nel suo complesso, è complementare al carattere esteriore. L'esperienza ci dice che l'anima suole contenere tutte le qualità genericamente umane che fanno difetto all'atteggiamento cosciente. Il tiranno tormentato da brutti sogni, da foschi presentimenti, da angosce interiori, è una figura tipica. Esteriormente privo di scrupoli, duro e inaccessibile, egli è interiormente sensibile ad ogni ombra, schiavo di ogni capriccio, come se fosse l'essere più dipendente e più cedevole alle altrui influenze. La sua anima contiene quindi tutte le qualità genericamente umane dell'influenzabilità e della debolezza, che mancano del tutto al suo atteggiamento esterno, alla sua Persona. Se la Persona è intellettuale, l'anima è certamente sentimentale. Ma la complementarità dell'anima riguarda anche il carattere del sesso, come più volte e con tutta sicurezza ho avuto modo di costatare. Una donna molto femminile ha un'anima maschile, un uomo molto virile ha un'anima femminile. Un tale contrasto proviene dal fatto che l'uomo, ad esempio, non è del tutto e in ogni cosa virile; normalmente, ha anche determinati tratti femminili. Quanto più virile è il suo atteggiamento esterno, tanto più sono cancellati in esso i tratti femminili, che compaiono perciò nell'inconscio. Questa circostanza spiega perché proprio uomini molto virili vadano soggetti a caratteristiche debolezze: di fronte ai moti dell'inconscio essi si comportano con un'impressionabilità e un'influenzabilità tipicamente femminili. Per contro, proprio le donne più femminili sono sovente, nei confronti di determi-

nati processi interiori, di un'irremovibilità, di un'ostinatezza, di una caparbità tali che in grado così intenso si possono ritrovare solo nell'atteggiamento esteriore dell'uomo. Sono tratti di tipo maschile che, esclusi dall'atteggiamento femminile esteriore, sono divenuti qualità dell'anima. Perciò, se per l'uomo parliamo di un'Anima [in latino], dovremmo a rigore parlare per la donna di un Animus. Come nell'uomo, per quanto riguarda l'atteggiamento esteriore, prevalgono in genere, o almeno vengono considerati come ideali, la logica e la concretezza, così nella donna prevale il sentimento. Nell'anima però il rapporto s'inverte: nei riguardi dei processi interiori l'uomo si vale del sentimento, mentre la donna della ponderazione. Perciò l'uomo cade più facilmente in preda alla disperazione là dove la donna è ancora capace di consolare e di sperare; perciò egli è più incline al suicidio che non la donna. Come la donna rimane più spesso vittima di circostanze di ordine sociale, ad esempio nella prostituzione, così l'uomo rimane vittima degli impulsi dell'inconscio, dell'alcolismo e di altri vizi.

Per ciò che riguarda le qualità genericamente umane, il carattere dell'anima si può dedurre da quello della Persona. Tutto ciò che normalmente si dovrebbe ritrovare nell'atteggiamento esteriore e che là invece manca in proporzioni considerevoli, si ritrova con tutta certezza nell'atteggiamento interiore. Questa è una regola fondamentale di cui ho trovato costante conferma. Per quanto invece riguarda le qualità individuali non si può dedurre nulla con questo criterio. Si può solo essere certi che se qualcuno è identico con la propria Persona, le sue qualità individuali sono associate all'anima. Da questa associazione sorge il simbolo, che ricorre di frequente nei sogni, della gravidanza dell'anima che si riallaccia all'immagine primordiale della nascita dell'eroe. Il nascituro rappresenta in questo caso l'individualità non ancora esistente allo stato cosciente. Come la Persona, in quanto espressione dell'adattamento all'ambiente, è di solito fortemente plasmata e influenzata dall'ambiente stesso, così anche l'anima è in larga misura modellata dall'inconscio e dalle sue qualità. Come la Persona in un ambiente primitivo assume quasi necessariamente tratti primitivi, così l'anima assume da un lato i tratti arcaici dell'inconscio, dall'altro il carattere antiveggente per simboli dell'in-

cosciouso stesso. Da ciò deriva "la ricchezza di presentimenti" e la "creatività" dell'atteggiamento interiore.

L'identità con la Persona determina automaticamente un'identità inconscia con l'anima, giacché se il soggetto, l'Io, non è differenziato dalla Persona, esso non ha neppure rapporto cosciente con i processi dell'inconscio; esso è perciò una cosa sola con quegli stessi processi, e identico con essi. Colui che è assolutamente identico con la parte che esplica nella vita esterna, è anche inevitabilmente preda dei processi interiori, in dati casi cioè egli sarà fatalmente obbligato a intralciare la funzione che esplica nella vita esterna o a portarla ad *absurdum* (vedi la voce: *Enantiotropia*). Un'affermazione della propria linea individuale è con ciò esclusa e la vita si svolgerà fra inevitabili contrasti. In questo caso l'anima è sempre proiettata in un oggetto concreto corrispondente, rispetto al quale esiste allora un rapporto di dipendenza quasi assoluta. Tutte le reazioni provenienti dall'oggetto hanno sul soggetto un'azione immediata, che opera dall'interno. E spesso si tratta di legami tragici (vedi la voce: *Immagine dell'anima*).

ANIMUS (Animus). Vedi le voci *Anima* e *Immagine dell'anima*.

APPERCEZIONE (Apperzeption). L'appercezione è un processo psichico mediante il quale un nuovo contenuto viene aggregato a contenuti affini già esistenti, in modo tale che lo si può definire capito, inteso o chiaro.⁸ Si può distinguere un'appercezione attiva e un'appercezione passiva: la prima è un processo mercé il quale il soggetto da sé, per motivi propri, coscientemente, coglie con attenzione un nuovo contenuto e lo assimila ad altri contenuti pronti a riceverlo; la seconda è un processo con il quale un nuovo contenuto s'impone alla coscienza dal di fuori (attraverso i sensi) o dal di dentro (dall'inconscio), costringendo per così dire l'attenzione e la considerazione del soggetto a occuparsene. Nel primo caso l'accento dell'attività è posto sull'Io, nel secondo sul nuovo contenuto che s'impone all'attenzione.

⁸ Vedi Wundt (1902-03) vol. 3, p. 322..

ARCAISMO (*Archaismus*). Con arcaismo indico il carattere vieto di contenuti e di funzioni psichiche. Non si tratta tuttavia di ritorni artificiosi a forme antiche, cioè di imitazioni del genere delle sculture del tardo periodo romano o del "gotico" del diciannovesimo secolo, ma di qualità che hanno il carattere di *reliitto*. È questo il caso di tutti quei tratti psichici che essenzialmente coincidono con le qualità della mentalità primitiva. È chiaro che il carattere arcaico è inerente anzitutto alle fantasie dell'inconscio, cioè alle produzioni dell'attività fantastica inconscia che raggiungono la coscienza. L'immagine ha qualità arcaiche quando sussistono indubbie corrispondenze mitologiche.⁹ Arcaiche sono le associazioni per analogia delle fantasie inconscie e così pure il loro simbolismo (vedi la voce: *Simbolo*). Arcaico è il rapporto d'identità con l'oggetto (vedi la voce: *Identità*), la *participation mystique* (vedi la voce: *Partecipazione mistica*). Arcaico è il concretismo del pensare e del sentire. Arcaica è inoltre la coazione e l'incapacità di dominarsi (rapimento mentale). Arcaica è la fusione delle varie funzioni psichiche fra di loro (vedi la voce: *Differenziazione*), ad esempio: pensiero e sentimento, sentimento e sensazione, sentimento e intuizione; come pure la fusione di parti di una stessa funzione (udizione colorata), ambitendenza e ambivalenza (Bleuler), ossia la fusione con il principio opposto, come la congiunzione d'un sentimento con il suo contrario.

ARCHETIPO (*Archetypus*). Vedi la voce: *Immagine*.

ASSIMILAZIONE (*Assimilation*). Assimilazione è l'adeguamento di un nuovo contenuto di coscienza al materiale soggettivo pronto a riceverlo,¹⁰ ragion per cui vien dato particolare rilievo alla somiglianza del nuovo contenuto con il materiale soggettivo preesistente, eventualmente anche a spese delle qualità specifiche del nuovo contenuto.¹¹ L'assimilazione è in fondo un processo appercettivo (vedi la voce: *Appercezione*), che si distingue tuttavia dalla pura appercezione per il fatto dell'adeguamento al materiale soggettivo. In tal

⁹ Vedi a riguardo Jung, *Simboli della trasformazione* (1912/1952).

¹⁰ Wundt (1906-08) vol. 1, p. 20.

¹¹ Vedi Lipps (1909) p. 104.

senso Wundt dice:

Questo processo formativo (cioè l'assimilazione) compare nella maniera più evidente nelle rappresentazioni quando gli elementi assimilanti nascono dall'attività riproduttiva e gli elementi assimilati da impressioni sensoriali immediate. Gli elementi delle immagini mnemoniche vengono allora immessi, in certo qual modo, nell'oggetto esterno, così che, specialmente se l'oggetto esterno e gli elementi riprodotti differiscono notevolmente fra di loro, l'avvenuta percezione sensoriale appare come un'illusione che inganna sulla vera natura delle cose.¹²

Io uso il termine di assimilazione in un senso un po' più ampio, cioè come un adeguamento dell'oggetto al soggetto in genere e contrappongo ad essa la dissimilazione come adeguamento del soggetto all'oggetto, come lo straniarsi del soggetto da sé, a favore dell'oggetto, sia che si tratti di un oggetto esterno, sia che si tratti di un oggetto "psicologico", ad esempio un'idea.

ASTRAZIONE (Abstraktion). L'astrazione, come dice la parola, consiste nell'estrarre o nel tirar via un contenuto (un significato, un carattere generale ecc.) da una connessione che comprende in sé anche altri elementi, la cui combinazione in un tutto è qualche cosa di unico o d'individuale e perciò d'incomparabile. L'irripetibilità, l'unicità e l'incomparabilità ostacolano la conoscenza; per questa ragione a chi vuol conoscere, gli altri elementi collegati al contenuto avvertito come essenziale devono apparire estranei.

L'astrazione è quindi quell'attività spirituale che libera il contenuto o il fatto avvertito come essenziale dal suo legame con elementi avvertiti come estranei, distinguendolo o, in altri termini, differenziandolo da quelli (vedi la voce: *Differenziazione*). Astratto, in tutta l'estensione del termine, è tutto ciò che è estratto dalla sua connessione con quanto è avvertito come estraneo riguardo al suo significato.

L'astrazione è un'attività che è propria alle funzioni psicologiche in genere. Vi è un pensare astrattivo, e così pure un sentire, un percepire e un intuire astrattivi (vedi le varie definizioni corrispondenti a queste voci). Il pensare astrattivo estrae da ciò che è estraneo un

¹² Wundt (1902-03) vol. 3, p. 539.

contenuto caratterizzato da qualità inerenti al pensiero, logiche. Il sentire astrattivo fa altrettanto con un contenuto d'ordine sentimentale e così il percepire e l'intuire. Vi sono quindi tanto pensieri quanto sentimenti astratti: questi ultimi sono quelli che Sully chiama sentimenti intellettuali, estetici e morali.¹³ Nahlowsky vi aggiunge il sentimento religioso.¹⁴ I sentimenti astratti corrispondono nella mia concezione ai sentimenti "superiori" o "ideali" di Nahlowsky. Io pongo i sentimenti astratti sullo stesso piano dei pensieri astratti. La sensazione astratta sarebbe da denominare sensazione estetica in contrapposizione alla sensazione concreta (vedi la voce: *Sensazione*); l'intuizione astratta come intuizione simbolica in contrapposizione all'intuizione fantastica (vedi le voci: *Fantasia* e *Intuizione*).

In questo mio lavoro collego con il concetto di astrazione anche l'idea di un processo psicoenergetico ad esso connesso: quando il mio atteggiamento nei riguardi dell'oggetto è astrattivo, io non lascio che l'oggetto agisca su di me nella sua totalità, ma ne distacco una parte dalle sue connessioni escludendone le parti estranee. Il mio proposito è di liberarmi dall'oggetto come un tutto unico e specifico, e di estrarne soltanto una parte. Anche se mi è dato di contemplare il tutto, non mi immergo in questa contemplazione, il mio interesse non fluisce nel tutto, ma dall'oggetto in quanto totalità si ritira, unitamente con la parte estratta, su di me, cioè sul mio mondo concettuale, che era predisposto o costellato al fine di astrarre una parte dell'oggetto. (Dall'oggetto non posso astrarre se non in virtù di una costellazione concettuale soggettiva.) L'"interesse" lo concepisco come energia cioè come libido (vedi la voce: *Libido*) che io conferisco all'oggetto come valore, o che l'oggetto stesso, eventualmente anche contro il mio volere o a mia insaputa, attira su di sé. Io mi raffiguro quindi il processo dell'astrazione come ritiro della libido dall'oggetto, come un rifluire del valore dall'oggetto al contenuto astratto soggettivo. L'astrazione rappresenta quindi per me un processo energetico di svalutazione dell'oggetto. Per esprimere lo stesso concetto con altre parole, l'astrazione è un movimento della libido nel senso dell'introversione (vedi la voce: *Introversione*).

¹³ Sully, vol. 2, cap. 16.

¹⁴ Nahlowsky, p. 48.

Chiamo astrattivo un atteggiamento (vedi la voce: *Atteggiamento*) quando esso da un lato è diretto nel senso dell'introversione e dall'altro assimila una parte dell'oggetto, avvertita come essenziale, ai contenuti astratti predisposti nel soggetto. Quanto più astratto è un contenuto tanto più esso è irrepresentabile. Condivido a questo riguardo il punto di vista di Kant, in base al quale un concetto è tanto più astratto "quanto maggiore è il numero delle diversità degli oggetti omesse in lui",¹⁵ di modo che l'astrazione nel suo più alto grado si allontana assolutamente dall'oggetto e perviene così all'estrema irrepresentabilità: a tale astrazione io dò il nome d'idea (vedi la voce: *Idea*). Viceversa un'astrazione tuttora rappresentabile o intuitibile è un concetto concreto (vedi la voce: *Concretismo*).

ATTEGGIAMENTO (*Einstellung*). Questo concetto è un'acquisizione relativamente recente della psicologia. Risale a Mueller e a Schumann.¹⁶ Mentre Külpe¹⁷ definisce l'atteggiamento come una predisposizione dei centri sensoriali e motori per una data eccitazione o per un impulso costante, Ebbinghaus¹⁸ lo concepisce, in senso più ampio, come un fenomeno consuetudinario il quale introduce ciò che è abituale nella prestazione isolata che si discosta dalle abituali. Dal concetto di atteggiamento di Ebbinghaus prende le mosse anche l'uso che noi facciamo di questo stesso concetto. L'atteggiamento è per noi una disposizione della psiche ad agire o a reagire in una determinata direzione. Proprio per la psicologia dei fenomeni psichici complessi il concetto è assai importante, riducendo esso a un comune denominatore quel particolare fenomeno psicologico in base al quale certi stimoli agiscono ora intensamente ora debolmente o non agiscono affatto. Avere un atteggiamento significa: essere pronto per una determinata cosa, anche se questa determinata cosa è inconscia, giacché avere un atteggiamento equivale ad avere una direzione aprioristica verso una cosa determinata, sia essa rappresentata o no. La disposizione che io concepisco come atteggiamento consiste sempre nella presenza di una determinata costellazione soggettiva, di una

¹⁵ Kant (1800) vol. 1, p. 20.

¹⁶ Mueller e Schumann, p. 37.

¹⁷ Külpe, p. 44.

¹⁸ Ebbinghaus, vol. 1, p. 681 sg.

certa combinazione di fattori o di contenuti psichici, che determinerà il comportamento in questa o in quella direzione oppure concepirà uno stimolo esterno in questo o in quel determinato modo. Senza atteggiamento l'appercezione attiva (vedi la voce: *Appercezione*) è impossibile. L'atteggiamento possiede sempre un punto di orientamento, che può essere cosciente o inconscio, poiché una combinazione di contenuti predisposta metterà infallibilmente in rilievo nell'atto dell'appercezione di un nuovo contenuto quelle qualità o quei fattori che appaiono appartenenti al contenuto soggettivo. Ha luogo perciò una scelta o un giudizio che esclude ciò che non è pertinente. È la combinazione o costellazione di contenuti, già predisposta, a decidere ciò che è pertinente e ciò che non lo è. Che il punto di orientamento dell'atteggiamento sia conscio o inconscio, non ha importanza per l'azione selezionatrice dell'atteggiamento stesso, dato che la scelta per mezzo dell'atteggiamento è già data a priori e che inoltre essa si effettua automaticamente. In pratica però bisogna distinguere fra conscio e inconscio, giacché con straordinaria frequenza avviene che sussistano contemporaneamente anche due atteggiamenti e cioè un atteggiamento cosciente e uno inconscio. Con ciò si vuol dire che nella coscienza sono predisposti contenuti diversi da quelli predisposti nell'inconscio. La dualità dell'atteggiamento è particolarmente manifesta nelle nevrosi.

Il concetto di atteggiamento ha una certa affinità con il concetto di appercezione di Wundt, con la differenza, però, che il concetto di appercezione comprende in sé il processo di riferimento del contenuto predisposto al contenuto nuovo d'appercepire, mentre il concetto di atteggiamento si riferisce esclusivamente al contenuto predisposto soggettivamente. L'appercezione è per così dire il ponte che unisce il contenuto già esistente e predisposto con il contenuto nuovo, mentre l'atteggiamento rappresenta per così dire la spalla del ponte su una riva e il contenuto nuovo la spalla sull'altra riva. Atteggiamento significa *aspettativa* e un'aspettativa agisce sempre in senso selettivo e orientativo. Un contenuto fortemente accentuato che si trovi nel campo visivo della coscienza, forma (eventualmente assieme ad altri contenuti) una certa costellazione, la quale è l'equivalente di un determinato atteggiamento, giacché un tale contenuto della co-

scienza favorisce la percezione e l'appercezione di tutto quello che è omogeneo e arresta la percezione e l'appercezione di tutto quello che è eterogeneo. Esso genera l'atteggiamento a lui corrispondente. Questo fenomeno automatico è una delle ragioni fondamentali dell'unilateralità dell'orientamento cosciente. Esso porterebbe a una perdita completa dell'equilibrio, se non sussistesse nella psiche una funzione autoregolatrice e compensatrice (vedi la voce: *Compensazione*) che corregge l'atteggiamento cosciente. In questo senso la dualità dell'atteggiamento è dunque un fenomeno normale, il quale si manifesta come fattore di disturbo solo quando l'unilateralità cosciente è eccessiva. L'atteggiamento, quando compare come comune attenzione, può essere un fenomeno parziale relativamente poco importante, ma può anche essere un principio generale determinante l'intera psiche. Per ragioni di predisposizione oppure d'influenza dell'ambiente, o di educazione o di esperienza della vita in generale o di opinioni radicate, può essere abitualmente presente una costellazione di contenuti tale da generare costantemente e fin nei minimi particolari un determinato atteggiamento. Chi sente in modo particolarmente intenso ciò che di doloroso vi è nella vita, avrà per sua natura l'atteggiamento di chi si aspetta sempre ciò che è doloroso. Questo atteggiamento cosciente eccessivo è compensato da un atteggiamento inconscio orientato verso il piacere. Chi è oppresso ha un atteggiamento cosciente orientato verso ciò che lo potrebbe opprimere, tra le sue esperienze egli sceglie questo particolare fattore, lo futa dappertutto: il suo atteggiamento inconscio mira perciò a potenza e superiorità.

L'intera psicologia dell'individuo anche nei suoi tratti fondamentali è variamente orientata dal tipo d'atteggiamento abituale. Quantunque le leggi psicologiche generali siano valide per ogni individuo, pure esse non sono caratteristiche per il singolo individuo, giacché le modalità del loro agire sono completamente diverse a seconda del tipo di atteggiamento generale. L'atteggiamento generale è sempre la risultante di tutti i fattori che sono in grado di esercitare un'influenza essenziale sulla psiche, dunque della disposizione innata, dell'educazione, delle influenze ambientali, delle esperienze della vita, delle vedute e dei convincimenti acquisiti mercé la *differenziazione*

(vedi la voce: *Differenziazione*), delle idee collettive ecc. Senza il valore assolutamente fondamentale dell'atteggiamento, l'esistenza di una psicologia individuale sarebbe impossibile. Ma l'atteggiamento generale provoca spostamenti di forze e modificazioni di rapporti fra le singole funzioni di un'entità tale che ne risultano effetti globali che assai spesso mettono in forse la validità di leggi psicologiche generali. Benché, ad esempio, una certa somma di attività della funzione sessuale sia ritenuta indispensabile per ragioni fisiologiche e psicologiche, vi sono tuttavia individui che possono farne quasi completamente a meno senza risentire alcun danno, ossia senza manifestazioni patologiche e senza alcuna riscontrabile menomazione delle loro capacità produttive; mentre in altri casi disturbi anche minimi in questo campo possono determinare conseguenze generali assai notevoli. Di quale ampiezza siano le differenze individuali si può forse osservare nel miglior modo nel problema piacere-dolore. Qui falliscono, per così dire, tutte le regole. Che cosa vi è mai che non possa talvolta causare piacere all'uomo, e cosa che non possa talvolta provocargli dolore? Ogni istinto, ogni funzione può subordinarsi a un'altra e mettersi al suo seguito. L'istinto dell'Io o l'istinto di potenza possono piegare ai propri voleri la sessualità, oppure è la sessualità a valersi dell'Io. A seconda dell'atteggiamento la funzione del pensare soffoca tutte le altre, oppure è la funzione del sentire che assorbe quelle del pensare e del percepire sensoriale.

In sostanza, l'atteggiamento è un fenomeno individuale e si sottrae al modo scientifico di considerare le cose. Tuttavia, sul piano empirico si possono distinguere determinati atteggiamenti tipici, dato che è possibile distinguere determinate funzioni psichiche. Quando una funzione prevale abitualmente, si produce un atteggiamento tipico. A seconda della funzione differenziata si determinano costellazioni di contenuti che producono un atteggiamento corrispondente. Così, vi è un atteggiamento tipico a predominanza di pensiero, di sentimento, di sensazione e d'intuizione. Oltre a questi atteggiamenti puramente psicologici, dei quali si potrebbe forse aumentare il numero, vi sono anche tipi sociali, cioè quelli ai quali qualche idea collettiva appone il proprio sigillo. Essi sono caratterizzati dai vari -ismi. Ad ogni modo questi atteggiamenti di stampo collettivo sono

importantissimi, in certi casi anzi la loro importanza supera quella degli atteggiamenti puramente individuali.

COLLETTIVO (*Kollektiv*). Chiamo collettivi tutti quei contenuti psichici che non sono peculiari di un solo individuo, ma contemporaneamente di molti individui: cioè di una società, di un popolo o dell'umanità. Tali contenuti sono le "rappresentazioni collettive mistiche" (*représentations collectives*) dei primitivi descritte da Lévy-Bruhl¹⁹ e così pure i concetti generali di diritto, stato, religione, scienza ecc. comunemente usati dagli uomini civili. Ma non solo concetti e opinioni vanno chiamati collettivi, bensì anche i sentimenti. Lévy-Bruhl mostra come per i primitivi le rappresentazioni collettive costituiscono anche sentimenti collettivi. A causa di questo valore collettivo di sentimento egli denomina le *représentations collectives* anche *mystiques*, perché queste rappresentazioni non sono di ordine meramente intellettuale, ma anche emozionale.²⁰ Nell'uomo civilizzato a dati concetti collettivi come l'idea di Dio, del diritto o della Patria, si collegano anche sentimenti collettivi. Il carattere collettivo non compete soltanto a singoli elementi e contenuti psichici, ma anche a intere funzioni (vedi la voce: *Funzione*). Così ad esempio il pensare in genere, come funzione globale, può avere carattere collettivo, sempre che esso sia un pensare avente validità generale, ad esempio quando sia conforme ai principi della logica. Così anche il sentire, come funzione globale, può essere collettivo, sempre che sia identico con il sentire generale, quando cioè corrisponde alle aspettative generali, ad esempio alla coscienza morale comune. Così pure è collettiva quella sensazione, o tipo di sensazione, e quell'intuizione che è contemporaneamente propria a un gruppo considerevole di persone. L'opposto di collettivo è *individuale* (vedi la voce: *Individualità*).

COMPENSAZIONE (*Kompensation*). Compensazione significa bilanciamento o sostituzione. È stato propriamente Alfred Adler (1912) a introdurre il concetto di compensazione nella psicologia delle ne-

¹⁹ Lévy-Bruhl, pp. 27 sgg.

²⁰ *Ibid.*, pp. 28 sgg.

vrosi.²¹ Per compensazione egli intende il bilanciamento funzionale del sentimento d'inferiorità mediante un sistema psichico compensatorio, paragonabile agli sviluppi organici di compensazione nei casi di minorata efficienza di un organo. Adler dice:

A partire dal momento nel quale l'individuo si separa dall'organismo materno, i suoi organi e i suoi sistemi organici inferiori entrano in lotta con il mondo esterno, lotta fatale e di gran lunga più violenta di quella che deve sostenere un apparato sviluppato normalmente. ...Ciò non di meno il carattere fetale conferisce in pari tempo una grande forza di compensazione e di ipercompensazione, accresce la facoltà di adattamento agli ostacoli ordinari e straordinari, e favorisce il prodursi di forme e di funzioni nuove e superiori.²²

Il sentimento d'inferiorità dei nevrotici, che secondo Adler corrisponde etiologicamente a un'inferiorità organica, dà luogo a una "costruzione ausiliaria",²³ appunto a una compensazione che consiste nel costituirsi di una formazione fittizia che bilancia l'inferiorità. Questo artificio, o "linea direttiva fittizia", è un sistema psichico che cerca di convertire l'inferiorità in superiorità. Ciò che vi è d'importante in questa concezione è l'esistenza, innegabile sul piano empirico, di una funzione compensatoria nel campo dei processi psicologici. Essa corrisponde a un'analoga funzione nel campo fisiologico e cioè al controllo automatico o autoregolazione dell'organismo.

Mentre Adler limita il suo concetto di compensazione al bilanciamento del sentimento d'inferiorità, io intendo il concetto di compensazione in linea generale come bilanciamento funzionale, come autoregolazione dell'apparato psichico.²⁴ In tal senso concepisco l'attività dell'inconscio (vedi la voce: *Inconscio*) come bilanciamento dell'unilateralità dell'atteggiamento generale generata dalla funzione cosciente. La coscienza viene spesso paragonata dagli psicologi all'occhio: si parla di un campo visivo e di un punto prospettico della coscienza. Con questo paragone si coglie esattamente il carattere dell'essenza della funzione della coscienza: solo pochi contenuti possono raggiungere il più alto grado di coscienza e solo un numero limitato

²¹ Accenni alla teoria della compensazione si trovano anche in Gross, su uno spunto di Anton. ²² Adler (1907) p. 73.

²³ Adler (1912), p. 31.

²⁴ Jung, *Importanza dell'inconscio in psicopatologia* (1914).

di contenuti può mantenersi contemporaneamente nel campo della coscienza. L'attività della coscienza è selettiva. Ma la selezione esige una direzione e la direzione implica l'esclusione di tutto ciò che ad essa è estraneo. Da ciò non può non risultare di volta in volta una certa unilateralità nell'orientamento della coscienza. I contenuti esclusi dalla direzione prescelta e inibiti cadono dapprima in preda all'inconscio; ma, data la loro effettiva esistenza, essi costituiscono ugualmente un contrappeso all'orientamento cosciente, contrappeso che, per l'aumento dell'unilateralità cosciente, aumenta esso pure e finisce con il portare a una tensione rilevante. Questa tensione rappresenta una certa inibizione dell'attività della coscienza, che in un primo tempo può essere infranta mediante un intensificato sforzo cosciente; ma alla lunga la tensione aumenta a tal punto che i contenuti inconsci inibiti giungono lo stesso alla coscienza, e precisamente attraverso i sogni e le immagini "emergenti spontaneamente". Quanto maggiore è l'unilateralità dell'atteggiamento cosciente, tanto più i contenuti provenienti dall'inconscio si oppongono ad essa, così che si può parlare di un vero contrasto fra coscienza e inconscio. In questo caso la compensazione si presenta sotto forma di funzione contrastante. Questo è un caso estremo. Normalmente, la compensazione ad opera dell'inconscio non costituisce un contrasto, ma un bilanciamento o un'integrazione dell'orientamento cosciente. L'inconscio, ad esempio, fornisce nei sogni tutti quei contenuti che sono costellati in rapporto alla situazione cosciente, ma che sono stati inibiti ad opera della selezione attuata dalla coscienza, e la cui conoscenza sarebbe indispensabile alla coscienza stessa ai fini di un adattamento completo.

In condizioni normali la compensazione è inconscia, cioè la sua azione regolatrice sull'attività cosciente si svolge inconsciamente. Nelle nevrosi l'inconscio entra in un contrasto così forte con la coscienza che la compensazione viene disturbata. La terapia analitica mira perciò a rendere coscienti i contenuti inconsci per ristabilire in tal modo la compensazione.

COMPLESSO DI POTENZA (*Machtkomplex*). Chiamo occasionalmente complesso di potenza l'insieme di tutte quelle rappresentazioni e di

quelle aspirazioni che tendono a collocare l'Io al di sopra di altre influenze e a subordinare queste all'Io, sia che tali influenze provengano da uomini e da situazioni, sia che esse provengano da impulsi, sentimenti e pensieri propri, soggettivi.

CONCRETISMO (Konkretismus). Per concretismo intendo una determinata peculiarità del pensare e del sentire che rappresenta l'opposto dell'astrazione. Concreto significa propriamente "concresciuto". Un concetto pensato concretamente è un concetto che viene immaginato in intima aderenza e fusione con altri concetti. Un tale concetto non è astratto, non è separato e pensato di per sé, ma è collegato e confuso con altri. Non è un concetto differenziato, ma è ancora materiale d'intuizione fornito dai sensi. Il pensare concretistico si muove fra concetti e concezioni esclusivamente concreti ed è sempre in rapporto con le impressioni fornite dai sensi. Così anche il sentimento concretistico non è mai disgiunto da un riferimento sensoriale.

Il pensare e il sentire primitivi sono esclusivamente concretistici; essi sono sempre in rapporto con l'impressione sensoriale. Il pensiero del primitivo non ha una sua autonomia distinta, ma rimane aderente all'apparenza materiale. Tutt'al più si eleva al livello dell'analogia. Così anche il sentimento primitivo ha sempre riferimento con l'apparenza materiale. Il pensare e il sentire si basano sulla sensazione e se ne distinguono assai poco. Il concretismo è perciò un arcaismo (vedi la voce: Arcaismo). L'influenza magica del feticcio non viene vissuta come uno stato affettivo soggettivo del sentire, ma come effetto magico. Questo è concretismo del sentimento. Il primitivo non sperimenta l'idea della divinità come contenuto soggettivo; l'albero sacro invece è la dimora, anzi il dio stesso. Questo è concretismo del pensare. Nell'uomo civilizzato il concretismo del pensiero consiste per esempio nell'incapacità di pensare a qualche cosa di diverso dai fatti d'immediata evidenza così come sono forniti dai sensi; oppure nell'incapacità di distinguere il sentire soggettivo dall'oggetto del sentimento offerto dai sensi.

Il concretismo è un concetto che rientra in quello più ampio di *participation mystique* (vedi la voce: *Partecipazione mistica*). Come

la *participation mystique* rappresenta un confondersi dell'individuo con gli oggetti esterni, così il concretismo rappresenta un confondersi del pensare e del sentire con la sensazione. Il concretismo fa sì che l'oggetto del pensiero e del sentimento sia sempre nel contempo anche oggetto della sensazione. Questa confusione impedisce una differenziazione del pensare e del sentire e mantiene entrambe le funzioni nella sfera della sensazione, cioè del riferimento sensoriale; in tal modo pensare e sentire non possono mai evolversi a funzioni pure, ma rimangono permanentemente dipendenti dalla sensazione. Ne deriva una preponderanza del fattore sensoriale nell'orientamento psichico. (Per il significato del fattore sensoriale vedi le voci: *Sensazione e Tipo*.)

Lo svantaggio del concretismo è costituito dal vincolo della funzione con la sensazione. Poiché la sensazione è percezione di stimoli fisiologici, il concretismo o mantiene la funzione nella sfera sensoriale o costantemente ve la riconduce. Così si determina un legame sensoriale fra le varie funzioni psicologiche, legame che impedisce l'autonomia psichica dell'individuo a favore dei dati di fatto sensibili. In vista del riconoscimento della realtà di fatto questo orientamento ha naturalmente un suo valore, non però in vista di un'interpretazione dei fatti e dei loro rapporti con l'individuo. Il concretismo fa sì che i fatti assumano un valore preponderante sopprimendo in tal modo l'individualità e la sua libertà a vantaggio del processo obiettivo. Ma siccome l'individuo non è determinato soltanto da stimoli fisiologici, bensì anche da fattori che eventualmente possono essere in contrasto con il fatto esterno, il concretismo effettua una proiezione di questi fattori interiori sul fatto esterno e con ciò una sopravvalutazione quasi superstiziosa del puro fatto, esattamente come avviene nei primitivi. Un esempio appropriato di ciò è il concretismo della funzione del sentire in Nietzsche con la conseguente sopravvalutazione della dieta; e tale è il materialismo di Moleschott ("L'uomo è quel che egli mangia", vedi sopra, p. 386). Un esempio di sopravvalutazione superstiziosa dei fatti è l'ipostatizzazione del concetto di energia nel monismo di Ostwald.

COSCIENZA (*Bewusstsein*). Per coscienza intendo il riferimento di contenuti psichici all'Io (vedi la voce: Io); in quanto il riferimento è sentito dall'Io appunto come tale.²⁵ I rapporti di contenuti con l'Io, in quanto non sono sentiti dall'Io come tali, sono *inconsci* (vedi la voce: *Inconscio*). La coscienza è la funzione o attività²⁶ che mantiene il rapporto di contenuti psichici con l'Io. La coscienza non è identica con la *psiche*, in quanto la *psiche* rappresenta la totalità di tutti i contenuti psichici i quali non sono di necessità collegati direttamente tutti con l'Io, ossia non sono con l'Io in un rapporto tale che ad essi spetti la qualità della consapevolezza. Vi è una molteplicità di complessi psichici che non sono tutti collegati necessariamente con l'Io.²⁷

COSTRUTTIVO (*Konstruktiv*). Questo concetto è usato da me in modo analogo al concetto *sintetico* e in certo modo a chiarimento di quest'ultimo. Costruttivo vuol dire: che costruisce. Io adopero "costruttivo" e "sintetico" per indicare un metodo opposto a quello riduttivo. Il metodo costruttivo riguarda l'elaborazione di prodotti inconsci (sogni, fantasie). Esso parte dal prodotto inconscio quale espressione simbolica (vedi la voce: *Simbolo*) che rappresenta, per anticipazione, un elemento di un futuro sviluppo psicologico.²⁸ Maeder parla a questo proposito di una vera *funzione prospettica* dell'inconscio che anticipa, quasi per giuoco, il futuro sviluppo psicologico. Anche Adler (1912) riconosce una funzione anticipatrice dell'inconscio. Certo è che il prodotto dell'inconscio non può essere considerato in modo unilaterale come un fatto in sé conchiuso, quasi come un prodotto definitivo, altrimenti si dovrebbe negare ad esso qualunque significato funzionale. Persino Freud (1899) attribuisce al sogno una funzione teleologica, per lo meno come "custode del sonno", mentre la funzione prospettica si limita per lui essenzialmente ai "desideri". Il carattere finalistico delle tendenze inconscie non può però essere contestato a priori per analogia con altre fun-

²⁵ Natorp, p. 11. Vedi pure Lipps (1900) p. 3.

²⁶ Vedi Riehl, p. 161, il quale pure concepisce la coscienza come "attività", come "processo".

²⁷ Jung, *Psicologia della dementia praecox* (1907).

²⁸ Un esempio particolareggiato di ciò si trova in Jung, *Psicologia e patologia dei cosiddetti fenomeni occulti* (1902).

zioni psicologiche o fisiologiche. Noi consideriamo perciò i prodotti dell'inconscio come manifestazioni orientate secondo uno scopo o una finalità il cui punto di orientamento viene però caratterizzato in linguaggio simbolico.²⁹

Concordemente con questa concezione il metodo costruttivo di interpretazione non si occupa delle fonti o del materiale originario che sta alla base dei prodotti dell'inconscio, ma cerca di ricondurre il prodotto simbolico a un'espressione generale e comprensibile.³⁰ Le associazioni libere relative al prodotto inconscio vengono pertanto considerate in rapporto al punto d'arrivo e non in rapporto al punto di partenza. Esse vengono considerate secondo la prospettiva di un'azione da compiere o da tralasciare in futuro; viene perciò accuratamente tenuto conto del loro rapporto con lo stato della coscienza, giacché, secondo la concezione compensatrice dell'inconscio, l'attività inconscia ha soprattutto una funzione equilibratrice e complementare dello stato della coscienza. Trattandosi di un orientamento preventivo, il rapporto reale con l'oggetto ha molto minor peso che nel procedimento riduttivo il quale si occupa dei rapporti effettivamente esistiti con l'oggetto stesso. L'accento vien posto invece sull'atteggiamento soggettivo, per il quale l'oggetto è anzitutto soltanto un segno indicante le tendenze del soggetto. Scopo del metodo costruttivo è dunque di stabilire il significato della produzione inconscia in relazione al futuro atteggiamento del soggetto. Siccome però l'inconscio sa produrre di regola solo espressioni simboliche, il metodo costruttivo serve a render chiaro il senso simbolicamente espresso così che ne risulti un'indicazione che rettifichi l'orientamento cosciente in modo tale da trasmettere al soggetto quell'unità con l'inconscio che gli è necessaria per poter agire.

Come nessun metodo d'interpretazione psicologica può fondarsi soltanto sul materiale costituito dalle associazioni dell'analizzato, così anche il punto di vista costruttivo si serve di certi materiali di confronto. Come l'interpretazione riduttiva si serve di determinate rappresentazioni comparative di ordine biologico, fisiologico, folclo-

²⁹ Silberer si esprime in modo analogo nella formulazione del significato anagogico. Vedi Silberer, pp. 149 sgg.

³⁰ Jung, *Psicologia dell'inconscio* (1917/1943) pp. 145 sgg.

ristico, letterario e altre ancora, così il trattamento costruttivo del problema del pensiero deve rivolgersi a paralleli filosofici, e quello dei problemi dell'intuizione a paralleli tratti dalla mitologia e dalla storia delle religioni.

Il metodo costruttivo è necessariamente *individualistico*, giacché un atteggiamento collettivo futuro si sviluppa solo passando per l'individuo. All'opposto di esso il metodo riduttivo è *collettivo*, giacché esso risale dal caso individuale ad atteggiamenti o fatti fondamentali di ordine generale. Il metodo costruttivo può essere applicato anche dal soggetto direttamente ai suoi materiali soggettivi. In quest'ultimo caso esso è un metodo *intuitivo* volto a elaborare il significato generale di un prodotto dell'inconscio. Questa elaborazione si effettua aggregando per *associazione* (dunque non per *appercezione* attiva, vedi la voce: *Appercezione*) altro materiale che arricchisce e approfondisce talmente l'espressione simbolica dell'inconscio (ad esempio il sogno) da farla pervenire a quella chiarezza che rende possibile la comprensione ad opera della coscienza. Attraverso l'arricchimento, l'espressione simbolica viene inserita in connessioni più generali e così assimilata.

DIFFERENZIAZIONE (*Differenzierung*). Differenziazione significa sviluppo di differenze, separazione di parti da un tutto. In questo lavoro uso il concetto di differenziazione soprattutto in relazione alle funzioni psicologiche. Fin tanto che una funzione è ancora fusa con un'altra o con altre funzioni, ad esempio pensiero e sentimento, o sentimento e sensazione ecc., in misura tale da non potersi affatto manifestare di per sé sola, essa si trova in uno stato arcaico (vedi la voce: *Arcaismo*), non è differenziata, cioè non è separata dal tutto come una parte speciale che, in quanto tale, sussiste di per sé. Un pensare non differenziato è incapace di pensare isolato da altre funzioni; vi si aggiungono cioè costantemente sensazioni o sentimenti o intuizioni. Un sentimento non differenziato si mescola ad esempio con sensazioni e fantasie; si pensi alla *sessualizzazione* (Freud) del pensare e del sentire nella nevrosi. Di regola la funzione non differenziata è caratterizzata anche dal fatto che essa possiede la qualità

dell'*ambivalenza* e dell'*ambitendenza*:³¹ ogni posizione cioè porta con sé visibilmente la propria negazione, donde risultano inibizioni caratteristiche nell'uso della funzione non differenziata. La funzione non differenziata è fusa anche nelle sue singole parti: così, ad esempio, una facoltà sensoriale non differenziata è pregiudicata dalla mescolanza delle singole sfere sensoriali (udizione colorata), un sentimento non differenziato da una mescolanza di odio e di amore. In quanto una funzione è interamente, o per la massima parte inconscia, essa è anche non differenziata, ma fusa nelle sue parti e con altre funzioni. La differenziazione consiste nella separazione della funzione dalle altre funzioni, e nella separazione reciproca dei suoi singoli elementi. Senza differenziazione è impossibile che vi sia una direzione, giacché la direzione di una funzione, e cioè il suo indirizzo, dipende dall'adozione di un carattere particolare e dall'esclusione di tutto ciò che non le appartiene. Con la mescolanza con elementi estranei ogni indirizzo diviene impossibile; solo una funzione differenziata si dimostra capace di indirizzarsi verso un obiettivo.

DISSIMILAZIONE (*Dissimilation*). Vedi la voce: *Assimilazione*.

EMOZIONE (*Emotion*). Vedi la voce: *Affetto*.

ENANTIODROMIA (*Enantiodromie*). Enantiodromia significa "corsa nell'opposto". Con questo concetto viene indicato nella filosofia di Eraclito³² il giuoco degli opposti nel divenire, cioè la concezione secondo la quale tutto ciò che esiste passa nel suo opposto.

Da vita nasce morte, da morte nasce vita, dalla giovinezza la vecchiaia e dalla vecchiaia la giovinezza, dalla veglia il sonno e dal sonno la veglia, il flusso della generazione e del declino non ha mai sosta.³³

³¹ Bleuler (1904; 1910-11; 1916) pp. 92 e 285.

³² Aezio, citato da Stobeo, I 7, 22 (Doxographi graeci, 303) 'Ἡράκλειτος τὸ περιοδικὸν πῦρ ἀγδιον [sil. θεόν], εἰμαρμένη δὲ λόγον ἐκ τῆς ἐναντιοδρομίας δημιουργὸν τῶν ὄντων = Eraclito (disse) il fuoco periodico essere eterno Iddio, il destino (divina disposizione) essere il Logos (la Ragione) artefice di tutto quanto esiste mediante il concorso degli opposti. [Da C. Mazzantini, *Eraclito*, Chiantore, Torino 1945, p. 210.]

³³ Zeller, vol. 1, p. 456.

Costruzione e distruzione, distruzione e costruzione: questa è la norma che abbraccia tutte le sfere della vita naturale, le minori come le maggiori. Anche il cosmo medesimo, dunque, così com'è uscito dal fuoco originario, deve far ritorno là donde esso ha avuto origine — duplice processo, questo, che si svolge in epoche di durata ben determinata, anche se queste sono spazi di tempo enormi, e che continuerà a svolgersi sempre da capo.³⁴

Questa è l'enantiodromia di Eraclito secondo le parole di autorevoli interpreti. Numerosi sono i detti di Eraclito che esprimono questo punto di vista. Eccone alcuni:

Ciò che si oppone conviene, e dalle cose che differiscono si genera l'armonia più bella, e tutte le cose nascono secondo gara e contesa.

Nati vogliono vivere, e avere sorti mortali [divinamente assegnate], o piuttosto così [vittoriosamente] riposare; e lasciano figli perché altre sorti mortali [divinamente assegnate] si producano.

Per le anime è morte divenire acqua, per l'acqua poi morte divenir terra; dalla terra ancora nasce l'acqua, dall'acqua l'anima.

Col fuoco si scambiano tutte le cose e il fuoco con tutte le cose, come con l'oro i beni e coi beni l'oro.

Applicando psicologicamente il suo principio, Eraclito dice:

Non vi abbandonate la ricchezza, o Efesii, affinché sia universalmente nota, e condannata appieno, la vostra malvagità.

Io chiamo enantiodromia il manifestarsi, specialmente in successione temporale, del principio opposto inconscio. Questo fenomeno caratteristico si verifica quasi universalmente là dove una direttiva completamente unilaterale domina la vita cosciente, così che col tempo si forma una contrapposizione inconscia altrettanto forte, che dapprima si manifesta con un'inibizione delle prestazioni della coscienza e in seguito con un'interruzione dell'indirizzo cosciente. Buoni esempi di enantiodromia sono la psicologia dell'apostolo Paolo e la sua conversione al cristianesimo, la storia della conversione di Raimondo Lullo, l'identificazione con il Cristo di Nietzsche ammalato, la sua esaltazione di Wagner e la successiva ostilità nei riguardi di quest'ultimo, la trasformazione di Swedenborg da scienziato in veggente ecc.

³⁴ Gomperz, vol. 1, p. 53.

ESTROVERSIONE (Extraversion). Estroversione significa il volgersi della *libido* (vedi la voce: *Libido*) verso l'esterno. Con questo concetto indico un esplicito riferimento del soggetto all'oggetto nel senso di un movimento positivo dell'interesse soggettivo verso l'oggetto. Colui che si trova in uno stato di estroversione pensa, sente e agisce in relazione all'oggetto e ciò in una forma diretta e chiaramente percepibile all'esterno, così che non può sussistere alcun dubbio sul suo atteggiamento positivo nei riguardi dell'oggetto. L'estroversione è in certo qual modo un trasferimento dell'interesse dal soggetto verso l'esterno, all'oggetto. Se l'estroversione concerne l'intelletto, il soggetto si pensa nell'oggetto con il pensiero; se l'estroversione concerne il sentimento, il soggetto si sente nell'oggetto con il sentimento. Nello stato di estroversione esiste una forte dipendenza, anche se non di carattere esclusivo, dall'oggetto. Si può parlare di un'estroversione attiva, quando essa è voluta espressamente, e di un'estroversione passiva, quando l'oggetto provoca a forza l'estroversione, quando cioè è esso ad attirare l'interesse del soggetto, eventualmente anche contro l'intenzione del soggetto stesso.

Quando lo stato di estroversione è abituale, abbiamo il tipo estroverso (vedi la voce: *Tipo*).

FANTASIA (Phantasie). Per fantasia intendo due cose distinte, e cioè in primo luogo il *fantasma* e in secondo luogo l'*attività immaginativa*. Dal testo del mio lavoro risulta ciò che di volta in volta si deve intendere con il termine "fantasia". Per fantasia nel senso di *fantasma* intendo un complesso di rappresentazioni che si distingue da altri complessi di rappresentazioni per il fatto che ad esso non corrisponde esteriormente alcuna reale situazione di fatto. Quantunque una fantasia possa in origine fondarsi su immagini mnesiche di eventi realmente accaduti, pure il suo contenuto non corrisponde ad alcuna realtà esterna, ma è essenzialmente una pura emanazione dell'attività creatrice dello spirito, effetto o prodotto di una combinazione di elementi psichici carichi di energia. In quanto l'energia psichica può essere avviata in una direzione voluta, anche la fantasia può essere prodotta coscientemente e volontariamente, in tutto o almeno in parte. Nel primo caso essa è semplicemente una combinazione di

elementi coscienti. Ma questo caso non è che un esperimento artificiale e solo teoricamente importante. Nella realtà dell'esperienza psicologica quotidiana, la fantasia è provocata per lo più da un atteggiamento intuitivo di attesa, oppure consiste nell'irruzione di contenuti inconsci nella coscienza.

Si possono distinguere fantasie attive e passive; le prime sono provocate dall'intuizione, cioè da un atteggiamento diretto alla percezione di contenuti inconsci, per cui la libido investe subito tutti gli elementi emergenti dall'inconscio, elevandoli attraverso l'associazione di materiali paralleli a un livello di chiarezza e di evidenza; le altre appaiono a priori in forma chiara senza che vi sia un atteggiamento intuitivo precedente o concomitante, mentre il soggetto che ne prende conoscenza mantiene un atteggiamento completamente passivo. Queste fantasie fanno parte degli "automatismi" psichici (Janet) e possono prodursi naturalmente solo quando sussiste una dissociazione parziale della psiche, giacché la loro realizzazione presuppone che una quantità rilevante di energia si sia sottratta al controllo della coscienza e abbia investito materiali inconsci. Così la visione di Saulo presuppone che inconsciamente egli fosse già cristiano, il che era sfuggito al suo giudizio cosciente. La fantasia passiva proviene sempre da un processo nell'inconscio che sta in un rapporto antitetico con la coscienza e che riunisce in sé quasi altrettanta energia quanto l'atteggiamento cosciente e che perciò è anche in grado di spezzare la resistenza di quest'ultimo.

Per contro, la fantasia attiva non deve la propria esistenza unicamente e unilateralmente a un processo inconscio intenso e antitetico, ma anche a un'inclinazione, da parte dell'atteggiamento cosciente, ad accogliere le tracce o i frammenti di connessioni inconsce relativamente poco accentuate e a svilupparle, mediante l'associazione di elementi corrispondenti, fino a una piena evidenza rappresentativa. Nella fantasia attiva non si tratta dunque necessariamente di uno stato psichico dissociato, ma piuttosto di una partecipazione attiva della coscienza.

Se la forma passiva della fantasia porta non di rado il marchio della morbosità o almeno dell'anormalità, la forma attiva appartiene spesso alle più alte attività spirituali umane. In essa infatti la personalità

consucia e quella inconscia del soggetto confluiscono in un prodotto che è comune ad ambedue e che le unifica. Una fantasia così configurata può essere la più alta espressione dell'unità di un'individualità, e anche produrre quest'ultima proprio attraverso questa perfetta espressione della propria unità. (Vedi a riguardo il concetto di "disposizione estetica" di Schiller.) La fantasia passiva non è in genere mai espressione di un'individualità che sia pervenuta all'unità, giacché essa, come abbiamo detto, presuppone una forte dissociazione, la quale a sua volta non può fondarsi che sopra un'altrettanto forte contrapposizione fra inconscio e coscienza. Pertanto la fantasia che sorge da una tale irruzione nella coscienza non potrà mai essere espressione perfetta di un'individualità unita in sé stessa, ma sarà prevalentemente espressione della personalità inconscia. La vita dell'apostolo Paolo costituisce un chiaro esempio di ciò: la sua conversione alla fede cristiana corrispose all'adozione di un punto di vista fino ad allora inconscio e alla rimozione di un precedente orientamento anticristiano che in seguito si manifestò nei suoi attacchi isterici. La fantasia passiva richiede pertanto sempre una critica cosciente, se non si vuole che essa faccia valere unilateralmente il punto di vista dell'opposto principio inconscio. La fantasia attiva invece, in quanto prodotto, da un lato, di un atteggiamento cosciente che non è opposto all'inconscio, e, dall'altro, di processi inconsci i quali hanno un comportamento non antitetico, ma solo compensatorio nei riguardi della coscienza, non ha bisogno di questa critica, bensì solo di venire compresa.

Come nel sogno (che altro non è se non una fantasia passiva) così anche nella fantasia bisogna distinguere un significato *manifesto* e uno *latente*. Il primo risulta dalla contemplazione immediata dell'immagine fantastica, dell'enunciato diretto del complesso di rappresentazioni fantastiche. Tuttavia spesso il significato manifesto non merita questo nome, quantunque nelle fantasie esso sia sempre assai più sviluppato che nei sogni: il che potrebbe derivare dal fatto che la fantasia onirica di regola non ha bisogno di una speciale energia per opporsi efficacemente alla debole resistenza esplicita dalla coscienza assopita, ragion per cui possono pervenire alla percezione tendenze anche poco antitetiche e solo lievemente compensa-

torie. La fantasia allo stato di veglia invece deve già disporre di un'energia considerevole per poter superare l'inibizione proveniente dall'atteggiamento cosciente. E anche l'opposizione inconscia dev'essere dunque già assai forte per poter penetrare nella coscienza. Se essa consistesse solo in allusioni vaghe e difficilmente afferrabili, non sarebbe mai in grado di dirigere su di sé l'attenzione (cioè la libido cosciente) in modo tale da interrompere la connessione dei contenuti coscienti. Il contenuto inconscio ha perciò bisogno di una saldissima coesione interna che si estrinsechi appunto in un significato manifesto esplicito.

Il significato manifesto ha sempre il carattere di un processo evidente e concreto, che a causa della sua irrealtà obiettiva non può appagare l'esigenza di comprensione della coscienza. Perciò questa cercherà qualche altro significato della fantasia, una sua interpretazione e dunque un significato latente. Ora, quantunque l'esistenza di un significato latente della fantasia non sia a tutta prima affatto certa e nulla vieti che se ne contesti al caso la possibilità, l'esigenza stessa di una comprensione soddisfacente è motivo sufficiente per un'indagine accurata. Questa ricerca del significato latente può dapprima essere di tipo puramente causale, ponendo il problema delle cause psicologiche che produssero la fantasia. Questo modo di impostare il problema conduce da un lato ai motivi più remoti che diedero origine alla fantasia, dall'altro all'accertamento delle forze pulsionali cui, dal punto di vista energetico, va attribuita la responsabilità della produzione della fantasia. Com'è noto, Freud ha dato il massimo impulso a questo indirizzo. Io ho chiamato *riduttiva* questa forma d'interpretazione. La legittimità di un'interpretazione riduttiva è senz'altro evidente; così pure è senz'altro comprensibile che questo tipo d'interpretazione dei fatti psicologici possa, per certi temperamenti, essere abbastanza soddisfacente, così che non venga in alcun modo avvertita l'esigenza di una comprensione più completa. Se qualcuno invoca aiuto, questo fatto è sufficientemente ed esaurientemente spiegato quando sia provato che la persona in questione si trova in quel momento in pericolo di vita. Se uno sogna tavole imbandite ed è provato che costui aveva fame al momento di coricarsi, questa spiegazione del suo sogno è soddisfacente. Se qualcuno che reprime la

sua sessualità, ad esempio un santo medioevale, ha fantasie sessuali, questo fatto è sufficientemente spiegato con la riduzione alla sessualità repressa.

Se noi invece volessimo spiegare la visione dell'apostolo Pietro riferendola al fatto che egli aveva fame e che per questo avrebbe ricevuto dall'inconscio l'invito a cibarsi di animali impuri, o al fatto che il mangiare animali impuri non avrebbe significato altro che l'appagamento di un desiderio proibito, una tale spiegazione sarebbe in sé poco soddisfacente. E così pure le nostre esigenze non sarebbero soddisfatte se volessimo attribuire, ad esempio, la visione di Saulo a invidia rimossa per il ruolo che Cristo aveva presso i suoi connazionali, ragion per cui egli si sarebbe identificato con Cristo stesso. Entrambe le spiegazioni possono avere in sé qualcosa di vero, ma non hanno alcun rapporto con la psicologia storicamente condizionata degli apostoli Pietro e Paolo. Spiegazioni del genere sono troppo semplici e troppo a buon mercato. Non si può trattare la storia del mondo come un problema di fisiologia o come un fatto riguardante la *chronique scandaleuse* dei singoli protagonisti. Questo punto di vista sarebbe troppo limitato. Dobbiamo perciò estendere di molto la nostra concezione del significato latente delle fantasie; anzitutto per quel che concerne il punto di vista causale: non si può chiarire esaurientemente la psicologia del singolo in base al singolo stesso, ma si deve discernere chiaramente se e come la sua psicologia individuale è determinata dalle circostanze storiche. Essa non è un mero problema fisiologico, biologico o personale, ma anche un problema storico. E poi nessun fatto psicologico può essere esaurientemente spiegato solo in base alla sua causalità: in quanto fenomeno vitale esso è sempre indissolubilmente inserito nella continuità del processo vitale, così che da un lato esso è sempre qualche cosa di concluso che appartiene al passato, ma dall'altro anche qualcosa che diviene, qualcosa di creativo.

Il momento psicologico è un Giano bifronte: guarda indietro e avanti. Mentre è in via di sviluppo, prepara l'avvenire. Se così non fosse, i propositi, gli scopi, i programmi, i calcoli preventivi o i presentimenti sarebbero delle impossibilità psicologiche. Se qualcuno esprime un'opinione e noi riferiamo ciò meramente al fatto che pre-

cedentemente anche un altro ha espresso un'opinione, diamo una spiegazione del tutto inadeguata, giacché noi non vogliamo soltanto conoscere la causa di questo comportamento per comprenderlo, ma anche ciò che con esso la persona in questione vuol dire, ciò che si propone e intende, ciò che con esso vuol raggiungere. Quando noi sappiamo anche questo, di solito ci dichiariamo soddisfatti. Nella vita d'ogni giorno inseriamo senz'altro e in modo del tutto istintivo un punto di vista finalistico nella spiegazione; anzi assai spesso riteniamo determinante proprio il punto di vista finalistico, trascurando del tutto il fattore rigorosamente causale; evidentemente perché riconosciamo d'istinto il lato creativo inerente alla psiche. Se questo è il nostro comportamento nell'esperienza quotidiana, anche una psicologia scientifica deve tener conto di questa circostanza, e appunto non limitandosi esclusivamente al punto di vista rigorosamente causale che essa ha in origine derivato dalle scienze naturali, ma considerando anche il carattere finalistico del fattore psichico.

Se dunque l'esperienza quotidiana stabilisce in modo indubbio l'orientamento finalistico dei contenuti della coscienza, non vi è a tutta prima e fino a prova contraria alcun motivo per ritenere che ciò non si verifichi anche per i contenuti dell'inconscio. Ora, a mia esperienza, non vi è motivo di contestare l'orientamento finalistico dei contenuti dell'inconscio; al contrario i casi nei quali una spiegazione soddisfacente si ottiene solo con l'adozione del punto di vista finalistico sono particolarmente numerosi. Se quindi consideriamo la visione di Saulo in rapporto a quella che fu la missione universale paolina e giungiamo perciò alla conclusione che Saulo, pur essendo coscientemente un persecutore dei Cristiani, aveva però inconsciamente adottato il loro punto di vista e che, attraverso il prevalere dell'inconscio e la sua irruzione nella coscienza, egli divenne cristiano perché la sua personalità inconscia tendeva a questo scopo avendo istintivamente compreso la necessità e il significato di questo avvenimento, una siffatta spiegazione mi sembra più adeguata all'importanza della situazione che non una spiegazione riduttiva, fondata su moventi personali, anche se questi moventi, in una forma o nell'altra, avranno indubbiamente avuto la loro parte, giacché l'elemento "troppo umano" non manca mai. Così pure l'accenno a una spiega-

zione finalistica della visione di Pietro negli Atti degli Apostoli è assai più soddisfacente di un'ipotesi formulata in chiave fisiologico-personale.

Riassumendo possiamo dunque dire che la fantasia è da intendersi tanto in senso causale quanto in senso finalistico. A una spiegazione causale essa appare come sintomo di uno stato fisiologico o personale che è il risultato di avvenimenti precedenti. Alla spiegazione finalistica invece la fantasia appare come un simbolo che tenta, con l'ausilio dei materiali già esistenti, di caratterizzare o di individuare un determinato obiettivo o piuttosto una determinata futura linea di sviluppo psicologico. La fantasia attiva è il principale contrassegno dell'attività spirituale artistica: l'artista non è dunque soltanto colui che rappresenta la realtà, ma un creatore e perciò un educatore; le sue opere infatti hanno valore di simboli che tracciano le linee di uno sviluppo futuro. La validità sociale dei simboli, che può essere più limitata o più generale, dipende dalla vitalità più limitata o più ampia dell'individualità creatrice. Quanto più abnorme, cioè quanto meno vitale è l'individualità, tanto più limitata è la validità sociale dei simboli da essa prodotti, anche se quei simboli hanno per l'individualità in questione un'importanza assoluta.

Si può contestare l'esistenza di un significato latente della fantasia soltanto se si è del parere che un processo naturale in genere sia privo di un significato soddisfacente. Le scienze naturali hanno tuttavia messo in rilievo il significato del processo naturale in forma di leggi di natura. Si ammette che le leggi naturali siano ipotesi formulate dagli uomini, stabilite per spiegare il processo naturale. Nella misura stessa, però, in cui è accertato che la legge stabilita coincide con il processo obiettivo, è anche legittimo da parte nostra parlare di un significato posseduto dai processi naturali. Nella misura, quindi, nella quale ci vien fatto di mostrare l'esistenza di norme ben stabilite che presiedono allo svolgimento delle fantasie, siamo autorizzati a parlare di un significato posseduto dalle fantasie stesse. Ma il significato scoperto è soddisfacente o, in altri termini, la regolarità riscontrata merita questo nome solo se essa riproduce adeguatamente l'esistenza della fantasia. Vi è una conformità a leggi nel processo naturale e una conformità a leggi del processo naturale. È certamente regolare

che si sogna quando si dorme, ma questa non è una regolarità che ci dica qualcosa sulla natura del sogno: si ha qui una semplice condizione del sogno. La dimostrazione di una fonte fisiologica della fantasia è una mera condizione della sua esistenza, ma non una legge della sua natura. I criteri regolatori della fantasia, in quanto fenomeno psicologico, possono essere soltanto di ordine psicologico.

Giungiamo ora al secondo punto della nostra spiegazione del concetto di fantasia e cioè al concetto dell'attività immaginativa. L'immaginazione è l'attività riproduttiva o creativa dello spirito, in genere, senza per questo costituire una facoltà particolare, poiché essa può esplicarsi in tutte le forme fondamentali dei processi psichici, nel pensare, nel sentire, nel percepire sensoriale e nell'intuire. La fantasia, come attività immaginativa, è per me semplicemente l'espressione diretta dell'attività vitale psichica, dell'energia psichica, la quale è data alla coscienza solo in forma di immagini o di contenuti, così come l'energia fisica si manifesta solo come stato fisico che stimola per via fisica gli organi dei sensi. Come ogni stato fisico — considerato dal punto di vista energetico — non è altro che un sistema di forze, così anche un contenuto psichico — se considerato dal punto di vista energetico — non è altro che un sistema di forze che appare alla coscienza. In base a ciò si può quindi dire che la fantasia come fantasma non è altro che una certa quantità di libido che non può apparire alla coscienza che appunto in forma di immagine. Il fantasma è una *idée-force*. L'attività fantasmatica, come attività immaginativa, è identica al decorso del processo psicoenergetico.

FUNZIONE (*Funktion*) (vedi anche la voce: *Funzione meno differenziata*). Per funzione psicologica intendo una certa forma di attività psichica che in circostanze diverse rimane fundamentalmente uguale a sé stessa. Considerata dal punto di vista energetico, la funzione è una forma di manifestazione della libido (vedi la voce: *Libido*) che pur variando le circostanze rimane fundamentalmente uguale, press'a poco come la forza fisica può essere considerata di volta in volta come forma di manifestazione dell'energia fisica. Io distinguo in tutto quattro funzioni fondamentali, due razionali e due irrazionali e cioè il pensare, il sentire, il percepire sensoriale e l'intuire. Non

posso giustificare a priori in alcun modo il motivo per il quale considero proprio queste quattro funzioni come fondamentali: posso solo dire che questa concezione si è venuta formando in me nel corso di un'esperienza pluriennale. Io distinguo fra loro queste funzioni perché non è possibile riferirle o ridurle l'una all'altra. Per esempio, il principio del pensare è assolutamente diverso da quello del sentire, e così via. Distinguo in linea di principio queste funzioni dall'attività fantastica, perché questa mi sembra essere una forma particolare di attività che può comparire in tutte e quattro le funzioni fondamentali. La volontà mi appare come un fenomeno psichico del tutto secondario, e così pure l'attenzione.

FUNZIONE MENO DIFFERENZIATA (*Minderwertige Funktion*). Per funzione meno differenziata o inferiore io intendo quella funzione che nel processo di differenziazione rimane in arretrato. L'esperienza ci dice infatti che è praticamente impossibile — per le sfavorevoli condizioni generali — che qualcuno giunga a sviluppare contemporaneamente tutte le sue funzioni psicologiche. Già le esigenze sociali fanno sì che l'uomo differenzi anzitutto e al massimo quella funzione per la quale ha una migliore disposizione naturale oppure che gli offre i mezzi più efficaci per il suo successo sociale. Assai spesso, quasi di regola, ci si identifica in modo più o meno completo con la funzione più favorita e quindi più ampiamente sviluppata. Da ciò nascono i tipi psicologici (vedi la voce: *Tipo*). Data l'unilateralità del processo evolutivo, una o più funzioni rimangono necessariamente arretrate nel loro sviluppo. Esse si possono quindi designare bene come "inferiori" e ciò in senso psicologico, ma non in senso psicopatologico, giacché queste funzioni rimaste indietro non sono affatto ammalate, ma solo arretrate nei confronti della funzione favorita. La funzione inferiore come fenomeno, è certo cosciente, ma non riconosciuta nel suo vero significato. Essa si comporta come molte funzioni rimosse o non sufficientemente prese in considerazione, le quali da un lato sono coscienti ma dall'altro sono inconse: il che si verifica assai spesso, come quando si conosce una determinata persona dal suo modo d'essere esteriore, ma si ignora in realtà chi essa sia. Così, nei casi normali, la funzione inferiore rimane cosciente, per lo meno nelle

sue estrinsecazioni; nelle nevrosi invece essa cade in parte o pressoché totalmente preda dell'inconscio. Nella misura cioè nella quale tutta la libido viene convogliata verso la funzione favorita, la funzione inferiore si sviluppa regressivamente, ritorna cioè ai suoi stadi arcaici precedenti, diventando così incompatibile con la funzione cosciente e favorita. Quando una funzione, che normalmente dovrebbe essere cosciente, cade in preda all'inconscio, diviene preda di quest'ultimo anche l'energia specifica di questa funzione. Una funzione naturale, come ad esempio il sentire, possiede un'energia che le compete per natura; essa è un sistema vivente saldamente organizzato che non può essere in alcun caso privato totalmente della sua energia.

Divenendo inconscia la funzione inferiore la sua energia residua viene trasferita nell'inconscio, che in tal modo viene attivato in modo innaturale. Da ciò nascono fantasie corrispondenti alla funzione divenuta arcaica. Una liberazione della funzione meno differenziata dall'inconscio per mezzo dell'analisi, può perciò aversi solo facendo affiorare le figurazioni inconse della fantasia che erano state appunto suscitate dalla funzione divenuta inconscia. Rendendo coscienti queste fantasie anche la funzione inferiore viene riportata alla coscienza e avviata così verso una possibilità di sviluppo.

FUNZIONE TRASCENDENTE³⁵ (*Transzendente Funktion*). Vedi la voce: *Simbolo*.

IDEA (*Idee*). In quest'opera uso talora il concetto di Idea per designare un certo elemento psicologico che è in stretto rapporto con ciò che io chiamo immagine (vedi la voce: *Immagine*). L'immagine può essere di provenienza *personale* o *impersonale*. In quest'ultimo caso essa è collettiva e contraddistinta da caratteri mitologici. Ad essa dò allora il nome di *immagine primordiale*. Se essa invece non ha alcun carattere mitologico, cioè se le fanno difetto i caratteri di rappresentatività ed è meramente collettiva, allora parlo di *idea*. Uso pertanto il termine di *idea* per esprimere il significato di

³⁵ Vedi Jung, *La funzione trascendente* (1957/1958).

un'immagine primordiale, che è stato distaccato, astratto dal concretismo dell'immagine. In quanto l'idea è un'astrazione, essa appare come derivata o sviluppata da qualche cosa di più elementare, cioè come un prodotto della funzione del pensare. Ed è nel senso di qualcosa di secondario e di derivato che l'idea è stata concepita da Wundt³⁶ e da altri.

Ma in quanto l'idea non è null'altro che il significato formulato di un'immagine primordiale nella quale esso era già presentato simbolicamente, l'essenza dell'idea non ha nulla di derivato o di prodotto, ma, considerata psicologicamente, essa esiste a priori come una possibilità, già data, di connessioni di pensieri in genere. Perciò l'idea nella sua essenza (non nella sua formulazione) è un'entità psicologica esistente a priori e determinante. In questo senso l'idea è per Platone l'immagine originaria delle cose, per Kant "l'immagine originaria dell'uso dell'intelletto", un concetto trascendente che come tale oltrepassa i limiti dell'esperienza,³⁷ un concetto della ragione, "il cui oggetto non è dato d'incontrare nell'esperienza".³⁸ Dice Kant:

Ora, sebbene a riguardo dei concetti trascendentali della ragione noi dobbiamo dire: sono soltanto idee, tuttavia non ci sarà affatto lecito di considerarli come superflui e nulli. Difatti, quantunque mediante essi non possa venir determinato alcun oggetto, essi nondimeno, sostanzialmente e inavvertitamente, possono fornire all'intelletto un canone per il suo uso esteso e coerente: con tale canone l'intelletto, a dire il vero, non può conoscere alcun altro oggetto, oltre a quelli che conoscerebbe in base ai suoi concetti, ma viene tuttavia guidato meglio e più in là, in questa conoscenza. Senza contare, che i concetti trascendentali della ragione rendono forse possibile un passaggio dai concetti della natura a quelli pratici, e possono in tal modo fornire alle idee morali stesse una consistenza e una connessione con le conoscenze speculative della ragione.³⁹

Schopenhauer dice:

Per idea intendo dunque ogni grado determinato e stabile dell'obiettivazione della volontà, in quanto essa è una cosa in sé e, come tale, estra-

³⁶ Wundt (1883-1917) vol. 7, p. 13.

³⁷ Kant (1781) p. 385.

³⁸ Kant (1800) p. 140.

³⁹ Kant (1781) p. 386.

nea alla pluralità; tali gradi stanno rispetto agli oggetti particolari, nel rapporto di forme eterne o di prototipi.⁴⁰

Per Schopenhauer, appunto, l'idea è intuibile, giacché egli la concepisce del tutto nello stesso senso di ciò che io designo come immagine primordiale; tuttavia essa è inconoscibile per l'individuo e si manifesta solo "al puro soggetto del conoscere" che si è elevato al di sopra della volontà e dell'individualità.⁴¹

Hegel ipostatizza completamente l'idea e le conferisce l'attributo di unica realtà. Essa è "il concetto, la realtà del concetto e l'unità di entrambi".⁴² Essa è un "eterno generare".⁴³

Per Lasswitz l'idea è una "legge che assegna la direzione nella quale deve svilupparsi la nostra esperienza." Essa è la "realtà più sicura e alta".⁴⁴

Per Cohen l'idea è "l'autocoscienza del soggetto", il "fondamento dell'essere".⁴⁵

Non voglio moltiplicare le testimonianze comprovanti la natura primaria dell'idea. Le citazioni testé addotte possono bastare per mostrare che l'idea viene concepita anche come un'entità fondamentale esistente a priori. Quest'ultimo attributo le viene dallo stadio che la precede, dall'immagine primordiale simbolica (vedi la voce: *Immagine*). Il suo carattere secondario di entità astratta e derivata le viene dall'elaborazione razionale alla quale l'immagine primordiale viene sottoposta per essere resa idonea a un impiego razionale. L'immagine primordiale è un'entità psicologica che in ogni tempo e luogo rivive in forma autoctona; in un certo senso si può dire altrettanto anche dell'idea, ma a causa della sua natura razionale, quest'ultima è assai più soggetta a mutare: il tempo e le circostanze influiscono infatti intensamente sull'elaborazione razionale da cui essa riceve quelle formulazioni che corrispondono di volta in volta allo spirito dei tempi. Data la provenienza dell'idea dall'immagine primordiale, alcuni filosofi le attribuiscono un carattere trascendente che propriamente non spetta all'idea così come io la concepisco, quanto piuttosto all'immagine primordiale alla quale è inerente il carattere del-

⁴⁰ Schopenhauer, vol. 1, § 25.

⁴¹ *Ibid.*, § 49.

⁴² Hegel, *Ästhetik*, 1, p. 138.

⁴³ Hegel, *Logik*, 3, pp. 242-58.

⁴⁴ Lasswitz, p. 152, 154.

⁴⁵ Cohen, pp. 14, 18.

l'eterno, essendo essa data da tempo immemorabile e per ogni dove allo spirito umano come elemento integrante. Il suo carattere autonomo essa lo trae ugualmente dall'immagine primordiale, che non è mai fatta, ma è sempre esistente, e che da sé entra nell'ambito della percezione, così che si potrebbe anche dire che essa tenda da sé alla propria realizzazione in quanto viene avvertita dallo spirito come potenza attivamente determinante. Questo modo di vedere non è tuttavia generale, ma è probabilmente una questione d'atteggiamento (vedi cap. 7).

L'idea è un'entità psicologica che determina non solo il pensare, ma (come idea pratica) anche il sentire. Di fatto io adopero di solito il termine idea solo quando parlo della determinazione del pensare in colui che pensa e così parlerei di idea quando si tratta della determinazione del sentire in colui che sente. Invece è terminologicamente giusto parlare di determinazione ad opera dell'immagine primordiale quando si tratta della determinazione a priori di una funzione non differenziata. La duplice natura dell'idea come qualcosa di primario e di secondario insieme fa sì che l'espressione venga usata talvolta promiscuamente con "immagine primordiale". Per l'atteggiamento introverso l'idea è il *primum movens*, per l'atteggiamento estroverso essa è un prodotto.

IDENTIFICAZIONE (*Identifikation*). Per identificazione s'intende un processo psicologico nel quale la personalità viene dissimulata (vedi la voce: *Assimilazione*), parzialmente o totalmente, da sé stessa. L'identificazione è uno straniarsi del soggetto da sé stesso a favore di un oggetto nel quale, per così dire, esso si traveste. L'identificazione con il padre, ad esempio, significa praticamente l'adozione dei modi e delle maniere del padre, come se il figlio fosse uguale al padre e non una distinta individualità. L'identificazione si differenzia dall'imitazione per il fatto che l'identificazione è un'imitazione inconscia, mentre l'imitazione è una riproduzione cosciente di modi altrui. L'imitazione è uno strumento indispensabile per la personalità giovanile ancora in via di sviluppo. Essa agisce favorevolmente fin tanto che non serve come strumento di mera comodità, impedendo così lo sviluppo di un metodo individuale adeguato. Del pari, l'identifica-

zione può essere utile fin tanto che manca ancora la possibilità di percorrere una via individuale. Ma non appena si profila una migliore possibilità in tal senso, l'identificazione manifesta il suo carattere patologico divenendo un impedimento così come prima era stata inconsciamente di sostegno e di utilità. Essa esplica allora un'azione dissociatrice, dividendo la personalità del soggetto in due parti estranee l'una all'altra.

L'identificazione non si riferisce sempre soltanto a persone, ma anche a cose (per esempio a una corrente intellettuale, a un'attività commerciale ecc.) e a funzioni psicologiche. Quest'ultimo caso è anzi particolarmente importante (vedi cap. 2): in esso l'identificazione porta alla formazione di un carattere secondario, precisamente facendo sì che l'individuo si identifichi a tal punto con la sua funzione superiore da allontanarsi in gran parte o del tutto dalla sua disposizione caratterologica originaria, così che la sua vera individualità diviene preda dell'inconscio. Questo caso costituisce una regola pressoché costante per tutti gli uomini in possesso di una funzione differenziata; è anzi un punto di passaggio necessario sulla via dell'individuazione in genere. L'identificazione con i genitori o con i familiari più vicini è in parte un fenomeno normale, in quanto coincide con l'identità familiare esistente a priori. In questo caso sarà bene parlare non di identificazione, ma, in aderenza alla situazione, di identità. L'identificazione con i familiari si distingue cioè dall'identità perché non è un fatto dato a priori, ma nasce solo secondariamente mediante il processo seguente: l'individuo che si viene sviluppando uscendo dall'originaria identità familiare, urta, nel suo processo di adattamento e di sviluppo, in un ostacolo che non può essere superato facilmente; in conseguenza di ciò si produce un ingorgo della libido che ricerca gradatamente uno sbocco regressivo. Attraverso la regressione vengono ravvivate situazioni anteriori, fra l'altro l'identità familiare. Tale identità richiamata in vita attraverso la regressione e che costituiva uno stadio praticamente già quasi superato, è l'identificazione con i familiari. Tutte le identificazioni con persone avvengono per questa via. L'identificazione persegue sempre lo scopo di trarre un profitto o di eliminare un ostacolo o di risolvere una questione, nelle forme e nei modi adottati da altri.

IDENTITÀ (Identität). Parlo di identità nel caso di uguaglianza psicologica. L'identità è sempre un fenomeno inconscio, giacché una uguaglianza cosciente sarebbe di già la consapevolezza di due cose uguali fra loro e presupporrebbe quindi una separazione fra soggetto e oggetto, con il che il fenomeno dell'identità sarebbe già annullato. L'identità psicologica ha come presupposto il suo essere inconscia. Essa è una caratteristica della mentalità primitiva ed è la base vera e propria della *participation mystique* la quale infatti altro non è che un residuo della primordiale mancanza di distinzione psichica fra soggetto e oggetto, dunque del primordiale stato inconscio, essa è poi una caratteristica dello stato mentale della prima infanzia, e infine è anche una caratteristica dell'inconscio dell'uomo civilizzato adulto; perché tale inconscio, in quanto non è divenuto un contenuto della coscienza, permane durevolmente nello stato d'identità con gli oggetti. Sull'identità con i genitori si basa l'identificazione (vedi la voce: *Identificazione*) con essi; e così pure su di essa si basa la possibilità della proiezione e dell'introiezione (vedi le voci: *Proiezione* e *Introiezione*).

L'identità consiste innanzi tutto in un'uguaglianza inconscia con gli oggetti. Essa non è un'equiparazione, un'identificazione, ma una uguaglianza data a priori che non è mai rientrata nell'ambito della coscienza. Sull'identità si basa l'ingenuo pregiudizio che la psicologia dell'uno sia uguale a quella dell'altro, che dappertutto valgano gli stessi motivi, che ciò che piace a me debba ovviamente piacere anche agli altri, che ciò che è immorale per me debba esserlo anche per gli altri. Sull'identità si basa anche la tendenza, universalmente diffusa, a voler correggere negli altri ciò che si dovrebbe cambiare in sé stessi; e si basa inoltre la possibilità della suggestione e del contagio psichico. L'identità si rivela in modo particolarmente perspicuo in casi patologici, per esempio nel delirio paranoico di riferimento nel quale viene presupposta come cosa ovvia negli altri l'esistenza del proprio contenuto soggettivo. L'identità costituisce però anche la possibilità di un collettivismo cosciente, di un atteggiamento sociale, del pari cosciente, che ha trovato la sua espressione più elevata nell'ideale dell'amore cristiano per il prossimo.

IMMAGINAZIONE (*Imagination*). Vedi la voce: *Fantasia*.

IMMAGINE (*Bild*). Quando, in questo lavoro, parlo d'immagine, non intendo la riproduzione psichica dell'oggetto esterno, quanto piuttosto una concezione proveniente dal linguaggio poetico, cioè l'*immagine fantastica*, che si riferisce solo indirettamente alla percezione dell'oggetto esterno. Questa immagine si basa piuttosto sull'attività fantastica inconscia e, come prodotto di questa, appare più o meno all'improvviso alla coscienza, press'a poco a guisa di una visione o di un'allucinazione, senza per altro possedere il carattere patologico di queste, senza cioè rientrare nel quadro clinico di qualche malattia. L'immagine possiede il carattere psicologico di una rappresentazione fantastica e mai il carattere quasi reale dell'allucinazione, vale a dire che essa non si sostituisce alla realtà concreta e viene sempre distinta, come immagine "interna", dalla realtà sensibile. Normalmente essa manca di una proiezione nello spazio, benché eccezionalmente possa anche apparire per così dire dall'esterno. Questo modo di manifestarsi va designato come arcaico (vedi la voce: *Arcaismo*), quando esso non sia anzitutto patologico, il che però non esclude affatto il carattere arcaico. Negli stadi primitivi di evoluzione, cioè nella mentalità dei primitivi, l'immagine interna si trasferisce facilmente nello spazio come visione o come allucinazione uditiva, senza per questo essere patologica.

Benché di solito all'immagine non spetti alcun valore di realtà, pure essa può in determinate circostanze avere per l'esperienza psichica un'importanza ancora maggiore, cioè un grande valore *psicologico*, il quale rappresenta una realtà "interiore" che talora ha il sopravvento sulla realtà "esteriore". In questo caso l'individuo non è orientato verso un adattamento alla realtà, ma verso un adattamento alle esigenze interiori.

L'immagine interiore è un'entità complessa che si compone dei più vari materiali della più svariata provenienza. Essa non è però un conglomerato, ma un prodotto in sé unitario che ha un suo proprio significato autonomo. L'immagine è un'espressione concentrata della situazione psichica totale e non soltanto o prevalentemente di contenuti inconsci qualsiasi. Essa è sì espressione di contenuti inconsci,

ma non di tutti i contenuti in genere, bensì soltanto di quelli che sono costellati in quel momento. Questa costellazione avviene da un lato per l'attività specifica dell'inconscio e dall'altro in forza dello stato momentaneo della coscienza la quale stimola anche sempre l'attività di materiali subliminali ad essa attinenti, e inibisce nel contempo quelli che ad essa sono estranei. Di conseguenza l'immagine è espressione tanto della situazione inconscia quanto di quella momentanea cosciente. L'interpretazione del suo significato non può quindi partire né dalla sola coscienza né dal solo inconscio, ma unicamente dal loro mutuo rapporto.

Denomino *primordiale*⁴⁶ l'immagine, quando essa ha carattere arcaico. Parlo di carattere arcaico quando l'immagine presenta una cospicua concordanza con noti motivi mitologici. In questo caso essa è da un lato prevalentemente espressione di materiali *inconsci collettivi* (vedi la voce: *Inconscio*) e dall'altro indica che la situazione momentanea della coscienza non è tanto influenzata sul piano personale, quanto piuttosto su quello collettivo.

Un'immagine personale non ha né carattere arcaico né importanza collettiva, ma esprime contenuti inconsci personali e stati di coscienza determinati da fattori personali.

L'immagine primordiale, cui ho dato anche il nome di "archetipo", è sempre collettiva, vale a dire che è comune almeno a tutto un popolo o a tutt'un'epoca. Probabilmente i motivi mitologici fondamentali sono comuni a tutte le razze e a tutte le epoche; così potei riscontrare una serie di motivi della mitologia greca nei sogni e nelle fantasie di individui di pura razza negra, malati di mente.⁴⁷

Da un punto di vista causale e particolare alle scienze naturali, si può concepire l'immagine primordiale come un precipitato mnesico, un *engramma* (Semon) che si è costituito mediante la condensazione di innumerevoli processi simili fra di loro. Secondo questo modo di vedere essa è un precipitato e con ciò una forma fondamentale tipica di una determinata esperienza psichica vissuta e che sempre si ripresenta. Come motivo mitologico essa è un'espressione sempre più

⁴⁶ Riallacciandomi a J. Burckhardt. Vedi Jung, *Simboli della trasformazione* (1912/1952) p. 45.

⁴⁷ Un esempio notevole di immagine arcaica si trova in Jung, *ibid.*, p. 109.

efficace e sempre di nuovo ricorrente che o ridesta quella data esperienza psichica oppure la formula in maniera adeguata. Da questo punto di vista essa è un'espressione psichica di una determinata disposizione anatomo-fisiologica. Se si parte dal punto di vista che una determinata struttura anatomica sia nata dall'azione delle condizioni ambientali sulla materia vivente, allora l'immagine primordiale corrisponde, nella sua costante e universale presenza, a un'azione esterna altrettanto costante e universale, la quale deve quindi possedere il carattere di una legge di natura. Si potrebbe in questo modo mettere in relazione il mito con la natura, ad esempio i miti solari con il quotidiano sorgere e tramontare del sole o con l'alternarsi delle stagioni, fenomeno altrettanto evidente. Questo è quanto hanno fatto e fanno effettivamente molti mitologi. Rimane però allora da spiegare perché mai il sole e i suoi cambiamenti apparenti non compaiono direttamente e scopertamente come contenuto del mito. Il fatto che il sole o la luna, o i fenomeni meteorologici, compaiono in veste per lo meno allegorica è indizio di una collaborazione autonoma della psiche, la quale non può quindi essere in questo caso un mero prodotto o un calco delle condizioni ambientali. Infatti di dove mai essa trarrebbe la capacità di pervenire a un punto di vista indipendentemente dalla percezione sensoriale? Donde le verrebbe mai la capacità di produrre qualcosa che superi o modifichi la semplice conferma della testimonianza dei sensi? Di fronte a questi interrogativi la teoria degli engrammi formulata da Semon e basata sulla causalità e su criteri propri alle scienze naturali non può più bastare. Dobbiamo perciò necessariamente presumere che la struttura cerebrale così com'è data non debba le sue qualità esclusivamente all'azione delle circostanze ambientali, ma in ugual misura a una proprietà specifica e autonoma della materia vivente, cioè a una legge che è data con la vita stessa. La costituzione dell'organismo, così com'essa è data, è pertanto, da un lato, un prodotto delle condizioni esterne e, dall'altro, delle disposizioni inerenti alla materia vivente. Pertanto anche l'immagine primordiale da un lato va riferita indubbiamente a determinati processi naturali che sono evidenti e sempre si rinnovano e che quindi sono sempre efficaci, dall'altro però altrettanto indubbiamente a de-

terminate disposizioni interiori della vita spirituale e della vita in genere. Alla luce l'organismo contrappone una nuova formazione, l'occhio, e al processo naturale lo spirito contrappone un'immagine simbolica la quale coglie il processo naturale proprio come l'occhio la luce. E proprio come l'occhio è una testimonianza della peculiare e autonoma attività creatrice della materia vivente, così anche l'immagine primordiale è espressione dell'assoluta forza creatrice che è propria dello spirito.

L'immagine primordiale è dunque un'espressione che abbraccia tutto il processo vitale. Essa dà alle impressioni sensoriali e a quelle mentali interiori, le quali compaiono a tutta prima disordinate e sconnesse, un significato che conferisce loro un ordine e una connessione, liberando così l'energia psichica dal legame con la mera e incompresa percezione. L'immagine primordiale collega però anche le energie, liberate dalla percezione degli stimoli, a un determinato significato il quale indirizza l'azione secondo le vie che ad esso convergono. Essa libera l'energia accumulata e inutilizzabile, restituendo lo spirito alla natura e tramutando il mero istinto naturale in forme spirituali.

L'immagine primordiale è lo stadio che precede l'idea (vedi la voce: *Idea*): è il suo terreno nativo. Da essa la ragione, mercé l'eliminazione del concretismo (vedi la voce: *Concretismo*) specifico e necessario all'immagine primordiale, sviluppa un concetto — appunto l'idea — che però si distingue da tutti gli altri concetti per il fatto che esso non è dato all'esperienza, ma si dimostra come un principio che è alla base di ogni esperienza. Questa qualità l'idea la riceve dall'immagine primordiale, la quale, come espressione della struttura cerebrale specifica, conferisce ad ogni esperienza la sua forma determinata.

Il grado di efficacia psicologica dell'immagine primordiale è determinato dall'atteggiamento dell'individuo. Se l'atteggiamento è introverso, ne deriva naturalmente, in conseguenza del ritiro della libido dall'oggetto esterno, una maggiore accentuazione dell'oggetto interno, del pensiero. Ne risulta uno sviluppo particolarmente intenso del pensiero sulla linea inconsciamente pretracciata dall'immagine primordiale. A questo modo l'immagine primordiale si manifesta a tutta prima indirettamente. La continuazione dello sviluppo del pensiero conduce all'idea, la quale non è altro che l'immagine primor-

diale pervenuta a una formulazione concettuale. Al di là dell'idea conduce solo lo sviluppo della funzione opposta; questo significa che quando l'idea è colta attraverso l'intelletto, essa vuole influire sulla vita. Essa attira perciò il sentimento, il quale però è in questo caso assai meno differenziato e quindi assai più concretistico del pensiero. Il sentire è quindi spurio e, in quanto indifferenziato, ancora fuso con l'inconscio. L'individuo è allora incapace di unire un sentire di tal fatta con l'idea. In questo caso l'immagine primordiale compare nel campo visivo interiore come simbolo (vedi la voce: Simbolo), e in virtù della sua natura concreta afferra da un lato il sentire nel suo stato indifferenziato e concreto, ma afferra anche, in virtù del suo significato, l'idea che essa stessa ha infatti generato, e unisce così l'idea con il sentire. L'immagine primordiale interviene in tal modo come mediatrice e dimostra così di nuovo quella sua efficacia redentrice che ha sempre avuto nelle religioni. Vorrei quindi riferire quello che Schopenhauer dice dell'idea piuttosto all'immagine primordiale, in quanto l'idea, come ho già detto *sub voce*, non è del tutto e assolutamente qualcosa a priori, ma deve essere concepita anche come qualcosa di derivato che si viene sviluppando da altro. Onde il lettore possa cogliere esattamente il mio pensiero lo prego di voler sempre sostituire nel testo di Schopenhauer che qui riporto, alla parola "idea" il termine "immagine primordiale".

Dall'individuo in quanto tale, essa — l'idea — non viene riconosciuta, ma solo da colui che, spogliandosi di ogni volontà e di ogni individualità, si è elevato al puro soggetto della conoscenza: ad essa può dunque aspirare solo il genio e colui che, grazie a una elevazione della propria capacità di pura conoscenza, dovuta il più delle volte alle opere del genio, si trova in una disposizione d'animo che confina con il genio stesso; quindi essa non è comunicabile senz'altro, ma solo condizionatamente, giacché, una volta concepita ed espressa, ad esempio nell'opera d'arte, essa si rivela a ciascuno solo nella misura del valore intellettuale che ciascuno ha ecc.

L'idea è l'unità che si è scissa in pluralità in virtù della forma spaziale e temporale che contraddistingue il nostro modo intuitivo di apprendere.

Il concetto è simile a un ricettacolo inanimato nel quale le cose che vi sono collocate giacciono in realtà l'una accanto all'altra, ma dal quale non si può tirar fuori più di quanto vi è stato collocato; l'idea invece sviluppa in colui che l'ha concepita delle rappresentazioni che sono

nuove rispetto al concetto omonimo: essa è come un organismo vivente che si sviluppa e che è dotato di potenza generatrice, capace di produrre ciò che in esso non era stato introdotto.⁴⁸

Schopenhauer ha riconosciuto chiaramente che all' "idea", cioè all'immagine primordiale secondo la mia definizione, non si può accedere per la via con la quale si produce un concetto o una "idea" ("idea" intesa secondo la concezione di Kant, come "concetto derivante da nozioni"),⁴⁹ ma che per questo ci vuole un elemento che trascende l'intelletto formulante; per esempio, come dice Schopenhauer, quella "disposizione d'animo che confina con il genio", con il che egli non intende altro che uno stato di sentimento. Infatti dall'idea si perviene all'immagine primordiale solo in quanto la via che condusse all'idea prosegue, oltre il culmine dell'idea, sino nella funzione opposta.

In confronto alla chiarezza dell'idea l'immagine primordiale ha il vantaggio della vitalità. È un organismo che vive di vita propria, "dotato di potenza generatrice", in quanto l'immagine primordiale è un'organizzazione ereditata dell'energia psichica, un solido sistema che non è solo espressione, ma anche possibilità di decorso del processo energetico. Essa caratterizza da un lato il modo secondo il quale il processo energetico, dall'origine dei tempi, è sempre decorso nella medesima maniera; nello stesso tempo essa consente un decorso regolare costante, agevolando l'apprensione, o comprensione psichica, delle situazioni in modo tale da poter dare alla vita la possibilità di continuare a svolgersi ulteriormente. Essa costituisce in tal modo il necessario opposto complementare dell'istinto, il quale comporta un agire finalistico, ma presuppone anche una comprensione della situazione momentanea altrettanto corrispondente al senso quanto aderente allo scopo. Questa apprensione della situazione data è garantita dall'immagine esistente a priori. Quest'immagine rappresenta la formula che si può applicare e senza la quale l'apprensione di un dato di fatto nuovo sarebbe impossibile.

⁴⁸ Schopenhauer, vol. 1, § 49.

⁴⁹ Kant (1781) p. 380.

IMMAGINE DELL'ANIMA (*Seelenbild*). L'immagine dell'anima è un caso particolare fra le immagini psichiche (vedi la voce: *Immagine*) prodotte dall'inconscio. Come la Persona, l'atteggiamento esterno, viene rappresentata nei sogni dalle immagini di determinati individui i quali posseggono le qualità corrispondenti in forma particolarmente pronunciata, così anche l'anima, l'atteggiamento interno, viene rappresentata dall'inconscio mediante determinati individui i quali posseggono le qualità corrispondenti all'anima. Un'immagine siffatta si chiama *immagine dell'anima*. Talvolta può trattarsi anche di personaggi del tutto sconosciuti o mitologici. Negli uomini l'anima viene rappresentata dall'inconscio di solito come individuo di sesso femminile, nelle donne come individuo di sesso maschile. Nei casi in cui l'individualità è inconscia e perciò associata all'anima, l'immagine dell'anima ha le caratteristiche dello stesso sesso. In tutti quei casi nei quali sussiste una identità con la Persona (vedi la voce: *Anima*), e quindi l'anima è inconscia, l'immagine dell'anima è trasferita in una persona reale. Questa persona è oggetto di un amore intenso, oppure di un odio altrettanto intenso (o anche di paura). Le influenze che emanano da questa persona hanno carattere di immediatezza e di coercizione assoluta, in quanto la reazione del soggetto è sempre di tipo affettivo. L'affetto proviene dal fatto che un vero adattamento cosciente all'oggetto che rappresenta l'immagine dell'anima è impossibile. A causa dell'impossibilità e della inesistenza di un rapporto obiettivo la libido si accumula ed esplose in una scarica affettiva. Gli affetti si trovano sempre al posto di adattamenti mal riusciti. Un adattamento cosciente all'oggetto che rappresenta l'immagine dell'anima è impossibile proprio perché al soggetto l'anima è inconscia. Se fosse cosciente per lui, egli potrebbe distinguerla dall'oggetto annullando così anche gli effetti immediati dell'oggetto, giacché questi effetti derivano dalla proiezione dell'immagine dell'anima sull'oggetto.⁵⁰

Come personificazione concreta dell'immagine dell'anima, all'uomo, a causa del carattere femminile della sua anima, si addice soprattutto una donna, alla donna invece un uomo. Ovunque sussista un

⁵⁰ Vedi Jung, *La psicologia della traslazione* (1946).

rapporto assoluto che agisce per così dire magicamente fra i sessi, si tratta di una proiezione dell'immagine dell'anima. Poiché rapporti di tal genere sono frequenti, anche l'anima deve essere frequentemente inconscia, vale a dire che molte persone devono essere inconsapevoli del modo con il quale esse si comportano rispetto ai processi psichici interiori. Poiché questa inconsapevolezza va sempre di pari passo con una identificazione proporzionalmente completa con la Persona, è chiaro che tale identificazione deve avvenire di frequente. Ciò coincide con la realtà, in quanto moltissimi individui s'identificano effettivamente con il loro atteggiamento esterno e non posseggono quindi alcun rapporto cosciente con i processi interni. Tuttavia si verifica anche il caso opposto, che cioè l'immagine dell'anima non venga proiettata ma rimanga presso il soggetto: ne deriva una identificazione con l'anima, in quanto il soggetto in questione è convinto allora che il modo e la maniera con i quali egli si comporta nei riguardi dei suoi processi interiori siano anche il suo unico e vero carattere. In questo caso è la Persona a essere proiettata, perché inconscia, e precisamente sopra un oggetto di sesso uguale: il che costituisce il fondamento di molti casi di omosessualità più o meno manifesta o di traslazione sul padre negli uomini e sulla madre nelle donne. Casi siffatti riguardano sempre individui con adattamento esterno difettoso e caratterizzati da una relativa mancanza di rapporti, dato che l'identificazione con l'anima produce un atteggiamento che si orienta prevalentemente sulla base della percezione dei processi interni, così che vien tolta all'oggetto la possibilità di esercitare un'influenza determinante.

Se l'immagine dell'anima viene proiettata, subentra un legame affettivo incondizionato con l'oggetto. Se essa non viene proiettata, ha origine uno stato contraddistinto da una mancanza relativa di adattamento che Freud ha in parte descritto come *narcisismo*. La proiezione dell'immagine dell'anima svincola il soggetto dall'interesse per i processi interiori, fin tanto che il comportamento dell'oggetto concorda con l'immagine dell'anima. In tal modo il soggetto è messo in grado di vivere la propria Persona e di svilupparla ulteriormente. Senonché, a lungo andare, l'oggetto non sarà quasi più in grado di corrispondere sempre alle esi-

genze dell'immagine dell'anima, benché vi siano delle donne che, trascurando la propria vita, riescono a rappresentare per molto tempo l'immagine dell'anima agli occhi dei loro mariti. Le soccorre in ciò l'istinto biologico femminile. Anche l'uomo può inconsciamente fare lo stesso con la sua compagna, solo che egli viene con ciò indotto a commettere atti i quali finiscono con l'andare oltre le sue capacità sia nel bene che nel male. Anche in questo caso ciò è reso possibile dall'istinto biologico maschile.

Quando l'immagine dell'anima non viene proiettata, ha origine col tempo una differenziazione addirittura morbosa del rapporto con l'inconscio. Il soggetto viene sommerso in misura crescente da contenuti inconsci che egli, per difetto di rapporto con l'oggetto, non può né utilizzare né comunque elaborare altrimenti. Va da sé che tali contenuti pregiudicano in alto grado il rapporto con l'oggetto. Questi due atteggiamenti sono naturalmente casi limite, fra i quali stanno gli atteggiamenti normali. Come è noto, l'individuo normale non si distingue affatto per una particolare chiarezza, purezza o intensità dei suoi fenomeni psicologici, bensì semmai per la loro smorza e sbiaditezza. Nelle persone dall'atteggiamento esterno bonario e niente affatto aggressivo l'immagine dell'anima ha di regola carattere maligno. Nella letteratura abbiamo un esempio di ciò nella donna demoniaca che accompagna Zeus nella *Primavera olimpica* di Spitteler. Per le donne idealiste l'uomo depravato costituisce assai spesso una personificazione dell'immagine dell'anima: di qui quelle "fantasie di redenzione" così frequenti in questi casi; la stessa cosa si verifica negli individui di sesso maschile, nel qual caso è la prostituta a essere cinta dall'aureola dell'anima da redimere.

IMMEDESIMAZIONE (*Einfühlung*). L'immedesimazione è una *introiezione* (vedi la voce: *Introiezione*) dell'oggetto. Per una descrizione più particolareggiata del concetto di immedesimazione, vedi il capitolo 7. (Vedi anche la voce: *Proiezione*.)

INCONSCIO (*das Unbewusste*). Il concetto di inconscio è per me un concetto esclusivamente psicologico, e non un concetto filosofico nell'accezione metafisica. A mio modo di vedere l'inconscio è un

concetto-limite psicologico che copre tutti quei contenuti o processi psichici che non sono coscienti, ossia che non sono riferiti all'Io in modo percettibile. Il diritto di parlare in genere dell'esistenza di processi inconsci deriva per me unicamente dall'esperienza, e precisamente in primo luogo dall'esperienza psicopatologica, la quale rivela incontestabilmente che, ad esempio, in un caso di amnesia isterica l'Io ignora l'esistenza di estesi complessi psichici, ma che un semplice procedimento ipnotico è in grado di dare nel momento successivo una perfetta riproduzione del contenuto smarrito. Migliaia di esperienze di questo genere ci autorizzano a parlare dell'esistenza di contenuti psichici inconsci. La questione dello stato nel quale si trova un contenuto inconscio fino a che non è ancora associato alla coscienza si sottrae ad ogni possibilità di conoscenza. È pertanto del tutto superfluo voler formulare supposizioni al riguardo. A simili fantasie appartiene l'ipotesi della cerebrazione, del processo fisiologico ecc. È anche assolutamente impossibile indicare quale sia l'ambito dell'inconscio, ossia quali contenuti esso comprenda. Questo può essere deciso solo dall'esperienza. In base ad essa noi sappiamo anzitutto che contenuti coscienti possono divenire inconsci per la perdita del loro valore energetico. Questo è il normale meccanismo del dimenticare. Che questi contenuti non vadano definitivamente perduti cadendo al di sotto della soglia della coscienza lo sappiamo per esperienza, potendo essi riemergere, talvolta anche dopo decine di anni, in circostanze adatte, ad esempio nel sogno, nell'ipnosi, come criptomnesia,⁵¹ o per il rinnovarsi di associazioni connesse con il contenuto dimenticato.

Inoltre l'esperienza ci insegna che contenuti coscienti possono finire per dimenticanza intenzionale al di sotto della soglia della coscienza senza perdita troppo rilevante di valore, processo cui Freud ha dato il nome di rimozione di un contenuto penoso. Un effetto analogo si ha per dissociazione della personalità, cioè per dissolvimento dell'organicità della coscienza in conseguenza di un violento affetto o d'uno shock nervoso, oppure nella schizofrenia per la disgregazione della personalità (Bleuler).

⁵¹ Vedi Flournoy (1900, 1901), Jung, *Psicologia e patologia dei cosiddetti fenomeni occulti* (1902). Vedi inoltre il saggio sulla *Criptomnesia* (1905).

Così pure sappiamo per esperienza che alcune percezioni sensoriali, a causa della loro debole intensità o a causa di una deviazione dell'attenzione, non raggiungono l'appercezione cosciente e tuttavia divengono contenuti psichici mediante un'appercezione inconscia, il che può essere ugualmente dimostrato, ad esempio con l'ipnosi. La stessa cosa può verificarsi nel caso di determinate conclusioni e altre combinazioni che rimangono inconse per troppo scarsa consistenza o per diversione dell'attenzione. Infine l'esperienza ci insegna anche che vi sono connessioni psichiche inconse, ad esempio immagini mitologiche, che non furono mai oggetto di consapevolezza e che procedono quindi interamente da un'attività inconscia.

Fin qui l'esperienza ci fornisce degli indizi che confortano l'ipotesi dell'esistenza di contenuti inconsci. Essa però non può dir nulla su ciò che eventualmente potrebbe essere un contenuto inconscio. È ozioso fare supposizioni al riguardo, perché non è dato determinare tutto quello che potrebbe essere un contenuto inconscio. Dov'è il limite inferiore di una percezione sensoriale subliminale? Esiste un qualsiasi criterio per determinare l'esiguità o la portata di combinazioni inconse? Quand'è che un contenuto dimenticato è totalmente estinto? Per questi interrogativi non v'è risposta.

L'esperienza che finora abbiamo circa la natura dei contenuti inconsci ci consente però di compierne una certa classificazione generale. Possiamo distinguere un inconscio personale che comprende in sé tutte le acquisizioni dell'esistenza personale, dunque cose dimenticate, rimosse, percepite, pensate e sentite al di sotto della soglia della coscienza. Accanto a questi contenuti inconsci personali esistono però altri contenuti che non provengono da acquisizioni personali, ma dalla possibilità di funzionamento che la psiche ha ereditato, cioè dalla struttura cerebrale ereditata. Queste sono le trame mitologiche, i motivi e le immagini che in ogni tempo e luogo possono riformarsi indipendentemente da ogni tradizione e migrazione storica. Questi contenuti io li denomino *collettivamente inconsci*. L'esperienza ci insegna che anche i contenuti inconsci, al pari di quelli coscienti, sono impegnati in una determinata attività. Come dall'attività psichica cosciente derivano determinati risultati o prodotti, così anche l'attività inconscia svolge un'attività produttiva che

ci esprime ad esempio nei sogni e nelle fantasie. È ozioso speculare sul grado di compartecipazione della coscienza, ad esempio nei sogni. Un sogno ci si presenta, non siamo noi a produrlo coscientemente. Certo, la riproduzione cosciente, o anche addirittura la stessa percezione, apportano in esso molte modificazioni, senza però annullare in alcun modo il fatto fondamentale di un impulso produttivo di provenienza inconscia.

Il rapporto funzionale dei processi inconsci con la coscienza possiamo definirlo *compensatorio* (vedi la voce: *Compensazione*). L'esperienza ci mostra infatti che il processo inconscio porta alla luce il materiale subliminale così com'esso è costellato dallo stato della coscienza: tutti quei contenuti, dunque, che, qualora tutto rientrasse nell'ambito della coscienza, non potrebbero mancare nel quadro della situazione cosciente. La funzione compensatrice dell'inconscio si manifesta tanto più chiaramente quanto più unilaterale è l'atteggiamento cosciente; fatto, questo, di cui la patologia fornisce copiosi esempi.

INDIVIDUALITÀ (*Individualität*). Per individualità intendo la natura specifica e particolare dell'individuo sotto tutti gli aspetti psicologici. Individuale è tutto ciò che non è collettivo, dunque ciò che appartiene solo a un singolo e non a un gruppo maggiore di individui. Difficilmente si potrà affermare il carattere individuale degli elementi psichici, ma probabilmente solo del loro raggruppamento e della loro combinazione particolare e specifica (vedi la voce: *Individuo*).

INDIVIDUAZIONE (*Individuation*). Il concetto di individuazione ha nella nostra psicologia una parte tutt'altro che trascurabile. L'individuazione è in generale il processo di formazione e di caratterizzazione dei singoli individui, e in particolare lo sviluppo dell'individuo psicologico come essere distinto dalla generalità, dalla psicologia collettiva. L'individuazione è quindi un *processo di differenziazione* che ha per meta lo sviluppo della personalità individuale. La necessità dell'individuazione è una necessità naturale, in quanto che impedire l'individuazione, mercé il tentativo di stabilire delle norme

ispirate prevalentemente o addirittura esclusivamente a criteri collettivi, significa pregiudicare l'attività vitale dell'individuo. L'individualità è però già data fisicamente e fisiologicamente e si esprime analogamente anche nel suo aspetto psicologico. Ostacolare in modo sostanziale l'individualità comporta perciò una deformazione artificiosa. È senz'altro chiaro che un gruppo sociale il quale sia costituito da individui deformi non può essere un'istituzione sana e, a lungo andare, vitale, giacché soltanto la società che è in grado di serbare la propria coesione interna e i propri valori collettivi assieme alla massima possibile libertà del singolo può contare su di una vitalità duratura. Per il fatto stesso che l'individuo non è soltanto un essere singolo, ma presuppone anche dei rapporti collettivi per poter esistere, il processo di individuazione non porta all'isolamento, bensì a una coesione collettiva più intensa e più generale.

Il processo psicologico dell'individuazione è strettamente connesso con la cosiddetta *funzione trascendente*, in quanto mediante questa funzione vengono date quelle linee di sviluppo individuali che non potrebbero mai essere raggiunte per la via già tracciata da norme collettive. (Vedi la voce: *Simbolo*.)

L'individuazione non può essere in alcun caso l'unico obiettivo dell'educazione psicologica. Prima di potersi proporre come scopo l'individuazione, occorre raggiungere la mèta educativa dell'adattamento al minimo di norme collettive necessario per l'esistenza: una pianta che debba essere portata alla massima possibile fioritura delle sue peculiarità, deve anzitutto poter crescere nel terreno in cui è piantata.

L'individuazione è sempre più o meno in contrasto con le norme collettive, giacché essa è separazione e differenziazione dalla generalità e sviluppo del particolare; non però di una particolarità cercata, bensì di una particolarità già a priori fondata nella disposizione naturale. L'opposizione alle norme collettive è però soltanto apparente. In quanto, a ben guardare, il punto di vista individuale non è orientato *in senso opposto* alle norme collettive, ma solo *in senso diverso*. La via individuale può anche non essere affatto in contrasto con la norma collettiva, giacché l'antitesi di quest'ultima non potrebbe essere altro che una norma opposta. Ma la via individuale non è

appunto mai una norma. Una norma nasce dall'insieme delle vie individuali e ha ragione di esistere e possiede una sua efficacia animatrice solo quando genericamente sussistono vie individuali che di tanto in tanto vogliono seguire il suo orientamento. Una norma che abbia validità assoluta non serve a nulla. Un vero conflitto con le norme collettive si ha solo quando una via individuale viene elevata a norma, il che è poi la vera intenzione dell'individualismo estremo. Questa intenzione è naturalmente patologica e del tutto avversa alla vita. Pertanto essa non ha nulla a che fare con l'individuazione, la quale, deviando dalla via consueta per imboccare una via individuale, ha bisogno proprio per questo della norma per orientarsi di fronte alla società e per effettuare la coesione fra gli individui entro la società, coesione che è una necessità vitale. L'individuazione porta perciò a un apprezzamento spontaneo delle norme collettive; invece la norma diventa sempre più superflua in un orientamento esclusivamente collettivo della vita, e con ciò la vera moralità va in rovina. Quanto più l'uomo è sottoposto a norme collettive, tanto maggiore è la sua immoralità individuale. L'individuazione coincide con l'evoluzione della coscienza dall'originario stato d'identità (vedi la voce: *Identità*); l'individuazione rappresenta quindi un ampliamento della sfera della coscienza e della vita psicologica cosciente.

INDIVIDUO (*Individuum*). Individuo vuol dire essere singolo. L'individuo psicologico è caratterizzato dalla sua psicologia particolare, e, sotto un certo aspetto, irripetibile. La natura specifica della psiche individuale appare non tanto nei suoi elementi quanto piuttosto nelle sue strutture complesse. L'individuo (psicologico), o l'individualità psicologica esiste inconsciamente a priori, coscientemente invece soltanto nella misura nella quale sussiste la consapevolezza di un peculiare modo d'essere, ossia nella misura nella quale sussiste una consapevole differenza da altri individui. Insieme con l'individualità fisica, e come suo elemento correlativo, è data anche l'individualità psichica, però, come si è detto, dapprima inconsciamente. Per rendere cosciente l'individualità, ossia per trarla fuori dall'identità con l'oggetto, v'è bisogno d'un processo cosciente di differenziazione: l'individuazione (vedi la voce: *Individuazione*). L'identità del-

l'individualità con l'oggetto rivela chiaramente il carattere inconscio di quest'ultima. Quando l'individualità è inconscia non vi è un individuo psicologico cosciente, ma solo una psicologia collettiva della coscienza. In questo caso l'individualità inconscia appare identica con l'oggetto, proiettata sull'oggetto. L'oggetto possiede per conseguenza un valore troppo grande e un'influenza determinante eccessiva.

INTELLETO (*Intellekt*). Chiamo intelletto il pensare indirizzato (vedi la voce: *Pensare*).

INTROIEZIONE (*Introjektion*). Il termine "introiezione" fu introdotto da Avenarius⁵² come termine corrispondente a proiezione. La trasposizione di un contenuto soggettivo in un oggetto, che questo termine vuole indicare, è però espressa altrettanto bene anche con il concetto di proiezione, ragione per cui sarebbe da conservare per questo processo il termine "proiezione". Ferenczi invece ha definito il concetto di introiezione come antitetico a quello di "proiezione", cioè come inclusione dell'oggetto nella sfera degli interessi soggettivi, mentre "proiezione" significa l'estromissione di contenuti soggettivi e la loro immissione nell'oggetto.⁵³ "Mentre il paranoico rimuove fuori dall'Io i moti dell'animo divenuti spiacevoli, il nevrotico si trae d'impaccio accogliendo nell'Io quanto più gli è possibile del mondo esterno per poi farne oggetto di fantasie inconse." Il primo meccanismo è una proiezione, il secondo una introiezione. L'introeiezione è una sorta di "processo di diluizione", un "ampliamento della sfera degli interessi". Per Ferenczi l'introeiezione è anche un processo normale.

Sotto l'aspetto psicologico l'introeiezione è dunque un processo di assimilazione (vedi la voce: *Assimilazione*), mentre la proiezione è un processo di dissimilazione. L'introeiezione comporta un'assimilazione dell'oggetto al soggetto, la proiezione invece una distinzione dell'oggetto dal soggetto mediante la trasposizione di un contenuto soggettivo nell'oggetto. L'introeiezione è un processo d'estroversione in

⁵² Avenarius, pp. 25 sgg.

⁵³ Ferenczi, pp. 10 sgg.

quanto l'assimilazione dell'oggetto richiede una immedesimazione, una presa di possesso dell'oggetto. Si possono distinguere una introiezione passiva e una attiva; alla prima forma appartengono i processi di traslazione nel trattamento delle nevrosi e in genere tutti i casi nei quali l'oggetto esercita un'attrazione assoluta sul soggetto; alla seconda forma appartiene l'immedesimazione come processo d'adattamento.

INTROVERSIONE (Introversion). Introversione significa il volgersi verso l'interno della libido (vedi la voce: Libido). Con ciò è espresso un rapporto negativo del soggetto con l'oggetto. L'interesse non si muove verso l'oggetto, ma ripiega da esso sul soggetto. Chi è atteggiato nel senso dell'introversione pensa, sente e agisce in maniera tale da lasciare intendere chiaramente che la sua determinante principale è il soggetto, mentre all'oggetto compete tutt'al più un valore secondario. L'introversione può avere ora carattere prevalentemente intellettuale, ora prevalentemente affettivo, così come può essere caratterizzata dall'intuizione o dalla sensazione. L'introversione è attiva quando il soggetto vuole un certo isolamento dall'oggetto, passiva quando il soggetto non è in grado di riportare nuovamente sull'oggetto la libido che da questo rifluisce. Quando l'introversione è abituale, si parla di tipo *introverso* (vedi la voce: *Tipo*).

INTUIZIONE (Intuition). L'intuizione (dal latino *intueri* = osservare, contemplare) è, a mio modo di vedere, una funzione psicologica fondamentale (vedi la voce: *Funzione*). L'intuizione è quella funzione psicologica che trasmette le percezioni per via inconscia. Tutto può essere oggetto di questa forma di percezione: tanto oggetti esterni e interni quanto le loro connessioni. La particolarità dell'intuizione è che essa non è né percezione sensoriale, né sentimento, né deduzione logica, nonostante possa presentarsi anche in queste forme. Nell'intuizione un contenuto qualunque si presenta come un qualche cosa di compiuto senza che a tutta prima noi siamo in grado di indicare o di scoprire in quale maniera questo contenuto si sia realizzato. L'intuizione è una sorta di comprensione istintiva di contenuti di qualsiasi genere. Al pari della sensazione (vedi la voce: *Sensazione*) essa è una

funzione percettiva irrazionale (vedi la voce: *Irrazionale*). I suoi contenuti, come quelli della sensazione, hanno il carattere del dato di fatto, in contrasto con il carattere di "derivato", di "prodotto" che hanno i contenuti del sentimento e del pensiero. La conoscenza intuitiva possiede quindi un suo proprio carattere di sicurezza e di certezza che indusse Spinoza a considerare la *scientia intuitiva* come la più alta forma di conoscenza.⁵⁴ L'intuizione ha questa qualità in comune con la sensazione la cui base fisica è ragione e causa della sua certezza. Così anche la certezza dell'intuizione si basa su di un ben preciso dato di fatto psichico, la cui realizzazione e la cui disponibilità erano però inconse. L'intuizione si presenta in forma soggettiva od oggettiva; la prima è la percezione di fatti psichici inconsci di provenienza essenzialmente soggettiva; la seconda è la percezione di dati di fatto basati su percezioni subliminali relative all'oggetto e su pensieri e sentimenti subliminali da queste determinati. Occorre distinguere anche forme concrete e astratte di intuizione, a seconda del grado di compartecipazione della sensazione. L'intuizione concreta fornisce percezioni riguardanti la realtà di fatto delle cose, mentre l'intuizione astratta fornisce la percezione di connessioni ideali. L'intuizione concreta è un processo reattivo, giacché deriva direttamente da situazioni di fatto già date. Per contro, l'intuizione astratta ha bisogno, al pari della sensazione astratta, di un determinato elemento che la indirizzi, di una volontà o di un'intenzione.

L'intuizione è, come la sensazione, una caratteristica della psicologia infantile e primitiva. Essa fornisce al bambino e al primitivo, di contro al forte risalto posseduto dalle impressioni sensoriali, la percezione delle immagini mitologiche, stadi preliminari delle idee (vedi la voce: *Idea*). L'intuizione si comporta nei riguardi della sensazione in senso compensatorio ed è, al pari di questa, la matrice da cui prende le mosse lo sviluppo del pensare e del sentire come funzioni razionali. L'intuizione è una funzione irrazionale, quantunque molte intuizioni possano in seguito essere scomposte nelle loro componenti così che anche il loro prodursi può essere messo d'accordo con le leggi della ragione. Colui che orienta il suo atteggiamento

⁵⁴ E in modo analogo Bergson.

mento generale secondo il principio della intuizione, dunque secondo percezioni che gli vengono per la via dell'inconscio, appartiene al tipo intuitivo⁵⁵ (vedi la voce: Tipo). A seconda che si utilizzi l'intuizione, indirizzandola verso l'interno ai fini della conoscenza o della contemplazione interiore, oppure indirizzandola verso l'esterno ai fini dell'azione pratica, si possono distinguere intuitivi introversi ed estroversi. In casi abnormi viene alla luce una forte fusione con contenuti inconsci collettivi e una altrettanto grande dipendenza dagli stessi, così che il tipo intuitivo può apparire quanto mai irrazionale e incomprensibile.

10 (Ich). Per "Io" intendo un complesso di rappresentazioni che per me costituisce il centro del campo della mia coscienza e che mi sembra possedere un alto grado di continuità e di identità con sé stesso. Perciò parlo anche di un complesso dell'Io.⁵⁶ Il complesso dell'Io è tanto un contenuto quanto una condizione della coscienza (vedi la voce: Coscienza), giacché un elemento psichico per me è cosciente in quanto è riferito al complesso dell'Io. Tuttavia, poiché l'Io è solo il centro del campo della mia coscienza esso non è identico alla totalità della mia psiche, ma è soltanto un complesso fra altri complessi. Distinguo quindi fra l'Io e il Sé, in quanto l'Io è solo il soggetto della mia coscienza, mentre il Sé è il soggetto della mia psiche totale, quindi anche di quella inconscia. In questo senso il Sé sarebbe un'entità (ideale) che include l'Io. Nelle fantasie inconse il Sé appare spesso come una personalità di grado superiore o ideale: così Faust in Goethe e Zarathustra in Nietzsche. Per amore di perfezione ideale i tratti arcaici del Sé furono anche rappresentati eventualmente come separati dal Sé "superiore": in Goethe nella figura di Mefistofele, in Spitteler nella figura di Epimeteo, nella psicologia cristiana come diavolo o Anticristo; in Nietzsche Zarathustra scopre la sua ombra nell'"uomo più brutto".

IRRAZIONALE (*Irrational*). Uso questo concetto non nel senso di antirazionale, ma in quello di estrarazionale, ossia di ciò che non può

⁵⁵ Spetta a Maria Moltzer il merito d'aver scoperto l'esistenza di questo tipo.

⁵⁶ Jung, *Psicologia della dementia praecox* (1907).

essere fondato sulla ragione. Ne fanno parte i dati di fatto elementari, ad esempio che la terra ha un satellite, che il cloro è un elemento, che l'acqua raggiunge la sua massima densità a 4°C ecc. Irrazionale è inoltre il caso, anche se in un secondo tempo sia possibile riscontrare eventualmente la sua causalità razionale.⁵⁷ L'irrazionale è un fattore dell'essere che può, è vero, venire respinto sempre più lontano complicandone la spiegazione razionale, ma che in questo modo finisce con il complicare la spiegazione stessa in misura tale che essa oltrepassa la capacità di comprensione del pensiero razionale, raggiungendone così i confini ancora prima di avere abbracciato la totalità dell'universo con i principi della ragione. Una spiegazione pienamente razionale di un oggetto esistente effettivamente (non dunque di un oggetto la cui esistenza sia semplicemente supposta) è un'utopia o un ideale. Soltanto un oggetto di cui ci si limiti a supporre l'esistenza può essere anche spiegato completamente per via razionale poiché fin da principio non vi è in esso nulla di più di quanto vi è stato appunto posto dal pensiero raziocinante. Anche la scienza empirica pone oggetti limitati razionalmente, poiché essa, escludendo intenzionalmente ciò che è accidentale, non permette di tener conto dell'oggetto reale come totalità, ma sempre solo di una parte di esso, cui viene dato rilievo ai fini di una considerazione razionale. Così il pensare, come *funzione indirizzata*, è razionale, e così pure il sentire. Quando però queste funzioni non hanno di mira una scelta razionalmente determinata di oggetti o di qualità e di rapporti di oggetti, ma hanno di mira aspetti che vengono percepiti per caso e che non sogliono mai mancare nell'oggetto reale, esse vengono a esser prive di un indirizzo e perdono così un poco del loro carattere razionale, perché accolgono elementi casuali. In tal modo esse diventano parzialmente irrazionali. Il pensare e il sentire che si indirizzano secondo percezioni casuali e che proprio per questo sono irrazionali, sono un pensare e un sentire *intuitivo* o *sensoriale*. Tanto l'intuizione quanto la sensazione sono funzioni psicologiche che raggiungono la loro perfezione nella *percezione assoluta* di ciò che accade in genere. In corrispondenza alla loro natura esse devono quindi essere orien-

⁵⁷ Vedi Jung, *La sincronicità come principio di nessi acasuali* (1952).

tate nel senso del fortuito assoluto e di tutto il possibile, e devono perciò mancare totalmente di un indirizzo razionale. Per questa ragione io le designo come funzioni irrazionali, all'opposto del pensare e del sentire, funzioni, queste, che raggiungono la loro perfezione in una totale concordanza con le leggi della ragione.

Benché l'irrazionale come tale non possa mai essere oggetto di una scienza, tuttavia una giusta valutazione di questo fattore è cosa di grande importanza agli effetti della psicologia pratica. Questa infatti solleva molti problemi che non possono assolutamente essere risolti razionalmente, ma richiedono una soluzione irrazionale, in modo cioè non conforme alle leggi della ragione. L'aspettativa troppo unilaterale, o addirittura la ferma convinzione che per ogni conflitto debba anche esservi una possibilità di composizione secondo ragione, possono impedire una vera soluzione di carattere irrazionale (vedi la voce: *Razionale*).

[ISTINTO. Vedi la voce: *Pulsione*. Nella presente edizione è reso con "istinto", oltre il termine *Instinkt* (che Jung non ha incluso tra queste Definizioni), anche alternativamente il termine *Trieb*. Jung stesso nella voce "*Pulsione*" qui oltre rimanda al suo saggio sull'"istinto": *Istinto e inconscio* (1919).]

LIBIDO⁵⁸ (*Libido*). Per libido intendo l'energia psichica. L'energia psichica è l'intensità del processo psichico, il suo valore psicologico. Con questo termine non s'intende affatto l'attribuzione di un valore di natura morale, estetica o intellettuale: il valore psicologico viene semplicemente stabilito in base alla sua forza determinante la quale si estrinseca in determinati effetti ("prestazioni") psichici. Né intendo per libido una forza psichica, come è stato sovente frainteso dai miei critici. Non ipostatizzo il concetto di energia, ma lo adopero come un concetto atto a esprimere intensità o valori. La questione se esista o no una forza psichica specifica non ha nulla a che fare con il concetto di libido. Uso assai spesso il termine di libido indistintamente da quello di "energia". La ragione che mi ha auto-

⁵⁸ Vedi Jung, *Simboli della trasformazione* (1912/1952) pt. 2, cap. 2, pp. 135 sgg. ed *Energetica psichica* (1928).

rizzato a chiamare "libido" l'energia psichica è stata da me diffusamente illustrata nei lavori citati nella nota 58.

ORIENTAMENTO (*Orientierung*). Chiamo orientamento il principio generale di un atteggiamento (vedi la voce: *Atteggiamento*). Ogni atteggiamento si orienta secondo un determinato punto di vista, sia esso cosciente o meno. Il cosiddetto atteggiamento di potenza si orienta secondo il punto di vista della potenza dell'Io su influenze e condizioni opprimenti. Un atteggiamento intellettuale si orienta ad esempio secondo il principio logico come suprema legge. Un atteggiamento sensoriale si orienta secondo la percezione sensoriale di fatti dati.

PARTECIPAZIONE MISTICA (*Participation mystique*). Questo termine risale a Lévy-Bruhl. Con esso si intende un tipo particolare di legame psicologico con l'oggetto. La partecipazione mistica consiste nel fatto che il soggetto non può distinguersi chiaramente dall'oggetto, ma è legato a questo da un rapporto diretto che si può chiamare identità parziale. Questa identità è fondata sull'originaria unità di oggetto e soggetto; la partecipazione mistica è quindi un residuo di questo stato primordiale. Essa non investe la totalità dei rapporti fra soggetto e oggetto, ma solo determinati casi nei quali si presenta il fenomeno di una così particolare relazione. Naturalmente la partecipazione mistica è un fenomeno che è dato osservare nel miglior modo tra i primitivi; è però frequentissima tra gli uomini civilizzati, anche se non con la stessa estensione e intensità. Tra gli uomini civilizzati essa si verifica di regola tra persone, più di rado fra una persona e una cosa. Nel primo caso essa è una cosiddetta "relazione di traslazione", nella quale l'oggetto acquista (in genere) un'influenza per così dire magica, ossia assoluta, sul soggetto. Nel secondo caso si tratta o di un'azione analoga esercitata da una cosa oppure di una sorta di identificazione con una cosa o con l'idea di questa.

PENSARE (*Denken*). Concepisco il pensare come una delle quattro funzioni psicologiche fondamentali (vedi la voce: *Funzione*). Il pensare è quella funzione psicologica che, ottemperando a leggi sue

proprie, mette in relazione (concettuale) contenuti rappresentativi già dati. Esso è un'attività appercettiva e come tale va distinta in un'attività di pensiero attiva e in una passiva. Il pensare attivo è un atto di volontà, il pensare passivo qualcosa che accade da sé. Nel primo caso assoggetto i contenuti rappresentativi a un atto intenzionale di giudizio, nel secondo caso si costituiscono delle connessioni concettuali, si formano giudizi, i quali in determinati casi sono in contrasto con la mia intenzione, non corrispondono allo scopo che mi sono proposto e quindi mancano per me del sentimento della direzione, benché io possa successivamente, mediante un atto di appercezione attiva, arrivare a riconoscere che essi sono indirizzati. Il pensare attivo corrisponderebbe pertanto al mio concetto del pensare indirizzato.⁵⁹ Nel mio lavoro *Simboli della trasformazione* il pensare passivo è stato caratterizzato impropriamente come un "fantasticare".⁶⁰ Oggi lo denominerei pensare intuitivo.

Allineare semplicemente delle rappresentazioni, il che da alcuni psicologi è stato denominato pensare associativo, per me non è un pensare, ma soltanto un rappresentare. Del pensare secondo me si dovrebbe parlare solo là dove si tratti di un collegamento di rappresentazioni ad opera di un concetto, dove, quindi, in altri termini, sussiste un atto di giudizio, sia che questo atto di giudizio emani dalla nostra intenzione o meno.

Chiamo intelletto la facoltà del pensare indirizzato e intuizione intellettuale la facoltà del pensare passivo o non indirizzato. Chiamo inoltre funzione razionale (vedi la voce: *Razionale*) il pensare indirizzato, l'intelletto, in quanto esso, conformemente al presupposto delle norme razionali di cui io ho coscienza, ordina i contenuti rappresentativi secondo concetti. Per contro, il pensare non indirizzato, l'intuizione intellettuale, è per me una funzione irrazionale (vedi la voce: *Irrazionale*), in quanto esso giudica e dispone i contenuti rappresentativi secondo norme che per me sono inconse e delle quali perciò io non ho riconosciuto la razionalità. È però possibile che in determinati casi io riconosca in un secondo tempo che anche l'atto

⁵⁹ Jung, *Simboli della trasformazione*, pt. 1, cap. 2, pp. 21 sgg.

⁶⁰ *Ibid.*, pp. 32 sgg.

intuitivo di giudizio corrisponde alla ragione, quantunque esso si produca per una via che a me sembra irrazionale.

Per pensare basato sul sentimento non intendo il pensare intuitivo, ma un pensare che dipende dal sentire, dunque un pensare che non segue il principio logico suo proprio, ma è subordinato al principio del sentire. Nel pensare basato sul sentimento le leggi della logica sussistono solo in apparenza, ma in realtà esse sono annullate a favore delle intenzioni del sentimento.

PENSIERO (Gedanke). Il pensiero è il contenuto, o materia, della funzione del pensare (vedi la voce: *Pensare*), determinato dalla discriminazione attuata dal pensare stesso.

PERSONA (Persona). Vedi la voce: *Anima*.

PIANO OGGETTUALE (Objektstufe). Per interpretazione al piano oggettuale intendo il modo di concepire i sogni o le fantasie secondo il quale le persone o le situazioni che vi compaiono vengono riferite a persone o a situazioni oggettivamente reali. Ciò in contrapposizione al piano soggettuale (vedi la voce: *Piano soggettuale*) nel quale le persone e le situazioni che vi compaiono vengono riferite esclusivamente a fattori soggettivi. L'interpretazione freudiana dei sogni si muove quasi esclusivamente al piano oggettuale, in quanto i desideri espressi dal sogno vengono interpretati come relativi a oggetti reali o vengono messi in rapporto con processi sessuali che rientrano nella sfera fisiologica e quindi estrapsicologica.

PIANO SOGGETTUALE (Subjektstufe). Per interpretazione al piano soggettuale intendo un modo di concepire i sogni o le fantasie secondo il quale le persone o le situazioni che vi compaiono vengono riferite a fattori soggettivi appartenenti completamente alla psiche della persona che sogna o fantastica. Com'è noto, l'immagine di un oggetto che si trova nella nostra psiche non è mai assolutamente uguale all'oggetto stesso, ma tutt'al più simile. Essa si produce, in verità, ad opera della percezione sensoriale e dell'aperce-

zione di questi stimoli e quindi proprio ad opera di processi che appartengono già alla nostra psiche e che sono soltanto messi in moto dall'oggetto. In pratica, la testimonianza dei nostri sensi coincide, invero ampiamente, con le qualità dell'oggetto, ma la nostra appercezione è sottoposta a influenze soggettive pressoché infinite, le quali rendono straordinariamente ardua l'esatta conoscenza di un carattere umano. Un'entità psichica così complessa qual è quella espressa da un carattere umano offre inoltre soltanto spunti assai scarsi alla pura percezione sensoriale. La sua conoscenza richiede anche immedesimazione, riflessione e intuizione. In seguito a queste complicazioni il giudizio definitivo è naturalmente sempre di assai dubbio valore, così che l'immagine di un oggetto umano che noi ci formiamo ha in ogni caso carattere quanto mai soggettivo. Sarà bene pertanto distinguere nettamente nella psicologia pratica l'immagine — *Imago* — di un uomo dalla sua effettiva realtà. Una *Imago*, a causa della sua formazione estremamente soggettiva, non di rado è piuttosto la riproduzione di un complesso funzionale soggettivo che non quella dell'oggetto stesso. Nel trattamento analitico dei prodotti inconsci è perciò essenziale che l'*Imago* non sia senz'altro considerata come identica all'oggetto, ma piuttosto che sia concepita come raffigurazione della relazione soggettiva con l'oggetto. Questa è la concezione al piano soggettuale.

Il trattamento di un prodotto inconscio al piano soggettuale fa risaltare la presenza di giudizi e tendenze soggettive di cui viene investito l'oggetto. Così, quando in un prodotto inconscio compare l'*Imago* di un oggetto, non si tratta dell'oggetto reale di per sé stesso, ma, in ugual misura e forse prevalentemente, di un complesso funzionale soggettivo (vedi la voce: *Immagine dell'anima*). L'impiego dell'interpretazione al piano soggettuale ci consente un'ampia interpretazione psicologica non solo del sogno, ma anche di opere letterarie, nelle quali le singole figure stanno a rappresentare complessi funzionali relativamente autonomi della psiche del poeta.

PROIEZIONE (Projektion). Proiezione significa il trasferimento di un processo soggettivo in un oggetto (ciò in contrapposizione a introie-

zione, vedi la voce: *Introiezione*). La proiezione è pertanto un processo di dissimilazione, in quanto un contenuto soggettivo viene estraniato dal soggetto e incorporato, per così dire, nell'oggetto. Può trattarsi tanto di contenuti penosi, incompatibili, dei quali il soggetto si disfa mediante la proiezione, quanto di valori positivi che sono inaccessibili al soggetto per un motivo qualsiasi, ad esempio per sottovalutazione di sé. La proiezione si basa sull'identità (vedi la voce: *Identità*) arcaica di soggetto e oggetto, ma merita il nome di proiezione solo qualora si determini la necessità di dissolvere l'identità con l'oggetto. Questa necessità si determina quando l'identità diviene un elemento di disturbo, ossia quando l'assenza del contenuto proiettato pregiudica in modo fondamentale l'adattamento e diventa perciò desiderabile ricondurre nel soggetto il contenuto proiettato. A partire da questo istante quella che finora era identità parziale assume il carattere di proiezione. Il termine proiezione indica perciò uno stato di identità che è divenuto avvertibile e quindi oggetto di critica, sia che si tratti della critica del soggetto, o della critica di un altro.

Si possono distinguere una proiezione passiva e una attiva. La prima è la forma abituale di tutte le proiezioni patologiche e di molte fra quelle normali che non scaturiscono da un'intenzione, ma sono solamente un processo che avviene automaticamente. La seconda forma si trova come componente essenziale dell'atto di *immedesimazione*. L'*immedesimazione* (vedi la voce: *Immedesimazione*) è realmente, nel suo complesso, un processo di introiezione, giacché serve a mettere l'oggetto in intimo rapporto con il soggetto. Per stabilire questo rapporto il soggetto stacca da sé un contenuto, ad esempio un sentimento, lo trasferisce nell'oggetto, il quale viene così ravvivato, e include in questo modo l'oggetto medesimo nella propria sfera soggettiva. La forma attiva della proiezione si trova però anche come atto di giudizio che ha per scopo la separazione del soggetto dall'oggetto. In questo caso il giudizio soggettivo, come fatto assunto a validità assoluta, viene separato dal soggetto e trasferito nell'oggetto così che il soggetto si discosta in modo evidente dall'oggetto. La proiezione è pertanto un processo introversivo, in quanto essa, contrariamente all'introiezione, non comporta una inclusione o un'assi-

miliazione, ma una distinzione e un distacco del soggetto dall'oggetto. Essa ha quindi una funzione di primo piano nella paranoia la quale porta di solito a un totale isolamento del soggetto.

PSICHE (Psyche). Vedi la voce: *Anima*.

PULSIONE o ISTINTO (Trieb). Quando io, in questo o in altri lavori, parlo di pulsione (o istinto) mi riferisco a ciò che è comunemente inteso con questa parola e cioè una costrizione perentoria ad agire in un certo modo. Questa costrizione perentoria può derivare da uno stimolo esterno o interno che mette in moto per via psichica il meccanismo della pulsione, oppure da cause organiche che risiedono fuori della sfera dei rapporti psichici causali. *Pulsionale* è ogni fenomeno psichico che non risulta da una causa stabilita da un'intenzione volontaria, ma da una sollecitazione dinamica, sia che questa sollecitazione provenga direttamente da fonti organiche e quindi extrapsichiche, sia che essa sia essenzialmente condizionata da energie messe semplicemente in moto dall'intenzione volontaria; con la riserva, in quest'ultimo caso, che il risultato prodotto sia maggiore dell'effetto cui mirava l'intenzione volontaria. Nel concetto di pulsione rientrano a mio avviso tutti quei processi psichici della cui energia la coscienza non dispone.⁶¹ Secondo questa concezione quindi, gli affetti (vedi la voce: *Affetto*) appartengono tanto ai processi pulsionali quanto ai processi sentimentali (vedi la voce: *Sentire*). Alcuni processi psichici che in circostanze normali sono funzioni della volontà (cioè dunque completamente sottoposti al controllo della coscienza), possono, in casi anormali, diventare processi pulsionali quando ad essi si accompagna un'energia inconscia. Questo fenomeno si verifica là dove l'ambito della coscienza viene ristretto dalla rimozione di contenuti incompatibili oppure là dove, in seguito a stanchezza, intossicazioni, a processi cerebrali patologici in genere, si produce un *abaissement du niveau mental* (Janet), dove dunque, in una parola, la coscienza non controlla più o non controlla ancora i processi di più forte rilievo.

⁶¹ Vedi Jung, *Istinto e inconscio* (1919). [Vedi qui sopra la voce: *Istinto*.]

Preferirei non denominare pulsionali bensì automatici quei processi che in un individuo una volta erano coscienti, ma che col tempo si sono *automatizzati*. Di regola essi non si comportano infatti come pulsioni, giacché, in circostanze normali, non si presentano con un carattere di perentorietà; questa compare solo quando vi è afflusso di energia ad essi estranea.

RAZIONALE (Rational). Razionale è ciò che è ragionevole, ciò che è conforme alla ragione. Io concepisco la ragione come un atteggiamento la cui norma generale è quella di dare al pensare, al sentire e all'agire una struttura conforme ai valori obiettivi. I valori obiettivi si costituiscono attraverso la media delle esperienze concernenti i fatti psicologici sia esterni che interni. Tuttavia queste esperienze non potrebbero rappresentare "valori" obiettivi se venissero "valutate" come tali dal soggetto; ciò è già un atto della ragione. Ma l'atteggiamento razionale che ci consente di dichiarare validi i valori obiettivi in genere, non è opera dei singoli soggetti, bensì della storia di tutta l'umanità.

La maggior parte dei valori obiettivi — e con essi appunto la ragione — sono complessi rappresentativi saldamente costituiti tramandatici dal più remoto passato, alla cui organizzazione hanno lavorato innumerevoli millenni con la stessa necessità con la quale la natura dell'organismo vivente reagisce in genere alle condizioni ambientali medie e costantemente ricorrenti, contrapponendo ad esse complessi funzionali corrispondenti, come ad esempio l'occhio che corrisponde perfettamente alla natura della luce. Si potrebbe perciò parlare di una ragione cosmica preesistente e metafisica, se questo reagire corrispondente alle influenze esterne medie da parte dell'organismo vivente non fosse la condizione indispensabile alla sua stessa esistenza: idea, questa, che è stata già espressa da Schopenhauer. La ragione umana non è quindi null'altro che l'espressione dell'avvenuto adattamento alla media di ciò che accade e che si è condensato nei complessi rappresentativi gradualmente organizzatisi, i quali a loro volta costituiscono i valori obiettivi. Le leggi della ragione sono dunque le leggi che contrassegnano e regolano l'atteggiamento adattato, l'atteggiamento medio "giusto". Razionale è tutto ciò che concorda con

queste leggi, mentre *irrazionale* (vedi la voce: *Irrazionale*) è tutto ciò che con esse non coincide.

Il pensare e il sentire sono funzioni razionali in quanto sono influenzate in modo determinante dall'elemento della riflessione. Essi raggiungono la loro massima determinatezza quando concordano nel modo più perfetto possibile con le leggi della ragione. Per contro, sono funzioni irrazionali quelle che hanno per scopo la pura percezione, come l'intuizione e la sensazione: esse debbono fare a meno, infatti, per quanto è possibile, dell'elemento razionale, il quale presuppone l'esclusione di tutto ciò che è estrarazionale, per poter giungere a una percezione completa di tutto ciò che accade.

RIDUTTIVO (*Reduktiv*). Riduttivo significa "che guida indietro". Uso questo termine per designare quel metodo di interpretazione psicologica che non considera il prodotto inconscio dal punto di vista della espressione simbolica, ma come semeiotico, come segno o come sintomo di un processo che ne costituisce la base. In corrispondenza di ciò il metodo riduttivo tratta il prodotto inconscio in modo da farlo risalire agli elementi, ai processi fondamentali, siano essi reminiscenze di eventi realmente accaduti, oppure processi elementari che impressionano la psiche. Quindi, contrariamente al metodo costruttivo (vedi la voce: *Costruttivo*), il metodo riduttivo è orientato regressivamente sia in senso cronologico, sia nel senso metaforico di ricondurre un'entità complessa e differenziata a un principio più generale ed elementare. Il metodo interpretativo di Freud, e così ugualmente quello di Adler, sono riduttivi, poiché entrambi risalgono a processi elementari basati su desideri o aspirazioni, in definitiva di natura infantile o fisiologica. Al prodotto inconscio compete così necessariamente soltanto il valore di una espressione impropria, per la quale il termine *simbolo* (vedi la voce: *Simbolo*) non dovrebbe veramente venire usato. L'effetto della riduzione, in rapporto al significato del prodotto inconscio, è risolutivo in quanto quest'ultimo o viene ricondotto ai suoi stadi preliminari storici, e perciò distrutto, oppure viene reintegrato in quel processo elementare dal quale ha avuto origine.

sé⁶² (*Selbst*). In quanto concetto empirico denomino il Sé come il volume complessivo di tutti i fenomeni psichici nell'uomo. Esso rappresenta l'unità e la totalità della personalità considerata nel suo insieme. In quanto però quest'ultima a causa della sua componente inconscia può essere conscia solo in parte, il concetto del Sé è, propriamente parlando, potenzialmente empirico e quindi è, allo stesso titolo, un *postulato*. In altri termini, esso abbraccia ciò che è oggetto d'esperienza e ciò che non lo è, ossia ciò che ancora non è rientrato nell'ambito dell'esperienza. Esso ha queste qualità in comune con moltissimi concetti peculiari delle scienze naturali i quali sono piuttosto semplici "nomi" che non idee. Poiché la totalità, che consta di contenuti sia coscienti che inconsci, è un *postulato*, il suo concetto è *trascendente*; per ragioni empiriche infatti essa presuppone l'esistenza di fattori inconsci, e caratterizza con ciò un'entità che solo in parte può venire descritta, ma che per quel che riguarda l'altra parte rimane *pro tempore* inconoscibile e non delimitabile. Poiché in pratica esistono fenomeni della coscienza e dell'inconscio, il Sé, in quanto totalità psichica, possiede tanto un aspetto cosciente quanto un aspetto inconscio. Empiricamente il Sé appare nei sogni, nei miti e nelle favole in una immagine di "personalità di grado superiore", come re, eroe, profeta, salvatore ecc.; oppure di un simbolo della totalità, come il cerchio, il quadrato, la quadratura del circolo, la croce ecc. Rappresentando una *complexio oppositorum*, una sintesi degli opposti, esso può apparire anche come diade unificata, quale è ad esempio il Tao, fusione della forza yang e della forza yin, come coppia di fratelli oppure sotto l'aspetto dell'eroe e del suo antagonista (drago, fratello nemico, nemico mortale, Faust e Mefistofele ecc.). Ciò vuol dire che sul terreno empirico il Sé appare come un giuoco di luce e di ombra, quantunque concettualmente esso venga inteso come un tutto organico e quindi come un'unità nella quale gli opposti trovano la loro sintesi. Poiché un concetto del genere si sottrae ad ogni rappresentazione — *tertium non datur*, esso è anche, per questa stessa ragione, *trascendente*. Da un punto di vista logico, esso sarebbe anzi una speculazione oziosa, qualora non stesse a designare e a denominare i simboli unitari che ricorrono

⁶² Questa definizione fu scritta per il presente volume nel 1958.

sul piano empirico. Il Sé non è un'idea filosofica, giacché non contiene l'affermazione di una sua propria esistenza, cioè non si ipotizza. Da un punto di vista intellettuale esso possiede solo il valore di una ipotesi. Per contro, i suoi simboli empirici possiedono assai spesso una notevole *numinosità* (ad esempio il mandala), vale a dire un originario valore affettivo (ad esempio *Deus est circulus...*, la tetraide pitagorica, la quaternità ecc.) rivelandosi in tal modo una *rappresentazione archetipica* che si differenzia da altre rappresentazioni di tal genere in quanto occupa una posizione centrale in modo conforme all'importanza del suo contenuto e della sua *numinosità*.

SENSAZIONE (*Empfindung*). Secondo il mio modo di vedere la sensazione è una delle funzioni psichiche fondamentali (vedi la voce: *Funzione*). Anche Wundt annovera la sensazione tra i fenomeni psichici elementari.⁶³

La sensazione, o percezione sensoriale, è quella funzione psicologica che trasmette uno stimolo fisico alla percezione. La sensazione è quindi identica con la percezione. La sensazione va distinta rigorosamente dal *sentimento*, essendo quest'ultimo un processo affatto diverso, che può associarsi alla sensazione ad esempio come "tonalità affettiva". La sensazione non si riferisce solo allo stimolo fisico esterno, bensì anche a quello interiore, ossia alle alterazioni degli organi interni. La sensazione è perciò in primo luogo una *percezione sensoriale*, ossia percezione mediante gli organi dei sensi e del "senso somatico" (sensazione cinestetica, vasomotoria ecc.). Essa è da un lato un elemento della rappresentazione in quanto trasmette l'immagine percettiva dell'oggetto esterno alla rappresentazione, dall'altro un elemento del sentimento, in quanto conferisce al sentimento stesso il carattere di affetto mediante la percezione delle alterazioni somatiche (vedi la voce: *Affetto*). In quanto trasmette alla coscienza le alterazioni somatiche, la sensazione rappresenta anche gli istinti fisiologici; ma non è loro identica, essendo una funzione meramente percettiva.

Occorre distinguere fra sensazione sensoriale o concreta e sensa-

⁶³ Per la storia del concetto di sensazione vedi Wundt (1902-03) vol. 1, pp. 350 sgg., Dessoir, Villa, von Hartmann.

zione astratta. La prima comprende le forme precedentemente descritte. La seconda invece designa una sorta di sensazione staccata, separata dagli altri elementi psichici. La sensazione concreta non compare mai "pura", ma è sempre commista a rappresentazioni, sentimenti e pensieri. Per contro, la sensazione astratta rappresenta una forma differenziata di percezione, che potrebbe essere designata come "estetica", in quanto essa, seguendo il principio suo proprio, si separa da tutte le differenze apportate dall'oggetto percepito, come pure dagli apporti di sentimento e di pensieri da parte del soggetto, elevandosi così a un grado di purezza che non appartiene mai alla sensazione concreta. La sensazione concreta di un fiore, ad esempio, trasmette non soltanto la percezione del fiore stesso, ma anche quella dello stelo, delle foglie, del luogo ecc.; si mescola inoltre subito con i sentimenti di piacere o di dolore suscitati dalla vista del fiore, o con le percezioni olfattive provocate simultaneamente, o con pensieri, ad esempio, sulla classificazione botanica del fiore. La sensazione astratta invece esalta subito la caratteristica sensoriale che più risalta nel fiore (ad esempio il suo brillante color rosso) a unico o principale contenuto della coscienza, indipendentemente da tutte le aggiunte cui prima accennavo. La sensazione astratta è propria soprattutto dell'artista. Come ogni astrazione essa è un prodotto della differenziazione delle funzioni; non è quindi affatto qualcosa di originario. La forma originaria della funzione è sempre concreta, ossia mista (vedi le voci: *Arcaismo* e *Concretismo*). La sensazione concreta è, come tale, un fenomeno di reazione. Per contro, la sensazione astratta, come ogni astrazione, non manca mai della volontà, ossia dell'elemento direttivo. La volontà indirizzata all'astrazione della sensazione è espressione e manifestazione dell'atteggiamento estetico della sensazione.

La sensazione è una delle caratteristiche precipue della natura del bambino e del primitivo, in quanto essa soverchia in ogni caso il pensiero e il sentimento, ma non necessariamente l'intuizione. Io concepisco cioè la sensazione come percezione cosciente e l'intuizione come percezione inconscia. Sensazione e intuizione rappresentano per me una coppia di opposti ovvero due funzioni che si compensano a vicenda come il pensiero e il sentimento. La funzione del

pensare e quella del sentire si sviluppano, come funzioni autonome, sia ontogeneticamente che filogeneticamente, dalla sensazione (e naturalmente anche dall'intuizione quale necessario opposto complementare della sensazione).

La sensazione, in quanto fenomeno elementare, è un semplice dato di fatto non sottoposto alle leggi della ragione, all'opposto del pensare e del sentire. Io la considero perciò una funzione *irrazionale* (vedi la voce: *Irrazionale*) e ciò benché l'intelletto riesca ad ordinare un gran numero di sensazioni in un complesso razionale.

Un individuo che orienta il suo atteggiamento generale secondo il principio della sensazione appartiene al tipo *sensoriale* (vedi la voce: *Tipo*).

Le sensazioni normali sono proporzionate, ossia corrispondono all'incirca all'intensità degli stimoli fisici. Le sensazioni patologiche sono sproporzionate, ossia sono abnormemente deboli o abnormemente forti; nel primo caso sono inibite, nel secondo caso esagerate. L'inibizione nasce dalla preponderanza di un'altra funzione, l'esagerazione da una condizione anormale di fusione con un'altra funzione, ad esempio con una funzione di sentimento o di pensiero ancora indifferenziata. L'esagerazione della sensazione cessa dunque non appena la funzione fusa con la sensazione si differenzia per conto proprio. Esempi particolarmente evidenti di ciò sono forniti dalla psicologia delle nevrosi, nelle quali sussiste spesso una forte *sessualizzazione* (Freud) delle altre funzioni, vale a dire uno stato di fusione della sensazione sessuale con altre funzioni.

SENTIMENTO (*Gefühl*). Il sentimento è il contenuto, o materia, della funzione *del sentire* (vedi la voce: *Sentire*), determinato dalla discriminazione attuata dal sentire stesso.

SENTIRE (*Fühlen*). Annovero il sentire fra le quattro funzioni psichiche fondamentali. Non posso aderire all'indirizzo psicologico che concepisce il sentire come un fenomeno secondario dipendente da "rappresentazioni" o da sensazioni; insieme con Hoeffding, Wundt, Lehmann, Külpe, Baldwin e altri, considero invece il sentire come

una funzione autonoma sui generis.⁶⁴ Il sentimento è anzitutto un processo che si svolge fra l'Io e un dato contenuto, e precisamente un processo che conferisce al contenuto un determinato valore nel senso di un'accettazione o di un rifiuto ("piacere" o "dolore"); oltre a ciò è però anche un processo che, indipendentemente dal contenuto momentaneo della coscienza o da momentanee sensazioni, può comparire per così dire isolato come "stato d'animo". Questo secondo processo può riferirsi causalmente a contenuti di coscienza anteriori; ciò non è tuttavia necessario, potendo esso anche provenire da contenuti inconsci, come dimostra esaurientemente la psicopatologia. Ma anche lo stato d'animo, sia esso dato come un sentire generale o soltanto parziale, significa una valutazione, non però di un singolo determinato contenuto della coscienza, bensì dell'intera situazione momentanea della coscienza stessa, e precisamente di nuovo nel senso di un'accettazione o di un rifiuto. Il sentire è quindi in primo luogo un processo del tutto *soggettivo*, che può essere indipendente sotto tutti i rapporti dallo stimolo esterno, quantunque si associ ad ogni sensazione.⁶⁵ Persino una sensazione "indifferente" ha una "tonalità affettiva", quella dell'indifferenza, con la quale viene ancora espressa una valutazione. Il sentire è quindi anche una sorta di giudizio, diverso tuttavia dal giudizio fondato sul pensiero, in quanto non si produce con l'intenzione di stabilire un nesso concettuale, ma avendo di mira un'accettazione o un rifiuto anzitutto di carattere soggettivo. La valutazione ad opera del sentire si estende ad ogni contenuto della coscienza, qualunque ne sia il genere. Se l'intensità del sentire si accresce, si produce un affetto (vedi la voce: *Affetto*), cioè uno stato di sentimento accompagnato da innervazioni somatiche avvertibili. Il sentimento si distingue dall'affetto per il fatto che esso non provoca innervazioni somatiche avvertibili, ossia ne provoca quante un comune processo di pensiero, né più né meno. Il sentire "semplice", comune è concreto (vedi la voce: *Concretismo*), vale a dire misto ad altri elementi funzionali, ad esempio

⁶⁴ Per la storia del concetto del sentire e per la teoria del sentimento vedi Wundt (1902) pp. 35 sgg.; Nahlowsky; Ribot (1903); Landmann; Villa, pp. 208 sgg. 4

⁶⁵ Per la distinzione fra sentimento e sensazione vedi Wundt (1902-03) vol. 1, pp. 350 sgg.

assai spesso a sensazioni. In questo caso particolare lo si può denominare *affettivo*, oppure (come avviene ad esempio nel presente lavoro) *sensazione sentimentale*, intendendosi con ciò una fusione in un primo momento inseparabile del sentire con elementi sensoriali. Questa mescolanza caratteristica si riscontra sempre là dove il sentire non risulta una funzione differenziata, soprattutto nella psiche di un nevrotico la cui funzione di pensiero sia particolarmente differenziata. Quantunque il sentire sia una funzione in sé autonoma, può finire col diventare dipendente da un'altra funzione, ad esempio da quella del pensare, così che ne risulta un sentire che si comporta nei riguardi del pensare medesimo come una funzione concomitante e che non viene rimosso dalla coscienza solo in quanto si è inserito nelle connessioni intellettuali.

Dal comune sentire concreto va distinto il sentire astratto. Come il concetto astratto (vedi la voce: *Pensare*) lascia cadere le differenze degli oggetti da esso compresi, così il sentire astratto si innalza al di sopra delle differenze dei singoli contenuti che hanno formato l'oggetto delle sue valutazioni e produce uno "stato d'animo" o di sentimento che comprende in sé le varie valutazioni singole e con ciò le annulla. Come il pensare ordina i contenuti della coscienza secondo concetti, così il sentire ordina i contenuti della coscienza secondo il loro valore. Quanto più concreto è il sentire, tanto più soggettivo e personale è il valore da esso conferito; per contro, quanto più astratto è il sentire, tanto più generale e obiettivo è questo valore. Come un concetto completamente astratto cessa di coincidere con il carattere singolo e particolare delle cose, coincidendo solo con ciò che in esse è generale e indifferenziato, così il sentire completamente astratto non coincide più con il singolo elemento e la sua qualità sentimentale, ma solo con la totalità di tutti gli elementi e con la loro indifferenziazione. Il sentire è pertanto, al pari del pensare, una funzione *razionale*, giacché, come mostra l'esperienza, i valori vengono attribuiti secondo le leggi della ragione, così come vengono formati secondo le leggi della ragione anche i concetti in genere.

Con le definizioni sopra esposte la natura del sentire ovviamente non è stata affatto caratterizzata: con esse infatti il sentire è stato solo superficialmente definito. La facoltà intellettuale del compren-

dere si dimostra incapace di formulare la natura del sentire in un linguaggio concettuale, poiché il pensare appartiene a una categoria incommensurabile con il sentire, così come in genere non vi è alcuna funzione psicologica fondamentale che possa essere espressa completamente per mezzo di un'altra. A questa circostanza si deve il fatto che nessuna definizione intellettuale sarà mai in grado di riprodurre, sia pure approssimativamente, ciò che è specifico del sentimento. Con la semplice classificazione dei sentimenti non si ottiene nulla che serva a comprenderne la natura, giacché anche la classificazione più accurata potrà indicare soltanto il contenuto, comprensibile intellettualmente, con il quale i sentimenti si presentano collegati, senza però aver così afferrato ciò che è specifico del sentimento. Quante sono le diverse categorie di contenuti accessibili all'intelletto, tanti sono i sentimenti che si possono distinguere, senza che per questo siano esaurientemente classificati i sentimenti stessi, poiché, al di là di tutte le categorie possibili di contenuti cui si può giungere attraverso l'intelletto, vi sono ancora sentimenti che si sottraggono a una registrazione intellettuale. Già il pensiero di una classificazione è intellettuale e perciò incommensurabile con la natura del sentimento. Dobbiamo quindi limitarci a indicare i limiti del concetto.

Il tipo di valutazione operata dal sentire si può paragonare all'appercezione intellettuale, trattandosi di una *appercezione del valore*. Si può distinguere un'appercezione attiva e una passiva mediante il sentimento. L'atto passivo di sentimento è caratterizzato dal fatto che un contenuto eccita o attira il sentimento, ottenendo a forza la partecipazione del sentimento da parte del soggetto. Per contro, l'atto attivo di sentimento impartisce valori da parte del soggetto, esso valuta i contenuti secondo un'intenzione ispirata non dall'intelletto, ma dal sentimento. Il sentire attivo è perciò una funzione *indirizzata*, un atto di volontà, ad esempio amare in contrapposizione a essere innamorato; quest'ultimo stato sarebbe un sentimento *non indirizzato*, passivo, come del resto indica già lo stesso uso linguistico quando designa la prima cosa come un'attività e la seconda come uno stato. Il sentire non indirizzato è un'intuizione sentimentale. A rigore quindi solo il sentire attivo, indirizzato, può

essere designato come *razionale*, mentre il sentire passivo è *irrazionale*, in quanto produce valori senza la partecipazione e in alcuni casi addirittura contro l'intenzione del soggetto.

Quando l'atteggiamento generale dell'individuo si orienta secondo la funzione del sentire parliamo di un tipo di sentimento (vedi la voce: *Tipo*).

SIMBOLO (*Symbol*). A mio modo di vedere il concetto di simbolo va rigorosamente distinto dal concetto di mero segno. Significato simbolico e significato semeiotico sono cose completamente diverse. Nel suo libro, Ferrero⁶⁶ parla a rigore non di simboli, ma di segni. Per esempio, l'antico uso di porgere al compratore una zolla erbosa all'atto della vendita di un fondo, si potrebbe volgarmente denominare "simbolico", ma per sua natura esso è del tutto semeiotico. La zolla erbosa è un segno posto per tutto il terreno. La ruota alata dell'impiegato delle ferrovie non è un simbolo della ferrovia ma un segno che denota l'appartenza alla società ferroviaria. Il simbolo invece presuppone sempre che l'espressione scelta sia la migliore indicazione o formulazione possibile di un dato di fatto relativamente sconosciuto, ma la cui esistenza è riconosciuta o considerata necessaria. Se dunque la ruota alata dell'impiegato delle ferrovie venisse definita un simbolo, si verrebbe a dire con ciò che quest'uomo ha a che fare con un'entità sconosciuta la quale non può essere espressa altrimenti e meglio che con una ruota alata.

Ogni concezione che definisce l'espressione simbolica come analogia o come denominazione abbreviata di una cosa nota è semeiotica. Una concezione che definisce l'espressione simbolica come la migliore possibile, e quindi come la formulazione più chiara e caratteristica che si possa enunciare per il momento, di una cosa relativamente sconosciuta, è simbolica. Una concezione che definisce l'espressione simbolica come intenzionale circonlocuzione o modificazione di una cosa conosciuta è allegorica. La spiegazione della Croce come simbolo dell'amore divino è semeiotica, giacché "amore divino" designa il dato di fatto che si vuole esprimere in modo più acconcio e migliore di quanto non faccia una croce, la quale può

⁶⁶ [Jung ne consultò la traduzione francese.]

anche avere molti altri significati. Simbolica è invece quella spiegazione della Croce la quale, al di là di ogni immaginabile spiegazione, la considera come espressione di un dato di fatto sino a quel momento sconosciuto, inesplicabile, mistico o trascendente, dunque di un dato di fatto di natura soprattutto psicologica, che si può senz'altro raffigurare nel modo più appropriato mediante la croce.

Fintanto che un simbolo è vivo, è espressione di una cosa che non si può caratterizzare in modo migliore. Il simbolo è vivo soltanto finché è pregno di significato. Ma quando ha dato alla luce il suo significato, quando cioè è stata trovata quell'espressione che formula la cosa ricercata, attesa o presentita ancor meglio del simbolo in uso sino a quel momento, il simbolo muore, vale a dire che esso conserva ancora soltanto un valore storico. Ciò nonostante si può continuare a parlarne come di un simbolo, ma con il tacito presupposto che se ne parla come di quello che esso era quando non aveva ancora dato alla luce la sua espressione migliore. Il modo in cui l'apostolo Paolo e la più antica speculazione mistica cristiana trattano il simbolo della Croce mostra che per essi la Croce era un simbolo vivo che raffigurava l'ineffabile in *maniera insuperabile*. Per ogni interpretazione esoterica il simbolo è cosa morta, giacché una concezione di tal genere lo riporta a un'altra formulazione — molto spesso solo presunta migliore — così che esso diviene un mero segno convenzionale per rapporti meglio e più compiutamente noti altrimenti. Vivo è il simbolo sempre soltanto per il punto di vista essoterico.

Un'espressione proposta per una cosa nota rimane sempre un mero segno e non costituirà mai un simbolo. È perciò assolutamente impossibile creare da connessioni note un simbolo vivo cioè pregno di significato, giacché ciò che così si crea non contiene mai più di quanto vi è stato messo dentro. Ogni prodotto psichico può essere concepito come simbolo, sempre che esso sia la migliore espressione possibile in quel determinato momento per un dato di fatto sino ad allora sconosciuto o conosciuto solo in parte, e sempre che si sia propensi ad ammettere che l'espressione voglia designare anche ciò che appena si presente, ma non si conosce ancora chiaramente. Ogni teoria scientifica in quanto racchiude un'ipotesi ed è quindi la designazione anticipata di un dato di fatto ancora sconosciuto nei suoi

elementi essenziali, è un simbolo. Inoltre ogni fenomeno psicologico è un simbolo, se si suppone che esso affermi o significhi anche qualcosa di più e di diverso che per il momento si sottrae alla nostra conoscenza. Questa supposizione è senz'altro possibile ovunque vi sia una coscienza orientata verso ulteriori possibili significati delle cose. Essa non è applicabile precisamente soltanto là dove questa certa coscienza abbia generato un'espressione che voglia significare esattamente quanto voleva dire l'intenzione che l'ha prodotta, quando si tratta, ad esempio, di un'espressione matematica. Tuttavia per un'altra coscienza questa limitazione non sussiste affatto. Essa può concepire anche l'espressione matematica come un simbolo che sta per un dato di fatto psichico sconosciuto, tenuto celato nell'intenzione che lo ha generato, sempre che sia dimostrabile che questo dato di fatto non è noto a colui che ha creato l'espressione remiciotica, e che perciò non poteva essere oggetto di una utilizzazione cosciente.

Che una cosa sia un simbolo o no dipende anzitutto dall'atteggiamento della coscienza che osserva: dall'atteggiamento, ad esempio, di un intelletto, che consideri il fatto dato non solo come tale, ma anche come espressione di fattori sconosciuti. È quindi possibilissimo che un certo fatto non appaia per nulla simbolico a colui che lo ha prodotto, ma che tale invece sembri a un'altra coscienza. Anche il caso inverso è possibile. Esistono tuttavia prodotti il cui carattere simbolico non dipende unicamente dall'atteggiamento della coscienza che li contempla, ma si manifesta autonomamente con un'influenza simbolica sull'individuo che li osserva. Questi sono prodotti fatti in modo tale che sarebbero privi di senso se non avessero un significato simbolico. Un triangolo che racchiude un occhio è, sotto l'aspetto della pura realtà, cosa talmente assurda che chi l'osserva non può in alcun modo vedervi il risultato di un passatempo puramente casuale. Una tale raffigurazione impone immediatamente un'interpretazione simbolica. L'effetto viene rinforzato o dal fatto che la stessa raffigurazione ricorre spesso e in modo identico, ovvero dalla fattura particolarmente accurata, espressione del valore particolare ad essa raffigurazione attribuito.

Simboli che non producono l'effetto che abbiamo ora descritto

sono morti, cioè superati da una formulazione migliore, oppure sono prodotti la cui natura simbolica dipende esclusivamente dall'atteggiamento della coscienza che li osserva. Questo atteggiamento, che concepisce come simbolico il fenomeno dato, può essere chiamato in forma abbreviata *atteggiamento simbolico*. Esso è giustificato solo in parte dal modo d'essere delle cose, per altri riguardi esso è l'emanazione di una determinata concezione del mondo, di quella cioè che attribuisce agli accadimenti, ai grandi come ai piccoli, un senso. e che a questo senso attribuisce un determinato valore, maggiore di quello che è solito ascrivere alla realtà di fatto così come si presenta. A questa concezione se ne contrappone un'altra, che mette sempre l'accento sulla realtà pura e semplice e che subordina il significato ai fatti. Per quest'ultimo atteggiamento non esistono simboli in tutti quei casi nei quali il simbolismo dipende esclusivamente dal modo di osservare. Simboli ne esistono tuttavia anche per esso, e sono precisamente quelli che invitano colui che osserva a presumere l'esistenza di un significato occulto. È vero che l'immagine di un dio dalla testa di toro può essere spiegata come un corpo umano che abbia una testa di toro. Ma questa spiegazione può reggere a mala pena contro la spiegazione simbolica perché il simbolo è troppo evidente perché non se ne debba tener conto.

Non basta che un simbolo mostri la sua natura simbolica in modo appariscente, perché esso sia un simbolo vivo. Esso può aver efficacia ad esempio soltanto sulla ragione storica o filosofica e destare un interesse intellettuale o estetico. Bensì un simbolo può dirsi vivo solo quando è, anche per chi osserva, l'espressione migliore e più alta possibile di qualcosa di presentito e non ancora conosciuto. Solo così esso provoca una partecipazione inconscia, e giunge a generare e promuovere la vita. Come dice Faust: "Quanto diversamente agisce su di me questo segno..."

Il simbolo vivo è la formulazione di un aspetto essenziale dell'inconscio, e quanto più universalmente questo aspetto è diffuso, tanto più universale è anche l'azione del simbolo, giacché fa vibrare una corda affine in ciascuno. Poiché, da un lato, il simbolo è, per una determinata epoca, la migliore e la più adatta espressione possibile per designare ciò che è ancora sconosciuto, esso deve provenire da

che di più differenziato e complicato vi è nell'atmosfera spirituale del tempo. Dato però che un simbolo vivo deve, d'altra parte, abbracciare in sé ciò che di affine esiste in un gruppo umano di notevoli proporzioni per poter semplicemente influire su questo, esso deve abbracciare proprio ciò che può essere comune a tutti i componenti di un gruppo umano di notevoli proporzioni. Ora, questo qualcosa non può in alcun modo essere ciò che vi è di più differenziato e di più difficilmente accessibile, che solo pochissimi raggiungono e comprendono; ma deve anzi essere qualcosa di ancora talmente primitivo che la sua onnipresenza sia al di là di ogni dubbio. Solo se il simbolo abbraccia questo qualcosa e lo esprime nel modo più elevato possibile, la sua azione si estende a tutti. In questo consiste l'azione possente e nel contempo liberatrice di un simbolo sociale vivo.

Ciò che qui ho detto del simbolo sociale vale anche per il simbolo individuale. Vi sono prodotti psichici individuali che possiedono un evidente carattere simbolico e che siamo senz'altro spinti a concepire simbolicamente. Essi hanno per l'individuo un'importanza funzionale simile a quella posseduta dal simbolo sociale per un gruppo umano di più vaste proporzioni. Ma l'origine di questi prodotti non è mai esclusivamente conscia né esclusivamente inconscia; essi sorgono piuttosto dalla equilibrata cooperazione di entrambi i fattori. I prodotti di origine puramente conscia al pari di quelli esclusivamente inconsci non hanno un carattere simbolico di per sé convincente, e la facoltà di attribuire loro il carattere di simboli resta riservata all'atteggiamento simbolico della coscienza che li contempla. Essi possono venire concepiti però anche come fatti di pura genesi causale, all'incirca come si può concepire l'esantema rosso della scarlattina come "simbolo" della scarlattina stessa. Vero è che in questo caso si parla con ragione di "sintomo" e non di "simbolo". Perciò Freud (1901), secondo me, ha avuto ragione di parlare dal suo punto di vista di *azioni sintomatiche*⁶⁷ e non di *azioni simboliche*, giacché per lui questi fenomeni non sono simbolici secondo il significato qui precisato, ma indizi sintomatici di un processo determinato ben noto, che

⁶⁷ Jung, *Sulla questione dei tipi psicologici* (1913) e inoltre *Psicologia dell'inconscio* (1917/1943).

ne è il fondamento. Vi sono naturalmente nevrotici che considerano i prodotti del loro inconscio, che sono anzitutto e per la maggior parte sintomi morbosi, come simboli di grandissima importanza. Ma in genere questo non si verifica. Al contrario, il nevrotico di oggi è fin troppo incline a concepire come "sintomo" anche ciò che è ricco di significato. Il fatto che esistano due distinte concezioni in contrasto fra loro, e appassionatamente propugnate dalle parti in causa, sul senso e sul non senso delle cose, ci insegna che evidentemente vi sono dei processi i quali non esprimono alcun particolare significato, che sono mere conseguenze, null'altro che sintomi; e altri processi i quali recano in sé un significato nascosto e che non solo non traggono origine da alcunché, ma che vogliono anzi diventare qualcosa e che per questo sono dei simboli. Sta al nostro tatto e alla nostra capacità critica di decidere quando ci troviamo di fronte a un sintomo e quando a un simbolo.

Il simbolo è sempre un prodotto di natura assai complessa, poiché si compone dei dati di tutte le funzioni psichiche. Per conseguenza esso non è di natura né razionale né irrazionale. Possiede, è vero, un lato che si concilia con la ragione, ma anche un lato inaccessibile alla ragione stessa, non essendo composto solo di dati a carattere razionale ma anche dei dati irrazionali della pura percezione interna ed esterna. La ricchezza di presentimenti e la densità di significati del simbolo s'indirizzano tanto al pensare quanto al sentire e la sua peculiare capacità d'immagini, qualora possa tradursi in una forma plasticamente accessibile, stimola tanto la sensazione quanto l'intuizione. Il simbolo vivo non può prodursi nella mente ottusa o primitiva, giacché una mente siffatta si appagherà di un simbolo già esistente come quello offertogli dalla tradizione. Solo l'anelito di una mente altamente evoluta, cui il simbolo offerto non fornisce più la suprema sintesi in una espressione sola, può generare un simbolo nuovo. Ma siccome il simbolo sorge appunto dalla suprema e ultima conquista spirituale di una mente siffatta, e deve abbracciare nel contempo anche gli ultimi fondamenti della sua natura, esso non può derivare unilateralmente dalle funzioni mentali più altamente differenziate, bensì deve anche sgorgare in ugual misura dagli impulsi più bassi e primitivi. Affinché questa cooperazione di stati

opposti fra loro sia semplicemente possibile essi devono coesistere entrambi coscientemente in completa contrapposizione. Questo stato deve comportare un violentissimo dissidio con sé stessi, tale che tesi e antitesi si neghino a vicenda, mentre l'Io è costretto ad ammettere la sua incondizionata adesione tanto all'una quanto all'altra. Quando invece sussista una qualche inferiorità di una delle due parti, il simbolo sarà prevalentemente il prodotto dell'altra e sarà anche nella stessa misura più un sintomo che un simbolo, il sintomo cioè di un'antitesi soppressa. Ma nella misura nella quale un simbolo è soltanto un sintomo, esso viene anche a perdere ogni efficacia liberatrice, giacché non esprime più il completo diritto all'esistenza di tutte le parti della psiche, ma testimonia la soppressione dell'antitesi, anche nel caso che la coscienza non dovesse rendersene conto.

Quando invece sussiste una completa uguaglianza ed equiparazione degli opposti, testimoniata dall'incondizionata compartecipazione dell'Io a tesi e antitesi, si ha un arresto del volere, giacché l'atto volitivo diviene impossibile, ogni motivo avendo accanto a sé il proprio opposto dotato di uguale forza. Poiché la vita non sopporta mai un arresto, ne nasce una congestione dell'energia vitale, che condurrebbe a uno stato di cose insopportabile se dalla tensione degli opposti non sorgesse una nuova funzione unificatrice che conduce oltre gli opposti. Questa funzione però scaturisce, spontaneamente, dalla regressione della libido operata dalla congestione dell'energia vitale stessa. Dato che ogni progresso è reso impossibile dal totale dissidio della volontà, la libido scorre a ritroso, la corrente rifluisce per così dire alla sorgente; in altri termini, quando la coscienza è ferma e inattiva, sorge un'attività dell'inconscio là dove tutte le funzioni differenziate hanno la loro comune radice arcaica, là dove sussiste quella mescolanza di contenuti di cui la mentalità primitiva mostra ancor oggi numerosi residui.

Attraverso l'attività dell'inconscio viene così portato alla luce un contenuto, costellato in misura uguale dalla tesi e dall'antitesi, e che nei riguardi di entrambe svolge una funzione compensatrice (vedi la voce: *Compensazione*). Poiché questo contenuto appare in rapporto sia con la tesi che con l'antitesi, esso forma una base inter-

media sulla quale gli opposti possono conciliarsi. Consideriamo, ad esempio, che il contrasto esistente sia quello fra sensualità e spiritualità: il contenuto intermedio nato dall'inconscio in virtù della sua ricchezza di rapporti spirituali offre un'espressione bene accetta al momento dialettico spirituale; mentre d'altra parte abbraccia l'antitesi sensuale in virtù della sua apertura in questa direzione. L'Io, scisso fra tesi ed antitesi, trova su quel piano intermedio il suo opposto complementare, la sua unica e vera espressione, e l'afferra avidamente per liberarsi dalla sua dilacerazione. Perciò la tensione fra gli opposti sbocca nell'espressione intermedia, e la difende nella lotta fra gli opposti che subito s'inizia in essa e per essa, perché le due istanze contrapposte tentano di risolvere la nuova espressione ognuna nel proprio senso. La spiritualità vuol fare dell'espressione dell'inconscio qualcosa di spirituale, la sensualità qualcosa di sensuale; l'una vuole trasformarla in scienza e arte, l'altra in una esperienza viva fondata sui sensi. La risoluzione del prodotto inconscio nell'uno o nell'altro verso riesce, se in precedenza l'Io non era completamente scisso, ma tendeva più verso una che verso l'altra parte. Se a una delle due parti riesce di risolvere il prodotto dell'inconscio, non è solo quest'ultimo a essere devoluto a questa parte, ma anche l'Io, dal che nasce una identificazione dell'Io con la funzione superiore (vedi la voce: *Funzione meno differenziata*). Per effetto di ciò il processo di scissione si ripeterà più tardi, a un livello più elevato.

Se, invece, per la solidità dell'Io, né la tesi né l'antitesi riescono a risolvere il prodotto dell'inconscio, il fatto prova allora che l'espressione inconscia è superiore all'una e all'altra parte. La saldezza dell'Io e la superiorità dell'espressione intermedia su tesi e antitesi mi sembrano essere i fattori correlativi che si condizionano a vicenda. Talvolta si ha quasi l'impressione che la saldezza dell'elemento individuale innato sia il fattore determinante, talaltra invece che l'espressione inconscia possieda una forza superiore tale da indurre l'Io a una saldezza assoluta. In realtà però le cose dovrebbero stare così, e cioè che la saldezza e la determinatezza dell'individualità da un lato e la forza superiore dell'espressione inconscia dall'altro non siano altro che i segni di un identico stato di fatto.

Quando l'espressione inconscia rimane così intatta, essa costituisce

una materia prima che non va risolta ma plasmata in modo da diventare oggetto comune di tesi e di antitesi. In tal maniera essa diventa un contenuto nuovo che domina l'intero atteggiamento, annulla la missione e incanala a forza le tendenze in contrasto in un alveo comune. Con ciò la stasi delle forze vitali ha termine, e la vita può progredire scorrendo con rinnovato vigore verso nuove mète.

Al processo or ora descritto ho dato il nome di *funzione trascendente*, volendo intendere con "funzione" non una delle funzioni fondamentali, bensì una funzione complessa composta di altre funzioni e con "trascendente" non un carattere metafisico, ma il fatto che mercé questa funzione si crea il passaggio da un atteggiamento a un altro. La materia prima, elaborata da tesi e antitesi e che nel suo processo di formazione unifica gli opposti, è il simbolo vivo. Nella materia prima del simbolo, che resta a lungo refrattaria ad ogni tentativo di risoluzione, sta la sua ricchezza di presentimenti, e nella figurazione che la sua materia prima riceve ad opera degli opposti, si radica l'influsso che esso esercita su tutte le funzioni psichiche. Qualche accenno ai fondamenti del processo di formazione dei simboli si trova nelle scarse notizie che abbiamo circa i periodi nei quali si compì l'iniziazione dei fondatori di religioni, ad esempio Gesù e Satana, Buddha e Mara, Lutero e il diavolo, Zuinglio e i suoi precedenti mondani, il ringiovanimento di Faust in seguito al suo contratto con il diavolo, così come è descritto da Goethe. Nello *Zarathustra* troviamo verso la fine un esempio eccellente della soppressione dell'antitesi nella figura dell'"uomo più brutto".

SINTETICO (*Synthetisch*). Vedi la voce: *Costruttivo*.

TIPO (*Typus*). Il tipo è un esempio o un modello che riproduce in modo peculiare il carattere di una specie o di una collettività. Nel senso più ristretto del presente lavoro il tipo è un modello caratteristico di un atteggiamento generale che ricorre in molte forme individuali (vedi la voce: *Atteggiamento*). Fra i numerosi atteggiamenti esistenti o possibili io ne rilevo, nella presente indagine, complessivamente quattro e cioè quelli che si orientano principalmente secondo le quattro funzioni psicologiche fondamentali (vedi la voce:

Funzione) cioè secondo il pensiero, il sentimento, l'intuizione e la sensazione. Nella misura in cui un atteggiamento siffatto è abituale e conferisce così un'impronta determinata al carattere individuale, parlo di un tipo psicologico. Questi tipi basati sulle funzioni fondamentali, e che si possono designare come *tipi di pensiero, di sentimento, di intuizione e di sensazione*, possono anche, a seconda della qualità delle funzioni fondamentali, venire ripartiti in due categorie: *tipi razionali e tipi irrazionali*. Ai primi appartengono il tipo di pensiero e quello di sentimento, ai secondi il tipo intuitivo e quello sensoriale (vedi le voci: *Razionale e Irrazionale*). L'orientamento prevalente della libido, e cioè l'*introversione* e l'*estroversione* (vedi le voci: *Introversione ed Estroversione*) consente un'ulteriore ripartizione in due categorie. Tutti i tipi fondamentali possono appartenere tanto all'una quanto all'altra categoria a seconda del prevalere in essi di un atteggiamento più introverso o più estroverso. Un tipo di pensiero può appartenere alla categoria introversa o a quella estroversa, e così qualunque altro tipo. La distinzione in tipi razionali e irrazionali costituisce un criterio di valutazione differente che nulla ha a che fare con introversione ed estroversione.

In tre comunicazioni provvisorie riguardanti la tipologia⁶⁸ non ho distinto il tipo di pensiero e quello di sentimento dal tipo introverso e da quello estroverso, ma ho identificato il tipo di pensiero con quello introverso e il tipo di sentimento con quello estroverso. Tuttavia, studiando a fondo il materiale, mi sono reso conto che occorre trattare sia il tipo introverso che quello estroverso come categorie poste in un ordine superiore rispetto ai tipi funzionali. Questa separazione concorda anche pienamente con l'esperienza, essendo indubbio che esistono, ad esempio, due tipi di sentimento, dei quali l'uno è impostato piuttosto sull'esperienza interiormente vissuta del sentimento, l'altro piuttosto sull'oggetto.

VOLONTÀ (Wille). Per volontà intendo la somma d'energia psichica della quale la coscienza può disporre. Il processo di *volizione* sarebbe pertanto un processo energetico che è attivato da una motivazione

⁶⁸ Jung, *Sulla questione dei tipi psicologici* (1913); *Psicologia dell'inconscio* (1917/1943); *L'io e l'inconscio* (1916/1928).

cosciente. Non chiamerei quindi volitivo un processo psichico determinato da una motivazione inconscia. La volontà è un fenomeno psicologico che deve la sua esistenza alla civiltà e all'educazione morale, ma che manca quasi completamente alla mentalità primitiva.

Conclusione

In questa nostra epoca nella quale sulla base delle conquiste della Rivoluzione francese, *Liberté, Egalité, Fraternité*, si è venuta sviluppando un'ampia corrente intellettuale di ispirazione sociale, che non soltanto abbassa o innalza i diritti politici al medesimo livello generale, ma crede anche di poter eliminare l'infelicità con regolamentazioni e livellamenti esteriori, in un'epoca come questa è un compito veramente ingrato parlare dell'assoluta disparità degli elementi che compongono una nazione. Nonostante sia certamente una bella cosa che ognuno sia uguale di fronte alla legge, che ognuno abbia diritto di votare e che nessuno possa, in base a privilegi ereditari di casta, essere, ingiustamente, da più del proprio fratello, non è altrettanto bello il voler estendere le stesse idee di uguaglianza ad altri campi della vita. Bisogna essere davvero alquanto miopi od osservare la società umana da una distanza molto nebulosa per poter credere che, disciplinando la vita in modo uniforme, si possa giungere a una più uniforme distribuzione della felicità. Sarebbe come illudersi, ad esempio, che un ammontare uguale delle entrate, cioè dei mezzi esteriori di vita, debba avere per tutti lo stesso valore. Ma che può fare un legislatore con tutti coloro per i quali le maggiori possibilità risiedono all'interno anziché all'esterno? Per equità egli dovrebbe dare a uno il doppio di quanto dà a un altro, perché per uno è poco ciò che per un altro è molto. Nessuna legislazione sociale potrà aver ragione delle diversità psicologiche esistenti fra gli uomini e che costituiscono il fattore indispensabile all'energia vitale di una società umana. Per questo è assai utile parlare delle differenze esi-

stenti tra gli uomini. Queste differenze creano esigenze di felicità talmente diverse che nessuna legislazione, per quanto perfetta, può soddisfarle, sia pure approssimativamente. E neppure è pensabile una forma generale qualsiasi di vita esteriore, per quanto giusta e ragionevole essa possa apparire, che non rappresenti un'ingiustizia per l'uno o per l'altro tipo di persone. Il fatto che, nonostante quanto siamo venuti dicendo, visionari di ogni specie, di tipo politico, sociale, filosofico e religioso mettano tutto in opera per ricercare quelle condizioni esterne generali e uniformi che dovrebbero rappresentare una maggiore possibilità di felicità per tutti, mi pare dipendere da un comune atteggiamento troppo orientato verso l'esterno. In questa sede noi possiamo soltanto trattare di sfuggita problemi di portata così vasta, non rientrando essi nel tema che ci siamo proposti di affrontare. Quello che qui ci interessa è solo il problema psicologico. E il fatto dei differenti atteggiamenti tipici è un problema di prim'ordine non solo per la psicologia, ma anche per tutti quei campi della scienza e della vita nei quali la psicologia umana svolge una funzione decisiva. È ad esempio un fatto evidente anche al senso comune che ogni filosofia che non si limiti a essere pura storia della filosofia è basata su premesse psicologiche personali. Queste premesse possono essere di natura puramente individuale e come tali sono state intese di solito ogniqualevolta è stata mossa una critica psicologica. Si riteneva in tal modo di aver esaurito il problema, senza rendersi conto che ciò che veniva considerato un pregiudizio personale non era affatto sempre tale, dato che il punto di vista di quel determinato filosofo mostrava di raccogliere un consenso considerevole. E quel punto di vista trovava un consenso del genere, non in virtù di una cieca adesione, ma perché veniva pienamente compreso e accolto. Una siffatta comprensione sarebbe stata impossibile, se il punto di vista del filosofo fosse stato determinato solo da fattori individuali, giacché in questo caso esso non avrebbe potuto assolutamente essere compreso e neppure accettato. Quindi ciò che in quel punto di vista vi è di specifico e che viene compreso e approvato da coloro che lo adottano deve piuttosto corrispondere a un atteggiamento personale tipico posseduto in forma uguale o analoga da molti componenti la società. In genere i partiti si com-

battono solo esteriormente, mirando ai punti deboli dell'armatura individuale dell'avversario. Una contesa di tal genere è di solito poco feconda. Sarebbe assai meglio se il contrasto fosse spostato sul terreno psicologico da cui prende originariamente le mosse. Questo spostamento consentirebbe ben presto di riconoscere che esistono vari atteggiamenti psicologici ciascuno dei quali ha diritto all'esistenza, anche se ciò porta a enunciare teorie che sono tra loro incompatibili. Fintanto che si cerca di comporre la contesa con formule esteriori di compromesso si soddisfano solo le modeste esigenze delle menti più superficiali che non si sono mai riscaldate troppo per questioni di principio. A mio avviso una vera intesa può essere raggiunta solo quando venga riconosciuta la diversità delle premesse psicologiche.

Un fatto che nel corso del mio lavoro pratico mi si presenta continuamente in modo impressionante è che l'uomo è quasi incapace di capire e di ammettere un punto di vista diverso dal suo. Nelle cose di poco conto soccorre la generale superficialità, una certa indulgenza e tolleranza (a dire il vero non troppo frequenti) e una rara propensione a gettare un ponte sull'abisso dell'incomprensione. Ma in cose di maggior importanza, e particolarmente in quelle nelle quali intervengono in modo determinante gli ideali del tipo, la comprensione pare sia da relegare fra le cose inattuabili. Certo, la lotta e la discordia saranno sempre da annoverare fra i requisiti della tragicommedia umana, ma non si può negare che il progresso della civiltà abbia portato, dal diritto del più forte, alla istituzione di una legge e quindi alla costituzione di una istanza e di un criterio che stanno al di sopra delle parti in lotta. Una base per la composizione del conflitto tra le diverse concezioni potrebbe essere, a mio avviso, il riconoscimento dei tipi di atteggiamento; tale riconoscimento non dovrebbe concernere solo l'esistenza di questi tipi, ma anche il fatto che ognuno è prigioniero del proprio tipo a tal punto da essere incapace di comprendere a pieno un punto di vista diverso. Senza il riconoscimento di questa importante esigenza è quasi inevitabile che si faccia violenza all'altro punto di vista. Allo stesso modo in cui le parti in conflitto, allorché convengono in giudizio, rinunciano reciprocamente all'esercizio diretto della violenza e affidano le loro

richieste all'equità della legge e del magistrato, così il tipo deve astenersi dalle ingiurie, dalle calunnie e dalle denigrazioni nei confronti dell'avversario, nella consapevolezza della propria parzialità. Attraverso questa disamina del problema degli atteggiamenti tipici e attraverso la loro sommaria descrizione, tento di attirare l'attenzione del lettore su questo quadro ricco di molteplici possibilità per il prodursi di nuove concezioni, nella speranza di contribuire almeno un poco alla conoscenza delle variazioni e delle gradazioni pressoché infinite della psicologia individuale. Spero che dalle mie descrizioni dei tipi nessuno vorrà trarre la conclusione che io pensi che i quattro od otto tipi da me descritti esauriscano tutti quelli che si possono presentare. Sarebbe un malinteso. Non nutro alcun dubbio circa la possibilità di considerare e classificare gli atteggiamenti, così come essi si presentano, anche da altri punti di vista e questo stesso mio lavoro contiene accenni ad altre possibilità, come ad esempio una classificazione dal punto di vista dell'attività. Ma quale che sia il criterio di formulazione tipologica, un confronto fra le varie forme di atteggiamento abituale non potrà che condurre all'istituzione di altrettanti tipi psicologici.

Come è facile considerare gli atteggiamenti che si riscontrano da punti di vista diversi da quelli qui adottati, così potrebbe riuscir difficile addurre prove contro l'esistenza di tipi psicologici. Io non dubito che i miei avversari si adopereranno per eliminare il problema dei tipi dalla lista degli argomenti da trattare con metodo scientifico, giacché per ogni teoria dei processi psichici complessi che pretenda di assurgere a validità generale il problema dei tipi deve costituire quanto meno un ostacolo incomodo. Ogni teoria dei processi psichici complessi presuppone una psicologia umana uniforme, così come ogni teoria naturalistica presuppone come base un'identica natura. Ma in psicologia sussiste la circostanza affatto particolare che, nella formazione dei concetti ad essa attinenti, il processo psichico non è soltanto oggetto, ma allo stesso tempo anche soggetto. Ora, se si ammette che il soggetto sia il medesimo in tutti i casi individuali, si può altresì ammettere che anche il processo soggettivo della formazione dei concetti sia ovunque il medesimo. Ma che così non sia, risulta nel modo più evidente dall'esistenza delle concezioni più

disparate circa la natura dei processi psichici complessi. Naturalmente ogni nuova teoria presuppone di solito che tutti gli altri modi di vedere siano errati e ciò generalmente soltanto perché l'autore, soggettivamente, vede le cose in modo diverso dai suoi predecessori. Egli non tiene conto del fatto che la psicologia che vede è la propria psicologia o, tutt'al più, quella del suo tipo. Egli tiene quindi per certo che per il processo psichico, per lui oggetto di conoscenza e di interpretazione, possa esistere solo una vera interpretazione e cioè proprio quella che è gradita al suo tipo. Tutte le altre interpretazioni — vorrei quasi dire, tutte le altre sette interpretazioni, che sono nel loro genere altrettanto vere quanto la sua, costituiscono per lui degli errori. Nell'interesse della validità della propria teoria egli avvertirà una viva ripugnanza, umanamente comprensibile, contro l'istituzione di tipi di psicologia umana, giacché con essa il suo punto di vista perderebbe, per esempio, i sette ottavi della sua validità, a meno che egli non possa concepire, accanto alla sua teoria, altre sette teorie concernenti il medesimo processo come altrettanto vere, ovvero possa almeno ammettere una seconda teoria come perfettamente valida accanto alla sua.

Sono assolutamente convinto che un processo naturale che sia decisamente indipendente dalla psicologia umana, e che quindi per essa possa essere soltanto un oggetto, ammette una sola interpretazione esatta. E sono del pari convinto che un processo psichico complesso non è suscettibile di una registrazione oggettiva per mezzo di apparecchi, ma può necessariamente ricevere solo quella interpretazione cui esso stesso dà vita in quanto soggetto, vale a dire che l'autore del concetto può generare solo un concetto che concordi con il processo psichico che egli cerca di interpretare. Ma il concetto concorderà solo quando sarà in armonia con il processo che si vuole spiegare mentre questo si svolge nella mente del soggetto. Nel caso che nello stesso autore non si realizzasse né il processo che vuole essere spiegato né qualche cosa di analogo, egli si troverebbe di fronte al più fitto mistero, del quale dovrebbe abbandonare la spiegazione a colui che vive in sé il processo medesimo. Io non potrò mai sottoporre a controllo sperimentale per mezzo di apparecchi obiettivi il modo in cui si produce una visione: potrò pertanto spiegare il suo insorgere solo

così come io me lo immagino. In questo "come me lo immagino" sta però l'impaccio, giacché, nel migliore dei casi, la mia spiegazione risulterà dal modo nel quale il processo di una visione si configura in me. Ma che diritto ho di presumere che in tutti gli altri il processo della visione si configuri in modo uguale o anche soltanto analogo?

Con una parvenza di ragione si potrà addurre l'universale uniformità della psicologia umana in ogni tempo e luogo come argomento a favore di questa generalizzazione del giudizio soggettivamente condizionato. Io sono così profondamente convinto di codesta uniformità della psiche umana che l'ho persino formulata mediante il concetto dell'inconscio collettivo, quale substrato universale e uniforme, talmente uniforme che in tutti gli angoli della vasta terra è dato di ritrovare gli stessi motivi mitologici e leggendari al punto che un negro delle regioni meridionali degli Stati Uniti sogna temi della mitologia greca e un apprendista di commercio svizzero riproduce nella sua psicosi la visione di uno gnostico egiziano. Ma con questa uniformità fondamentale contrasta una eterogeneità della psiche cosciente altrettanto grande. Quale immensa distanza non separa la coscienza di un primitivo da quella di un ateniese dell'età di Temistocle e da quella di un europeo moderno! E quale differenza non vi è fra la coscienza dell'illustre Professore e quella della di lui consorte! Quale aspetto avrebbe mai il nostro mondo moderno se vi fosse uniformità tra gli animi? No, l'idea dell'uniformità delle componenti coscienti della psiche è una chimera accademica che può semplificare i compiti di un docente di fronte ai suoi scolari, ma che nulla ha a che fare con la realtà.

A prescindere completamente dalla diversità degli individui, l'intima essenza di ciascuno dei quali è separata da quella del suo vicino da distanze siderali, anche i tipi, in quanto categorie di individui, differiscono in modo assai notevole l'uno dall'altro, ed è appunto all'esistenza dei tipi che sono da attribuire le diversità delle concezioni generali. Per trovare quanto vi è di uniforme nella psiche umana è necessario scendere fino alle fondamenta della coscienza. È là che io posso rinvenire ciò che in tutti è uguale. Se fondo una teoria su quello che collega tutti, spiego la psiche partendo da ciò che in essa è fondamento e origine. Ma con ciò non spiego nulla di

quello che in essa è differenziazione storica o individuale. Con una teoria siffatta io non tengo conto della psicologia della psiche cosciente: in tal modo vengo propriamente a negare tutto l'altro lato della psiche e cioè la sua differenziazione dalla disposizione germinale originaria. Riduco in certo qual modo l'uomo al suo modello filogenetico oppure lo scompongo nei suoi processi elementari e se, dopo di ciò, lo volessi ricostruire, ne risulterebbe nel primo caso una scimmia e nel secondo un coacervo di processi elementari, la cui azione comune si risolverebbe in una serie di influssi reciproci privi di senso e di scopo. Non vi è dubbio che una spiegazione del fatto psichico basata sull'elemento dell'uniformità è non solo possibile, ma anche pienamente giustificata. Ma se io voglio integrare il quadro della psiche per portarlo a compiutezza, non posso non tener presente il fatto della diversità delle anime, giacché la psiche cosciente individuale rientra nel quadro generale della psicologia allo stesso titolo delle sue fondamenta inconsce. Nella formulazione dei miei concetti, posso perciò con lo stesso diritto prendere le mosse dalla realtà della psiche differenziata e considerare adesso dal punto di vista della differenziazione lo stesso processo che prima consideravo dal punto di vista dell'uniformità. Ciò mi conduce naturalmente a una concezione diametralmente opposta a quella più su enunciata: tutto quello che prima era messo fuori causa come variante individuale diviene in questo caso importante come primo passo per ulteriori differenziazioni e tutto quello che là aveva un valore particolare, perché uniforme, mi appare ora privo d'importanza perché meramente collettivo. Considerando le cose a questo modo guarderò sempre al punto di arrivo di una determinata cosa e mai al suo punto di partenza, mentre con il modo precedente di considerare le cose non mi davo mai pensiero del punto di arrivo, bensì del punto di partenza. Posso quindi spiegare il medesimo processo psichico mediante due teorie opposte che si escludono reciprocamente; né posso affermare che l'una o l'altra sia errata, giacché l'esattezza dell'una è provata dalla uniformità e quella dell'altra dalla varietà delle anime.

A questo punto però ci imbattiamo in una seria difficoltà, che è poi quella che ha reso la lettura del mio precedente libro *Simboli della*

trasformazione (1912/1952) così difficile, sia ai profani che al pubblico dei competenti, da confondere anche delle menti per altri riguardi molto dotate. In quell'opera io ho infatti tentato di esporre sia l'una che l'altra concezione operando su di un materiale concreto. Ma, com'è noto, la realtà non è fatta di teorie e neppure le segue, e in essa i due elementi che noi dobbiamo pensare separati stanno uniti e ogni cosa che nell'anima ha vita, brilla di mille colori. Ogni cosa è frutto del passato gravido di avvenire, e di nulla si può stabilire con certezza che sia soltanto una fine e non anche un inizio. Chi crede che per un processo psichico vi possa essere una sola vera spiegazione, rimane smarrito dinanzi alla vitalità del contenuto psichico che costringe a formulare due teorie opposte, specialmente se egli ama le verità semplici e chiare, e forse è incapace di pensarle contemporaneamente.

D'altronde, io non penso affatto che mercé i due modi di considerare la realtà psichica, quello riduttivo e quello costruttivo — come ebbi a chiamarli una volta¹ — siano esaurite tutte le possibilità di indagine. Credo anzi che si possano addurre anche altre spiegazioni, altrettanto "vere", e precisamente tante quanti sono i tipi. E queste spiegazioni si accorderanno fra loro bene o male, così come i tipi stessi nei loro rapporti personali. Nel caso dunque si ammettesse l'esistenza di differenze tipiche nelle anime umane — e confesso che non vedo perché questo non possa avvenire — il teorico della scienza si troverà di fronte allo spiacevole dilemma di lasciar sussistere l'una accanto all'altra molte teorie intorno allo stesso processo tutte in contraddizione fra loro, oppure di fare il tentativo, già in partenza disperato, di fondare una setta che avochi a sé l'unico metodo giusto e l'unica vera teoria. La prima eventualità urta non soltanto contro la già menzionata straordinaria difficoltà di una doppia e in sé contraddittoria operazione intellettuale, ma anche contro uno dei primi assiomi della morale intellettuale: *principia explicandi non sunt multiplicanda — praeter necessitatem*. Nel caso però di una teoria psicologica, si impone senz'altro la necessità di una pluralità di spiegazioni, giacché, a differenza di qualunque altra teoria pertinente alle scienze naturali, l'oggetto della spiegazione è, in psico-

¹ Jung, *Il contenuto della psicosi* (1908/1914), Appendice.

logia, di natura uguale a quella del soggetto: un processo psicologico deve spiegarne un altro. Questa grave difficoltà ha da tempo costretto uomini di pensiero a ricorrere alle più strane scappatoie, come, ad esempio, all'ipotesi di uno "spirito obiettivo" che trascenderebbe il processo psicologico e che perciò potrebbe pensare obiettivamente la psiche ad esso sottoposta, oppure all'analoga ipotesi che l'intelletto sia una facoltà che può porsi e pensarsi al di fuori di sé stessa. Con tali e simili scappatoie si dovrebbe generare quel punto archimedeo fuori della terra per mezzo del quale l'intelletto possa sollevarsi dai propri cardini. Posso ben comprendere l'intimo umano bisogno di comodità, ma non comprendo perché mai la verità dovrebbe piegarsi di fronte a un tale bisogno. Comprendo anche come sul piano estetico sarebbe molto più soddisfacente se, invece del paradosso di più spiegazioni fra loro contraddittorie, potessimo ridurre il processo psichico a una qualche base istintuale, la più semplice possibile, acquietandoci in ciò, oppure se ad esso potessimo attribuire un fine metafisico di liberazione acquietandoci in questa speranza.

Ma qualunque cosa noi ci sforziamo di sondare con il nostro intelletto sfocerà nel paradosso e nel relativismo, sempre che si tratti di un lavoro onesto e non di una comoda petizione di principio. Che la comprensione intellettuale del processo psichico debba condurre al paradosso e al relativismo è cosa certa, se non altro perché l'intelletto è solo una fra le varie funzioni psichiche che, per natura, servono all'uomo per la costruzione delle immagini che egli si fa degli oggetti. Non bisogna credere che sia possibile comprendere il mondo solo con l'intelletto; lo si comprende altrettanto bene anche con il sentimento. Perciò il giudizio dell'intelletto è tutt'al più la metà della verità e deve, se è onesto, arrivare a confessare la propria insufficienza.

Negare l'esistenza dei tipi non serve a nulla contro la realtà della loro esistenza. E in considerazione di questa loro esistenza, ogni teoria intorno ai processi psichici deve tollerare di essere considerata a sua volta alla stregua di un processo psichico e cioè come espressione di un tipo di psicologia umana che esiste e che ha diritto d'esistere. Solo dalla descrizione dei tipi risultano i materiali dalla cui cooperazione nasce la possibilità di una sintesi superiore.

Bibliografia

- ADLER, ALFRED, *Studie über Minderwertigkeit von Organen* (Berlino-Vienna 1907).
- *Über den nervösen Charakter* (Wiesbaden 1912). [Trad. D. Rossili, *Il temperamento nervoso* (Astrolabio, Roma 1950).]
- ACOSTINO, SANT', *Sermones*, in Migne, P. L., vol. 38, 1006.
- *Contra Epistolam Manichaei*, in Migne, P. L., vol. 42, 173-206.
- AMBROGIO, *De Institutione Virginis*, in Migne, P. L., vol. 16, 315-48.
- Vedi anche "Bibliothek der Kirchenväter", a cura di O. Bardenhewer ecc., vol. 32 (Kempten-Monaco 1917).
- AMBROGIO (Pseudo-), *Expositio beati Ambrosii Episcopi super Apocalypsin* (Parigi 1554).
- ANGELUS SILESIUS (SCHEFFLER, JOHANNES), *Cherubinischer Wandersmann*, in "Sämtliche poetische Werke", a cura di H. L. Held (Monaco 1924).
- ANQUETIL DUPERRON, ABRAHAM-HYACINTH, *Oupnek'hat (id est, Secretum tegendum)... in Latinum conversum*, 2 voll. (Strasburgo 1801-02).
- *Das Oupnek'hat. Die aus den Veden zusammengefasste Lehre von den Brahmanen*, trad. F. Mischel (Dresda 1882).
- ANSELMO DI CANTERBURY, *Proslogion seu Alloquium de Dei existentia, in Sancti Anselmi Cantuariensis Monologium et Proslogion nec non Liber pro insipiente cum Libro apologetico* (Tubinga 1858).
- ATANASIO, vescovo di Alessandria, *Life of St. Antony*, in Wallis Budge, E. A., *The Book of Paradise. By Palladius, Hieronymus, etc.*, 2 voll. (Londra 1904) vol. 1, pp. 3-76.
- Atharvaveda*, vedi Deussen, P., *Geheimlehre des Veda in Allgemeine Geschichte der Philosophie*, vol. 1.
- AVENARIUS, RICHARD, *Der menschliche Weltbegriff* (Lipsia 1905).

- AZAM, C.-M.-ETIENNE-EUGÈNE, *Hypnotisme, double conscience et altérations de la personnalité* (Parigi 1887).
- BALDWIN, JAMES MARK, *Handbook of Psychology: Senses and Intellect* (Londra-New York 1890).
- BARLACH, ERNST, *Der tote Tag* (Berlino 1912, 2ª ed. 1918).
- BARTSCH, KARL. *Vedi Meisterlieder der Kolmarer Handschrift*.
- Bhagavadgita, vedi "Sacred Books of the East", vol. 8. [Trad. Ida Vassalini (Laterza, Bari 1943).]
- Bhagavata-Purana, trad. in inglese di S. Subbarau (Vyasa-Press, Tirupati 1928).
- Bibbia. La versione usata è la seguente: *La Sacra Bibbia* (Edizioni Paoline, Roma 1968).
- BINSWANGER, LUDWIG, *Über das Verhalten des psychogalvanischen Phänomens usw.*, in C. G. Jung, "Diagnostische Assoziationsstudien", vol. 2, pp. 113-96 (Lipsia 1910).
- BJERRE, PAUL, *Zur Radikalbehandlung der chronischen Paranoia*, *Jahrbuch für psychoanalytische Forschungen*, Leipzig und Wien, vol. 3, 795-847 (1911).
- BLAKE, WILLIAM, *The Writings of William Blake*, 3 voll. (Londra 1925).
- BLEULER, EUGEN, *Die negative Suggestibilität*, *Psychiatrisch-neurologische Wochenschrift*, Halle, vol. 6, 249-69 (1904).
- *Affektivität, Suggestibilität, Paranoia* (Halle 1906).
- *Zur Theorie des schizophrenen Negativismus*, *Psychiatrisch-neurologische Wochenschrift*, Halle, vol. 12, 171-76, 184, 189, 195 (1910-11).
- *Lehrbuch der Psychiatrie* (Berlino 1916).
- BOUSSET, WILHELM, *Hauptprobleme der Gnosis*, *Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments*, Göttingen, N. 10 (1907).
- Bṛhad-aranyaka-upaniṣad, vedi Deussen P., *Sechzig Upanishad's des Veda*. [Trad. P. Filippini-Ronconi in *Upaniṣad antiche e medie*, p. 27.]
- BUBER, MARTIN, *Ekstatische Konfessionen* (Jena 1909).
- BUDGE, ERNEST ALFRED WALLIS, *The Book of Paradise. By Palladius, Hieronymus etc.*, 2 voll. (Londra 1904). (Vedi anche Atanasio.)
- *The Gods of the Egyptians*, 2 voll. (Londra 1904).
- BUETTNER, HERMANN, *Meister Eckeharts Schriften und Predigten*, a cura di H. Buettner, vol. 1 (2ª ed., Jena 1912), vol. 2 (Jena 1916).
- Canto di Tishtriyā. Vedi Cumont.
- Chandogya-upaniṣad, vedi "Sacred Books of the East", vol. 1 e Deussen P.,

- Allgemeine Geschichte der Philosophie*, vol. 1. [Trad. P. Filippini-Ronconi in *Upaniṣad antiche e medie*, p. 195.]
- COHEN, HERMANN, *Logik der reinen Erkenntnis* (Berlino 1902).
- CUMONT, FRANZ, *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra*, 2 voll. (Bruxelles 1899).
- DESSOIR, MAX, *Geschichte der neueren deutschen Psychologie*, 2 voll., 2^a ed. (Berlino 1902).
- DEUSSEN, PAUL, *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, 2 voll. (Lipsia 1894-1917).
- *Sechzig Upanishad's des Veda*, 3^a ed. (Lipsia 1938).
- DIELS, HERMANN, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 2 voll., 3^a ed. (Berlino 1912).
- EBBINGHAUS, HERMANN, *Grundzüge der Psychologie*, 2 voll. (Lipsia 1905-13).
- EBERSCHWEILER, ADOLF, *Untersuchungen über die sprachliche Komponente der Assoziation*, *Allgemeine Zeitschrift für Psychiatrie*, Berlin, vol. 65, 240-71 (1908).
- ECKHART, MEISTER, vedi Buettner, H.
- FÉRÉ, CHARLES, *Note sur des modifications de la résistance électrique sous l'influence des excitations sensorielles et des émotions*, *Comptes rendus hebdomadaires des Séances et Mémoires de la Société de Biologie*, Paris, vol. 5, 217-19 (1888).
- FERENCZI, SÁNDOR, *Introjektion und Übertragung*, *Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen*, Wien (1910).
- FERRERO, GUGLIELMO, [*I simboli in rapporto alla storia e filosofia del diritto* (Bocca, Torino 1893). Trad. in francese:] *Les lois psychologiques du symbolisme* (Parigi 1895).
- FICHTE, IMMANUEL HERMANN VON, *Psychologie*, 2 voll. (Lipsia 1864-73).
- FLOURNOY, THÉODORE, *Des Indes à la planète Mars*, 3^a ed. (Ginevra-Parigi 1900).
- *Nouvelles observations sur un cas de somnambulisme avec glossolalie*, *ibid.*, vol. 1, 101 sgg. (1901).
- *La philosophie de William James*, *Foyer Solidariste*, Saint-Blaise (1911).
- *Une mystique moderne*, *Archives de Psychologie*, Genève, vol. 15 (1915).
- FREUD, SIGMUND, *L'interpretazione dei sogni* (1899), trad. it. (Universale scientifica Boringhieri, NN. 96/97).

- *Psicopatologia della vita quotidiana* (1901), trad. it. (Universale scientifica Boringhieri, N. 2).
- FROBENIUS, LEO, *Das Zeitalter des Sonnengottes*, vol. 1 (unico pubblicato) (Berlino 1904).
- Garuda-Purana Prekatalpa*, vedi *Der Prekatalpa des Garuda-Purana* (Eine Darstellung des hinduistischen Totenkultes und Jenseitsglaubens), trad. in tedesco e commento di E. Abegg, 2^a ed. (Berlino 1956).
- GIULIANO L'APOSTATA, *Oratio quarta: In regem Solem*, in "Juliani Imp. Opera omnia" (Lipsia 1696).
- *Oratio quinta: In Matrem deorum*, ibid.
- GODFREY, Priore di St. Swithun (Winchester), *Manoscritto Digby/MS 65* (tredicesimo secolo) Bodleian Library, Oxford.
- GOETHE, JOHANN WOLFGANG VON, *Prometheus, Dramatisches Fragment* (1773), in "Goethes sämtliche Werke in 30 Bänden" (Cotta, Stoccarda 1858) vol. 7.
- *Geheimnisse*, vol. 2, ibid.
- *Pandora. Ein Festspiel*, vol. 10, ibid.
- *Briefwechsel mit Schiller in den Jahren 1794-1805*, a cura di H. H. Borchardt, 2 voll. (Berlino-Lipsia-Vienna-Stoccarda 1914).
- [Le citazioni dal *Faust* sono tratte dalla traduzione di Barbara Allason, 3^a ed. (Einaudi, Torino 1967).]
- GOMPERZ, THEODOR, *Griechische Denker. Eine Geschichte der antiken Philosophie*, 2 voll., 3^a ed. (Lipsia 1911-12). [Trad. it. *Pensatori greci* (Storia della filosofia antica), 3 voll. (La Nuova Italia, Firenze 1953).]
- GROSS, OTTO, *Die zerebrale Sekundärfunktion* (Lipsia 1902).
- *Über psychopatische Minderwertigkeiten* (Vienna-Lipsia 1909).
- HARTMANN, EDUARD VON, *Die moderne Psychologie, "Ausgewählte Werke"*, vol. 13 (Lipsia 1901).
- HASE, KARL AUGUST, *Kirchengeschichte*, 10^a ed. riv. (Lipsia 1877).
- HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH, *Logik, "Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe in 20 Bänden"*, a cura di H. Glockner (Stoccarda 1927-40), voll. 4 e 5. Citato da R. Eisler, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, 3^a ed. (Berlino 1910).
- *Vorlesungen über die Ästhetik, "Sämtliche Werke"*, vol. 1.
- HERBART, JOHANN FRIEDRICH, *Psychologie als Wissenschaft, neu gegründet auf Erfahrung, Metaphysik und Mathematik, "Sämtliche Werke"*, a cura di G. Hartenstein, vol. 6, *Schriften zur Psychologie*, 2^a parte (Lipsia 1850).

- HERMAS, Pastor *Hermae*, in Migne, P. G., vol. 2, 891 sgg. Vedi anche Hennecke, E., *Neutestamentliche Apokryphen*, 2^a ed. (Tubinga 1924).
- INOUE, TETSUJIRO, *Die japanische Philosophie*, in W. Wundt e altri, "Allgemeine Geschichte der Philosophie".
- Īśa-upaniṣad, vedi Deussen, P., *Sechzig Upanishad's des Veda*. [Trad. P. Filippini-Ronconi in *Upaniṣad antiche e medie*, p. 515.]
- JAMES, WILLIAM, *Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking* (Londra-New York 1911).
- JERUSALEM, WILHELM, *Lehrbuch der Psychologie*, 5^a ed. (Vienna-Lipsia 1912).
- JODL, FRIEDRICH, *Lehrbuch der Psychologie*, 2 voll., 3^a ed. (Stoccarda-Berlino 1908).
- JORDAN, FURNEAUX, *Character as Seen in Body and Parentage*, 3 ed. (Londra 1896).
- JUNG, C. G. Per gli scritti junghiani citati si fa riferimento all'edizione Boringhieri delle "Opere di C. G. Jung".
- JUNG, C. G. e KERÉNYI, KÁROLY, *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia*, vedi Kerényi.
- KANT, IMMANUEL, *Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen*, a cura di C. B. Jäsche (Königsberg 1800). Citato da R. Eisler, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, 3^a ed. (Berlino 1910).
- *Kritik der reinen Vernunft* (1781), ed. Kehrbach (Halle 1878). [Trad. G. Colli, *Critica della ragion pura* (Einaudi, Torino 1957).]
- *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), ed. Kehrbach (Halle e Lipsia 1878). [Trad. F. Capra, *Critica della ragion pratica* (Laterza, Bari 1955).]
- Katha-upaniṣad*, vedi "Sacred Books of the East", vol. 15. [Trad. P. Filippini-Ronconi in *Upaniṣad antiche e medie*, p. 483.]
- Kausitaki-upaniṣad*, vedi Deussen, P., *Sechzig Upanishad's des Veda*. [Trad. P. Filippini-Ronconi, in *Upaniṣad antiche e medie*, p. 405.]
- KERÉNYI, KÁROLY e JUNG, C. G., *Einführung in das Wesen der Mythologie*, 4^a ed. (Zurigo 1951). [Trad. A. Brelich, *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia* (Universale scientifica Boringhieri, NN. 199/200).]
- KING, CHARLES WILLIAM, *The Gnostics and their Remains, Ancient and Mediaeval* (Londra 1864).
- KOENIG, EDUARD, *Ahasver, "der ewige Jude"* (Gütersloh 1907).
- KÜLPE, OSWALD, *Grundriss der Psychologie* (Lipsia 1893).

- LANDMANN, S., *Die Mehrheit geistiger Persönlichkeiten in einem Individuum* (Stoccarda 1894).
- LAO-TSE, *Tao-te-king*, vedi Deussen, P., *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, vol. 1, 3, pp. 692 sgg. Per la traduzione si è ricorso a B. Peroni, *Lao-Tse e il Taoismo* (Garzanti, Milano 1949).
- LASSWITZ, KURD, *Wirklichkeiten. Beiträge zum Weltverständnis* (Lipsia 1900).
- LEHMANN, ALFRED, *Die Hauptgesetze des menschlichen Gefühlslebens*, 2^a ed. (Lipsia 1914).
- LÉVY-BRUHL, LUCIEN, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* (Parigi 1912).
- LIPPS, THEODOR, *Ästhetik. Psychologie des Schönen und der Kunst*, 2 voll. (Amburgo 1903-06).
- *Leitfaden der Psychologie*, 3^a ed. (Lipsia 1909).
- MAEDER, ALFONS, *Über das Traumproblem*, Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen, Leipzig und Wien, vol. 5, 647-86 (1913).
- Mahabharata, vedi "Sacred Books of the East" e Deussen, P., *Vier philosophische Texte des Mahabharatam* (Lipsia 1906).
- Manava-Dharmaśāstra, vedi "Sacred Books of the East", vol. 25, p. 13.
- MARSILIO FICINO, vedi Sinesio.
- MATTER, M.-JACQUES, *Histoire critique du Gnosticisme*, 2 voll. (Parigi 1828).
- Meisterlieder der Kolmarer Handschrift, a cura di K. Bartsch, vol. 68, Bibliothek des Literarischen Vereins von Stuttgart (Stoccarda 1862).
- MEYRINK, GUSTAV, *Der Golem* (Lipsia 1915).
- *Das grüne Gesicht* (ivi 1915).
- MICNE, JACQUES-PAUL (a cura di), *Patrologiae cursus completus*. [P. L.] *Patrologia latina*, 221 voll. (Parigi 1844-64). [P. G.] *Patrologia graeca*, 166 voll. (ivi 1857-66). (I riferimenti a questi volumi indicano il numero delle colonne, e non il numero di pagina.)
- MÜLLER, G. E. e SCHUMANN, F., *Über die psychologischen Grundlagen der Vergleichenungen gehobener Gewichte*, Pflügers Archiv für die gesamte Physiologie, Bonn, vol. 45 (1889).
- MÜLLER, MAX (a cura di), "Sacred Books of the East", 50 voll. (Oxford 1879-1910).
- NAHLOWSKY, JOSEPH WILHELM, *Das Gefühlsleben in seinen wesentlichsten Erscheinungen und Beziehungen*, 3^a ed. (Lipsia 1907).

- NATORP, PAUL, *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode* (Freiburg i. Br. 1888).
- NIETZSCHE, FRIEDRICH, *Nietzsches Werke*, 16 voll. (Lipsia 1899). [I rimandi di pagina si riferiscono all'edizione tedesca.]
- NUNBERG, HERMANN, *Über körperliche Begleiterscheinungen assoziativer Vorgänge*, in C. G. Jung, "Diagnostische Assoziationsstudien", vol. 2, pp. 196-222 (Lipsia 1910).
- OLDENBERG, HERMANN, *Die Religion des Veda* (Berlino 1894).
— *Zur Religion und Mythologie des Veda*, Nachrichten von der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse, Berlin (1916).
- OSTWALD, WILHELM, *Grosse Männer*, 3^a e 4^a ed. (Lipsia 1910).
- Pancavinsā-Brahmanam*, vedi Deussen, P., *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, vol. 1, 1 e 2.
- [PATANJALI, *Gli aforismi sullo Yoga (Yogasutra)*, trad. C. Pensa (Boringhieri, Torino 1978).]
- PFEIFFER, F., *Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts*, 2 voll. (Lipsia, vol. 1, 1845; vol. 2, 1857).
- PLATONE, *Simposio*. [Trad. G. Colli (Boringhieri, Torino 1960).]
- PORFIRIO, vedi Schultz.
- POWELL, JOHN WESLEY, *Sketch of the Mythology of the North American Indians*, First Annual Report of the Bureau of Ethnology to the Secretary of the Smithsonian Institution (1879-80) (Washington 1881) 19-56.
- PRINCE, MORTON, *The Dissociation of a Personality* (New York-Londra-Bombay 1906).
- Ramayana*, sez. 2, 84, 20, trad. in inglese da T. H. Griffith (Bernares-Londra 1870-74).
- REMUSAT, CHARLES DE, *Abélard*, 2 voll. (Parigi 1845).
- RIBOT, T.-A., *Die Persönlichkeit, Pathologisch-psychologische Studien* (Berlino 1894).
— *Psychologie der Gefühle* (Altenburg 1903).
- RIEHL, ALOIS, *Zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart*, 4^a ed. (Lipsia-Berlino 1913).
- Rigveda*, vedi Deussen, P., *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, vol. 1, 1 e 2.
- ROUSSEAU, JEAN-JACQUES, *Émile, ou de l'éducation* (Parigi 1851).
"Sacred Books of the East", vedi M. Müller.

- SALZER, ANSELM, *Die Sinnbilder und Beiworte Mariens in der deutschen Literatur und lateinischen Hymnenpoesie des Mittelalters* (Linz 1886).
- Sankhayana-Brahmanam, vedi Deussen, P., *Allgemeine Geschichte der Philosophie*.
- Satapatha-Brahmanam, vedi Deussen, P., *Allgemeine Geschichte der Philosophie*.
- SCHÄRF, RIWKAH, *Die Gestalt des Satans im Alten Testament*. [Trad. Olga Bovero Caporali, *La figura di Satana nel Vecchio Testamento*, in C. G. Jung, *La simbolica dello spirito* (Einaudi, Torino 1959).]
- SCHEFFLER, JOHANN. Vedi Angelus Silesius.
- SCHILLER, FRIEDRICH VON, *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*, vol. 18 dell'ed. Cotta (Stoccarda-Tubinga 1826).
- *Über naive und sentimentalische Dichtung*, *ibid.*
- *Über die notwendigen Grenzen beim Gebrauch schöner Formen*, *ibid.*
- *Briefwechsel mit Goethe*, vedi Goethe, *Briefwechsel mit Schiller*.
- SCHILLER, F. C. S., *Humanism* (1906).
- SCHOPENHAUER, ARTHUR, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, in *Sämtliche Werke*, a cura di E. Grisebach, 6 voll. (Lipsia 1890-91). [Trad. it., *Il mondo come volontà e rappresentazione*, 2 voll. (Laterza, Bari 1969).]
- SCHULTZ, WOLFGANG, *Dokumente der Gnosis* (Jena 1910).
- SEMON, RICHARD, *Die Mneine als erhaltendes Prinzip im Wechsel des organischen Geschehens* (Lipsia 1904).
- SILBERER, HERBERT, *Probleme der Mystik und ihrer Symbolik* (Vienna-Lipsia 1914).
- SINESIO, *De Somniis*, in Iamblichus, *De mysteriis Aegyptiorum ecc.*, trad. Marsilio Ficino (Venezia 1497).
- SPENCER, B. e GILLEN, J., *The Northern Tribes of Central Australia* (Londra 1904).
- SPITTELER, CARL, *Prometheus und Epimetheus* (Jena 1915, 1^a ed. 1880-81).
- STOBAEUS, JOHANNES, *Eclogarum libri duo* (Lione 1609).
- SULLY, JAMES, *The Human Mind*, 2 voll. (Londra 1892).
- Svetaśvatara-upaniṣad, vedi "Sacred Books of the East", vol. 15 e Deussen, P., *Allgemeine Geschichte der Philosophie*. [Trad. P. Filippini-Ronconi in *Upaniṣad antiche e medie*, p. 451.]
- Taittiriya-Aranyakam, vedi Deussen, P., *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, vol. 1, 1 e 2.

- Taittiriya-Brahmanam, vedi Deussen, P., *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, vol. 1, 1 e 2.
- Taittiriya-Samhita, vedi Deussen, P., *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, vol. 1, 1 e 2.
- Taittiriya-upaniṣad, vedi "Sacred Books of the East", vol. 15 e Deussen, P., *Sechzig Upanishad's des Veda*. [Trad. P. Filippini-Ronconi in *Upaniṣad antiche e medie*, p. 347.]
- TALBOT, P. AMAURY, *In the Shadow of the Bush* (Londra 1912).
- TAYLOR, HENRY O., *The Mediaeval Mind*, 2 voll. (Londra 1911).
- Tejobindu-upaniṣad, vedi Deussen, P., *Sechzig Upanishad's des Veda*, pp. 664 sgg.
- TERTULLIANO, *De carne Christi*, in Migne, P. L., vol. 2, 797-838. Vedi anche "Bibliothek der Kirchenväter", a cura di H. Kellner, vol. 2, pp. 171 sg. (Kempten 1872).
- *Adversus Judaeos*, *ibid.*, 635.
- *Apologeticus adversus gentes pro christianis*, *ibid.*, vol. 1, 433. [*Upaniṣad antiche e medie*, trad. P. Filippini-Ronconi, 2ª ed. riv. (Boringhieri, Torino 1968).]
- Vajasaneyi-Samhita, vedi Deussen, P., *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, vol. 1, 1 e 2.
- Vedic Hymns, vedi "Sacred Books of the East", vol. 46.
- VERAGUTH, OTTO, *Das psychogalvanische Reflexphänomen*, *Monatsschrift für Psychologie und Neurologie*, Berlin, vol. 21 (1907).
- VILLA, GUIDO, *Einleitung in die Psychologie der Gegenwart* (Lipsia 1902).
- VISCHER, FRIEDRICH THEODOR, *Auch Einer*, 9ª ed. (Lipsia 1902).
- WARNECK, JOHANN, *Die Religion der Batak*, in J. Böhmcr, "Religionsurkunden der Völker", vol. 1 (Lipsia 1909).
- WEBER, ALBRECHT, *Indische Studien*, vol. 9 (Lipsia 1865).
- WERNICKE, CARL, *Grundriss der Psychiatrie in klinischen Vorlesungen* (Lipsia 1894).
- WORRINGER, WILHELM, *Abstraktion und Einfühlung*, 3ª ed. (Monaco 1911).
- WULFEN, WILLEM VAN, *Der Genussmensch. Ein Cicerone im rückichtslosen Lebensgenuss* (Monaco 1911).
- WUNDT, WILHELM, *Philosophische Studien*, 20 voll. (ivi 1883-1917).
- *Grundriss der Psychologie*, 5ª ed. (Lipsia 1902).
- *Grundzüge der physiologischen Psychologie*, 3 voll., 5ª ed. (ivi 1902-03).

- *Logik. Eine Untersuchung der Prinzipien der Erkenntnis und der Methoden wissenschaftlicher Forschung*, 3 voll., 3^a ed. (Stoccarda 1906-08).
- e altri, *Allgemeine Geschichte der Philosophie* (ivi 1909).
- ZELLER, EDUARD, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, 5 voll., 2^a ed. (Tubinga 1856-68).

Indice analitico

Nelle sottovoci il trattino sostituisce la voce principale nel caso di concetti che dipendono dalla sottovoce precedente. Esempio: alla voce "atteggiamento" sottovoce "astrattivo": — astrattivo, sterilità dell' = sterilità dell'atteggiamento astrattivo.

- abaissement du niveau mental*, 135, 515
Abegg, E., 213n., 226n.
Abelardo, 45, 53 sgg., 50, 71, 347 sg.
abnegazione cristiana, 204
accidentalità: dell'accadimento oggettivo, 405, 410; di manifestazioni inconsece, 303; legame con l', 305
"accidenti", 46
adattamento, 23 sg., 172 sg., 182, 202, 230, 387, 414, 452, 467; alla realtà, 273; alla realtà esteriore, all'oggetto, 70, 131, 223; collettivo, 111, 322; come meta, 502; dei sentimenti, 380; dell'estroverso, vedi estroverso; dell'introverso, vedi introverso; dell'istinto, 124; e inserimento, 365; immedesimazione come, 505; intralciato, 406 sg., 514; lentezza dell', 302; passivo, 273; per mezzo della funzione differenziata, 117, 224, 350, 400; per mezzo dell'intuizione, 158, 400; pronto, 297 sg., 303; verso l'interno e verso l'esterno, 201, 441, 490
Adler, Alfred, 67 sgg., 322, 414, 465 sg., 470
affettività, 163, 172, 181, 258, 351, 440 sg.; della donna estroversa, vedi donna; della donna introversa, vedi donna; dell'estroverso, vedi estroverso; inferiorità affettiva, 258, 295; sopravvalutazione affettiva, 301; superficialità dell', 297
affetto(i)/emozione, 123, 129, 213, 290, 296, 449 sg., 473, 499; carattere pulsionale dell', 156 sg., 515; come fenomeno naturale, 168; differenziata, 173; dominio dell', 162, 334; e l'introverso, vedi introverso; e sentimento, 440, 519; in Schiller, 108 sg.; liberazione dagli, 215; origine dell', 406; perturbazioni affettive come sintomo di dissidio interiore, 99; rimozione degli, 368; scarica affettiva, 305, 496
aggressività, 434
agnellino, vedi animali
Agni, 220 sg., 226 sg.
Agostino, sant', 18, 27
Ahasvero, leggenda di, 280
albero, 193 sg., 468
alcolismo, 366, 370, 456
Alighieri, Dante, 206n., 230 sg., 261 sg.
allegoria, 492
allucinazione, 35 sg., 158, 165, 339, 490
altruismo, 380
amare ed essere innamorato, 524
ambitendenza/ambivalenza (Bleuler), 458, 473
Ambrogio, sant', 251 sg.
Amfortas, 237 sg.
amnesia isterica, 499
amore: come principio cristiano, 15, 131, 152; del prossimo, 378; "divino", 525; e odio, 213; e potenza, 261; per gli animali, come compensazione, 300; per le piante, come compensazione, 300
analisi/terapia analitica, 69, 372, 376, 467, 513
ananda, 130, 236, 260
Anastasio I, papa, 20
anemia, 428
"angelo con gli estranei, diavolo in famiglia", 451
Angelo Silesio (Johann Scheffer), 277
angoscia/paura, 316 sgg., 320, 415, 420; del sesso femminile, 423

- anima, 188 sgg., 238, 274, 279, 450 sgg.;
 accentuazione dell' (in Eckhart), 262 sgg.;
 atteggiamento verso l'interno, come, 456;
 attivazione dell', 190; carattere comple-
 mentare dell', 455; carattere del sesso
 dell', 455 sgg.; carattere metafisico dell',
 182; come elemento di raccolta, 271
 sgg.; come funzione di rapporto, 182;
 come funzione percettiva, 271; come
 immagine di Dio (in Eckhart), 267, 271
 sgg.; come mediatrice, 271; come per-
 sonificazione dell'inconscio, 191, 240,
 268 sg., 271; compiti dell', nell'ambito
 della collettività, 244 sg.; concetto dell',
 nella psicologia analitica, 267; creatrice,
 189; creatrice del simbolo, 279; demou-
 niaca, 184 sgg.; — demoniaca, di Pro-
 meteo, 195, 205; Dio c., vedi Dio; e
 coscienza, 455; e funzione inferiore, 198;
 e inconscio, 184, 271, 456; e persona,
 182 sg., 454 sgg.; e psiche, 450; identi-
 ficazione con l', 497; immortalità dell',
 80; inconsapevolezza dell', 497; indi-
 pendenza dell', 267, 456 sg.; proiezione
 dell', 182 sg., 457; rapporto dell', con
 l'inconscio, 181 sg., 268 sgg., 275; scis-
 sione dell', 235; spontaneità dell', 267;
 "travaglio" dell' (Sinesio), 121; vedi
 anche psiche
- anima, immagine dell', 456 sgg.; atteg-
 giamento verso l'interno, come, 453 sg.
- anima naturaliter christiana*, 18, 23
- animale(i), 194, 292; agnello, 200, 206,
 283; aquila, 215; balena, 284, 292; ca-
 pra, 248, 283; cavallo, 226n., 228; cer-
 vo, 284; drago, vedi drago; falco, 215;
 granchio, 287; leone, 283; lotta di, in
 sogno, 466; lupo, 283; maiale nero, 22;
 orso, 283; pecora, 248; sciacallo, 285;
 serpente (vipera), 283 sg.; tigre, 185; to-
 ro, 220 sg., 227, 237; uccello, 292; vacca,
 mucca, 220 sg., 226 sg., 283; sopraffa-
 zione da parte dell', 237; uomo c., vedi
 uomo.
- animazione estetica, 314
- Anquetil du Perron, 132
- Anselmo di Canterbury, 46 sgg.
- antichi/antichità, 12 sg., 70 sgg., 95, 120,
 202, 347; come simbolo di cultura indi-
 viduale, 81 sg.; e cristianesimo, 85 sg.,
 92; e natura, 85; laceramento inferiore
 degli, 85; paganesimo degli, 202; so-
 pravalutazione degli, 82, 91 sg.
- Antico Testamento, vedi Bibbia
- Antifonte di Ramno, 33
- Antistene, 32 sg., 38 sg., 43
- antitevi biologica, 361; della natura uma-
 na, 138; in Nietzsche, 140; psicologica,
 15, 58 sg., 347
- Antonio, sant', 61
- apocatastasi, 284
- apollineo, l', 148 sgg.; e il dionisiaco, 149
 sgg., 153, 160
- Apollo e Dioniso, 150 sg.
- apparenza/forma sensibile, 188, 314; arte
 dell' (in Schiller), 140 sg.
- appercezione, 409, 457, 512 sg.; attiva, 462
 sg., 472, 511; attiva e passiva, 329 sg.,
 336, 340, 457, 524; cosciente e incon-
 scia, 500; del valore, 524
- apprendimento, 494
- arcaico, la spontaneità dell', 179
- arcaismo/carattere arcaico, 172, 458 sg.,
 520; concretismo come, 468; della fun-
 zione inferiore, inconscia, vedi funzione;
 dell'elemento religioso, 209; dell'immagi-
 ne primordiale, 491; dell'intuizione ri-
 mossa, 435; inconscio, 360
- archetipoi), 412, 417, 438, 458, 491; co-
 me noumeno dell'immagine, 438; rap-
 presentazioni archetipiche, 519; vedi an-
 che immagine
- argomento ontologico, 46 sgg.; come fatto
 psicologico, 47 sg.
- Ario, 25
- Aristotele, 7, 45
- armonia, 305, 324, 426
- arte, 150, 174, 315, 326, 374, 430; atteg-
 giamento verso l', 213, 315; contempora-
 nea, 430; ed esigenza di astrazione, 316,
 318 sgg.; e vita, 315; funzione di media-
 zione e di redenzione dell', 153; greco-
 romana, 315; orientale ed esotica, 315,
 318; primitiva, 318
- artista, 151, 279, 314, 481, 520; e mon-
 do, 190; intuitivo introverso, vedi tipo
 intuitivo; tipo di sensazione come, vedi
 tipo di sensazione
- asceti, 171, 213, 224, 273
- assassinio rituale, 290
- assenza di rapporto, 454, 497
- assimilazione/assimilativi (processi), 314,
 458 sg., 487, 504 sg.; dell'immagine per-
 cettiva, 409; di idea e soggetto, 344;
 immedesimazione come, vedi immedesi-

- mazione; tra soggetto e oggetto, vedi soggetto e oggetto
- associazione, 206 sgg., 301, 309, 458, 400
- associazioni libere, 471
- Astarte, 2011.
- astrazione, 34 sgg., 78, 107, 109, 141, 316, 345; atteggiamento e, vedi atteggiamento; come concetto, 305, 459 sgg.; come difesa, 320 sgg.; come funzione, vedi funzione; come idea, 305, 460 sg. (vedi anche idea); come introversione, vedi introversione; cosciente, 103; dal fattore personale, 44, 247; del buddista, 320; dell'Io, vedi Io; e introverso, vedi introverso; e oggetto, 55, 316 sg., 319 sg., 353; estroverso e, vedi estroverso; inconscia, 320; in Schiller, 88, 107; nella psicologia e nella scienza, 13, 64; pensiero e, vedi pensiero; sensazione e, vedi sensazione
- astri, miti relativi agli, 210
- Atanasio di Alessandria, 61
- Atena, 191
- Atharvaveda, 216 e n., 217 n., 218 e n., 227 n.
- Atlantide, 386
- Atman, 129 sgg., 213 sgg., 233, 264
- Atridi, maledizione della stirpe degli, 149
- atteggiamento(i), 310, 461, 487, 510, 533; abituale, tipico, 9, 309, 451, 463 sg.; all'esterno, 537; astrattivo, 101 sgg., 144, 199 sg., 461; — astrattivo, sterilità dell', 101; collettivo, 14, 472; — collettivo, come potenza distruttiva, 200; come attesa, come attenzione, 463; come introversione, vedi introversione; concetto dell', 461 sg.; conscio, modificazione dell', 199 sg., 210, 297; vedi anche coscienza; contrastante, antitetico, 194, 337; cristiano, 260, 291; cristiano e indiano, 132 sg.; dualità dell', 451, 462; di difesa, 302; e ambiente, 451 sg.; estetico, 132; — estetico, come difesa, 154; estroverso, vedi estroversione, estroverso; generale, 83, 334; — generale, come religione, 201 sg.; generale e individuale, 463 sg.; "giusto", adatto, 516; inconscio, dell'inconscio, vedi inconscio; ingenuo (in Schiller), 142 sg.; interno ed esterno, 452 sg., 456 sg.; introverso, vedi introversione, introverso; liberazione da un, 201 sg.; modificazione dell', 297, 309; nei riguardi della potenza, 271; nei riguardi della sessualità, 237 sg.; pragmatico, 348; primitivo, 339; psicologico, 47 sg., 57, 83, 201, 309, 334; ragione come, 334 sg., 516; razionalistico, 158, 194; religioso, 341; rigenerazione del, 392; rinnovamento dell', 195, 210, 273 sg., 277, 293, 302; "sentimentale" (in Schiller), 144 sg.; simbolico, 528; sociale, 489; teso, 311; tipico, 23, 360 sg., 537; — tipico nell'estetica, 213 sgg.; unilaterale, vedi unilaterale; verso il mondo, vedi mondo; verso l'idea, vedi idea; verso l'oggetto, vedi oggetto; vedi anche orientamento
- attenzione, 311, 463, 478, 483; dell'estroverso, 364; deviazione dell', 500
- Atti degli Apostoli, vedi Bibbia
- atti sintomatici (Freud), 529
- attività, 539; creatrice, dello spirito, 348, 475 sg., 482; dell'estroverso, 161 sg.; e passività, 180
- "atto miracoloso" (in Nietzsche), 153, 155
- autoconservazione, 361
- autodistruzione, vedi anche castrazione
- autoeducazione, 304
- autoerotismo infantile, 258; atteggiamento autoerotico, 409
- autoincubazione, vedi Tapas
- autolimitazione, 366
- automatismi psichici, 476, 515 sg.
- Avenarius 504 e n.
- avidità ossessiva di piaceri, 395
- Azam, C. H. E. E., 450 n.
- azione magica fra i due sessi, 497
- Baldwin, J. M., 334, 521
- bambino/fanciullo/nascituro, 234, 269 sg., 293, 456; adattamento del, 361 sg.; "atteggiamento" infantile, 283; atteggiamenti tipici del, 360 sgg.; madre e, vedi madre
- barbaro/barbarie, 83, 87 sgg., 106, 110, 118, 122, 224, 231, 289, 292; barbarie spirituale, 202; mentalità collettiva del, 92
- Barlach, Ernst, 272 n., 280, 284 n.
- basilisco, 283
- Beaconnfield, Lord, 170
- Behemoth, 200, 279, 284 n., 290 sgg.
- bellezza, 202, 206; classica, 85, 91; come ideale religioso, 133; come mediatrice, 94; e bruttezza, della natura umana, 139; estetica e morale, 289; greca, 79; im-

- medesimazione e, 314 sgg.; in Schiller, 93 sgg., 116 sgg., 132 sgg., 138 sgg.; naturale, 292
- bello, il, 44; atteggiamento verso il, 313
- bene, il, 40; azioni buone e cattive, 211 sgg., 265; disfatta del, 292; e male, 200 sgg., 203, 230, 236, 290, 378
- Bergaigne, Abel, 226
- Bergson, Henri, 347, 506n.
- "bestia bionda", 278
- Bhagavadgita*, 212n.
- Bhagavata-Purana*, 213n.
- Bibbia: Vulgata, 291n.
- Antico Testamento, 206; Cantico dei cantici, 250 sgg., 250 sg.; Geremia, 61; Giobbe, 291; Isaia, 97, 282 sg.; Mosè, 252; Salmi, 249
- Nuovo Testamento, 291; Atti degli apostoli, 481; Lettera ai Filippesi, 53; Vangelo secondo Matteo, 60, 248
- "bimbo miracoloso"/"fanciullo divino", 280, 283n., 290
- Binswanger, L., 449n.
- Bjerre, P., 300n.
- Blake, William, 293, 361
- Bleuler, Eugen, 124, 449 e n., 458, 473n., 499
- Bodhisattva, 193
- boscimano, 258
- Brahman, 129 sgg., 212 sgg., 220, 236, 269; come forza vitale, libido, 218; come preghiera, 216 sgg.; come Rita, 226 sg., 233; come Sé, 215 sgg.; come unione degli opposti, 214 sgg.; come vento, 217; mostri di, 222 sg., 225
- Brahman-Sole, 216 sgg., 221
- brama di potenza, 53
- Bran, 255n.
- Bṛhad-aranyaka-upaniṣad*, 213n., 214n., 215n., 217n.
- Buber, Martin, 36n.
- Buddha/buddistico, 148, 289, 318 sg.; e Mara, 533; nascita di, 193 sg., 280; sermone del fuoco, di, 318
- buddismo, 211, 239, 267; tibetano, 224
- Budge, E. A. Wallis, 61n., 254 e n.
- Buettner, H., 266n., 267n., 271n., 274n., 291n.
- Burckhardt, Jacob, 412, 491n.
- Callisto I, papa, 18
- campo, 253, 271
- Cantico dei cantici, vedi Bibbia
- Canzoni di trovatori raccolte nei manoscritti di Colmar, 252
- caos, 37, 104, 203, 307
- capacità d'adattamento, 466
- cappuccini, 204n.
- carattere, 513; dissociazione del, sdoppiamento del, 450 sgg.; indipendenza del, 85, 454 sg.; influenzabilità del, 454; isterico, 367
- carattere d'inerenza del pensiero, vedi pensiero
- caso, irrazionale, 507 sgg.
- castrazione, 21; autocastrazione di Origene, 19, 215g., 32
- causalità, 342 sg., 417; e finalità delle fantasie, 478 sgg.
- cavalleria, 261
- cavallo, vedi animali
- Celestio, 27
- cellula, 332; prestazione della, 295 sg., 298, 310; stato di eccitazione della, 296
- centro/mezzo, 182, 185, 192, 199, 246; come unione dei contrari, sentiero intermedio, 211
- cerchio, 518
- cerebrazione, 499
- cerimonie/feste totemiche, 153, 277, 342
- cervo, vedi animali
- Champeaux, Guglielmo di, 45
- Chandogya-upaniṣad*, 218n.
- Chiesa, 278; come mediatrice di salvezza, 278; dei primi secoli, 249; idea della, 27, 247; simboli della, 249 sg., 257 sgg.
- Chuang-Tse, 71
- Churinga, 210, 320
- Cina/filosofia cinese, 232
- civilizzazione/civiltà, 81, 97, 166, 179, 289, 334
- civiltà/cultura, 78, 82, 93, 97, 106, 118, 141, 224, 534; credulità della, per la manifestazione verbale, 442; e civilizzazione, 81, 307 sgg.; individuale e collettiva, 80 sgg.; iniziative culturali, del tipo di sentimento estroverso, 388; orientale e occidentale, 267 sg.
- classico(i), 351; come introverso, vedi introverso; come maestro, 355; e romantici, 326, 349, 351, 355
- cocodrillo, vedi animali
- Cohen, M., 486 e n.
- collettivo(i), 351; carattere collettivo del metodo riduttivo, 472; collettivamente identico, adattato, 111; collettivismo co-

- sciente, 489; collettività e individualità, vedi individualità; come introverso, vedi atteggiamento; coscienza morale collettiva, 198, 205; definizione di, 465; deviazione religiosa, come fenomeno collettivo, 137; norma collettiva, conflitto con la, vedi conflitto; potenza del, 91; rappresentazioni collettive, 276 sg., 464 sg.; valori collettivi, 205
- "colui che astrae": ed empirista, 331 sg.; atteggiamento astrattivo di fronte al mondo, 316 sg., 319 sg.
- compassione, estensiva e intensiva, 427
- compensazione, 152, 166, 191, 198n., 202, 210, 465 sgg.; della dissociazione, 377; dell'inconscio, 324, 367, 370, 464, 467, 471, 501, 531; dell'unilateralità del tipo, 8, 23 sg., 58, 163, 367, 418, 420, 466; di una resistenza, 392; per mezzo del rafforzamento dell'influenza dell'oggetto, 414 sg.; sintomi somatici, come, 366
- complesso(i), 120, 299 sgg., 304; autonomo, 267, 299 sgg.; "da conflitti", 299n.; dei genitori, 135; di potenza, 223, 467 sg.; — di potenza, dell'introverso, vedi introverso; funzionali, soggettivi, 513; personificazione del, 250; rimossi, 311; scissione del, 223, 245; sessuale, scissione del, 223; sintesi del, 303 sg.; spontaneità del, 250
- concetto(i)/idea: collettivi, generali, 335, 465; concreto, 345, 468; — concreto, e astrazione; 461; definizioni psicologiche dei, 447 sgg.; dell'introverso, vedi introverso; di specie, 37 sg., 45; vedi anche tipo; filosofico, come simbolo (in Schiller), 98; "giusti" (in Spitteler), 186, 292
- concetto della ragione, 49, 335 sgg.
- concetto di Dio: nella psicologia analitica, 53; nell'introverso e nell'estroverso, 101; primitivo, 266, 468; relatività del (in Eckhart), 260 sgg.; —, relatività del, in Angelo Silesio, 277 sg.; soggettivazione del, 53, 278
- concettualismo, 54 sg., 57, 71, 347 sg.
- concezione/comprendimento/idea, 238, 297; allegorica, 525; del simbolo, vedi simbolo; di Dio, vedi Dio; diversità delle, 539 sgg.; influenzamento della, attraverso idee collettive, 238; semeiotica, 525; simbolica, 525, 528; — simbolica pura, di Zuinglio, 73; soggettiva, 13; universalmente accettata, 364
- concezione del mondo, 64, 325, 340, 347, 528; formula intellettuale come, 383
- concezione egizia, 254
- conclusione errata, 50
- concretismo, 40, 45, 72, 332, 425, 461, 468 sg., 493, 520; e astrazione, 468 sg.
- concretizzazione di un simbolo, vedi simbolo
- concupiscenza, 27
- condizione spirituale primitiva, 444
- confessione dei peccati, 243
- conflitto, 88 sg., 92 sgg., 122, 126, 304, 370, 386, 398; come sofferenza, 132; con la norma collettiva, 503; del tipo di pensiero introverso, vedi tipo di pensiero; in Schiller, 88 sg., 92, 94, 122; soggettivo e generale, 89; tra gli istinti, vedi istinti; tra le funzioni, 75; tra stato e individuo, 99
- conoscenza, 131, 258, 262, 320, 409 sg.; c gnosi, 15; intuitiva, 164, 506; "psicologizzata", 14; soggettività della, 409 sg.; tramite esperienza sensoriale, 338
- conoscenza degli uomini, il problema dei tipi nella, 160 sgg.
- contenuto(i): a tonalità negativa, 317; dell'inconscio collettivo, 207 sg., 412, 436, 500, 507; — dell'inconscio collettivo, efficacia dei, 197; diversità dei, 135; inibiti, 467; opposti, 467; psichici, 335, 339; — psichici collettivi, 465; — psichici, combinazione dei, 462; — psichici, rimozione dei, 287, 290; simbolici, 122; soggettivo, 317, 433
- contenuto(i) inconscio(i), 128-30, 135, 138, 192, 199, 207, 279, 380, 392, 552; autonomia dei, 233; conoscenza del, 499; divenir cosciente dei, 276; esperienza dei, 500; identità dei, con l'oggetto, 320; irruzione dei, 476 sg.; orientamento finalistico dei, 480; personificazione dei, 268; proiezione dei, 256, 263, 314; ravvivare i, 219; realtà dei, 182 sg.; religiosi, 210; sommersione da parte dei, 285, 498; tratti animaleschi dei, 184; unità dei, 301
- contesa dogmatica, 25 sgg.
- contraddizione, 57; contraddittorietà del mondo, vedi mondo; fra desiderio ed esperienza, 98
- contrapposizione di atteggiamenti, 337

- controversia pelagiana, 26; sull'Eucarestia, 28 sg., 72 sg.
- coppie di opposti, 211 sgg., 210; *complexio oppositorum*, 518; dissolversi delle, 270; funzioni come, 520; in James, 333 sgg.; separazione delle, 122; unificazione delle, 202, 533
- corpo: coscienza dell'esistenza corporea, 438; anima e, vedi anima
- corsa dell'amok, 224, 245
- coscienza (*Bewusstheit*) differenziata, 267; delle funzioni, vedi funzione
- coscienza (*Bewusstsein*), 243, 270, 360, 428, 470; abbassamento della minore intensità della, 210, 243; appiattita ed estesa (*Gross*), 303; atteggiamento della, 105 sg., 100 sg., 360, 382, 476, 528; contenuti diabolici della, 107; contenuto della, 126, 107, 431 sgg.; cristiana, 257; dell'estroverso, vedi estroverso; dell'introverso, vedi introverso; di chi si abbandona all'immedesimazione, 320; difesa della, contro l'inconscio, 446; differenziazione della, 322; discriminatrice, discriminante, 123, 126 sgg.; e inconscio, 101 sgg., 117, 124 sgg., 183 sg., 101, 104, 107, 100, 271, 278 sg., 285, 323, 362, 371 sg., 302, 304 sgg., 411, 413 sg., 518; — e inconscio, dissociazione tra, 137; — e inconscio, opposizione, conflitto, contrasto tra, 370, 436, 467, 476 sg.; — e inconscio, orientamento finalistico di, 480; — e inconscio, relazioni, rapporti, fra, 138, 269, 367, 360, 401; — e inconscio, unione, unificazione di, 128, 201 sg.; e individuazione, 502 sg.; e psiche, 470; esagerazione della, 369; e simbolo, 137 sg., 527, 520; individuale, 335, 541; impostazione generale della, 363 sgg., 408 sgg.; influenza sulla, 285; inibizione proveniente da, 380; in come soggetto della, 411, 507; morale, 201; orientamento della, 435, 444; orientata collettivamente, 05, 503; paralisi della, causata dall'inconscio, 370, 531 sg.; resistenza della, 477; ristretta e approfondita (*Gross*), 303 sgg., 308; soggettivizzazione della, 411, 414, 422, 425; sovrapposizione della, da parte dell'inconscio, 101, 285, 202; sviluppo, ampliamento della, 64, 503; unilateralità della, 466, 474; varietà della, 541; vuoto della, 127 sg., 135 sg.
- coscienza (*Gewissen*), 185 sg., 104, 108, 287 sgg.; collettiva, 108, 205
- costrizione/coercizione/impulso irrecistibile/coazione/ossessione, 103, 143, 190, 240, 255, 300, 405; arcaismo della, 458; da parte delle stelle, 220; unilateralità come, 224
- costruttivo e sintetico, come concetti, 470 sgg.
- creazione artistica, 316, 320 sg.
- creazioni simboliche, 138
- Cripple Creek, 341
- criptomnesia, 400
- cristianesimo, 24 sg., 70, 85, 114, 200, 256, 280, 200; come concezione del mondo, 260; comprensione estetica e storica del, 153 sg.; e la gnosi, vedi gnosi; e paganesimo, 204; e passione cristiana, 290; primitivo, 61; rappresentazioni cristiane e orientali, 234, 230; simbolo cristiano, vedi simbolo
- Cristo, 15, 63, 2021., 271, 470; come sposo, 250; come Uomo-Dio, 27; doppia natura di, 25, 27; *Imitatio Christi*, 343; nascita di, 253, 280; tentazione di, 60; ubiquità del corpo di, 72; umanità di, 25 sg.; unità di, 25; volipresenza di, 72
- critica: coscienza, richiesta dalla fantasia passiva, 477; della proiezione, vedi proiezione; intellettuale, 262
- critico, 370, 382
- croce, 2021., 518, 525 sg.
- crollo nervoso, 370
- culto: della donna, 230 sg., 242, 254; di Dio, 230
- Cumont, Franz, 253
- Cuvier, G., 410
- Davy, Humphry, 351 sg.
- Decio, imperatore, 20
- dèi: creazione degli, presso i Greci, 140, 151 sg.; della fecondità, 254
- delirio: di persecuzione, 301; paranoico di riferimento, 480
- demiurgo, 101
- demoni(i), 120 sg., 158, 107, 223, 244 sg., 256, 317, 435; anima demoniaca, vedi anima
- desiderio: ed esperienza, 408; erotico, 242, 246; infantile, 68
- destino, 404
- destra e sinistra, 248
- determinismo, 342

- deus absconditus, 106, 274
 Deussen, Paul, 214n., 215n., 216n., 217n.,
 218n., 220n., 221n., 222n., 226n., 232n.,
 233n., 234n.
 "deve", "dovrebbe", 140
 "devozione" (in Schiller), 133, 135 sgg.
 diavolo, 60, 62 sg., 200, 203, 507, 533;
 patto col., 224, 533
 differenziazione, 83, 458, 463, 472 sg.;
 come condizione preliminare dell'indi-
 vidualità, 306, 501 sgg.; degli affetti,
 157; della personalità, 67, 273; del sen-
 timento, vedi sentimento; razionalistica,
 e simbolo, 292
 dimenticare, il, 499
 dinamica, vedi *dynamis*
 Dio, 51 sgg., 121, 136, 225; amor et visio
 Dei, 20; arcaico, 106; attributi di, 236;
 celtico, 255n.; come complesso psichi-
 co autonomo, 260; come *dynamis*, come
 forza, 264, 271, 276; come forza creatri-
 ce, 275; come funzione dell'anima, 275;
 come idea, idea di, 46, 157, 342, 424,
 465; —, idea di, astratta, 277; — idea
 di, oggettivazione dell', 278; — idea
 di, realtà dell', 49; come mediatore, 211;
 come massimo valore, 194, 200, 260;
 come oggetto, 276; come personificazione
 di contenuti inconsci, 265, 268; come
 rappresentazione collettiva, 121; con-
 cezione di, 262 sgg., 271; e anima (in
 Eckhart), 262, 267 sg., 271 sg., 274 sg.;
 e diavolo, 291; e divinità (in Eckhart),
 275; e mondo (in Eckhart), 266; e sim-
 bolo, 101, 277; e uomo, 262, 271 sg.,
 276; identità con, 277; incarnazione di,
 101, 272; in Schiller, 100, 104; morte
 e risurrezione di, 210; onnipresenza di,
 191; proiezione di, nell'oggetto, 266,
 268, 271 sg.; rapporti con, 136, 278;
 relatività di, 262 sg., 277; rinascita di,
 rinnovo di, 193 sg., 210, 280; Tao co-
 me, 232; volipresenza di, 72
 Diogene, 32, 43
 Dionigi l'Areopagita, 49
 dionisiaco, 148 sgg., 156 sg., 204
 Dioniso, 150, 202n.
 Diotima, 44
 dipendenza, 103, 402, 414; dall'anima,
 189; dalle cose, 270; dalle idee collet-
 tive, 238; del paziente dal medico, 446;
 in Rousseau, 96; ossessiva, 446
 direttiva, 371
 diritto, concetto generale di, 465
 disaccordo/discordia, 89, 121
 disposizione, 309, 463; deformazione del-
 la, 362 sg.
 disposizione della volontà, ragione come,
 334
 disposizioni funzionali ereditarie, 330
 disputa degli universali, 327; nella scola-
 stica, 44 sgg., 53 sgg.
 dissidio, 99, 285, 391; con sé stesso, 119,
 531; della volontà, 531
 dissimilazione, 343, 450, 473, 487, 504
 dissociazione, 70, 377, 419, 477; della per-
 sonalità, vedi personalità; della psiche,
 vedi psiche; delle funzioni fondamen-
 tali, vedi funzione; tra atteggiamento
 epimeteico e prometeico, 194
 distacco da sé stesso, 321 sgg.
 distrattibilità/tendenza a divagare/devia-
 zione dell'attenzione, 297, 311, 500
 disturbi nervosi, 366, 386; crollo, 369;
 shock nervoso, 500; d'innervazione, 437
 sg.
 divinità/somiglianza con Dio: dell'uomo,
 vedi uomo; di Prometeo, vedi Prometeo;
 materne, 136; paterna e materna,
 formazione della, 136
 docetismo, 15, 25
 dogmatismo: del punto di vista intellet-
 tuale, 383; e scetticismo, 345 sg.
 donna: anziana, come Chiesa (in Hermas),
 250, 257; estroversa, 160 sgg., 176; —
 estroversa, affettività della, 160, 172; —
 estroversa, come tipo di sentimento, 389
 sgg.; — estroversa, giudizio della, 170,
 174; — estroversa, intuitiva, 403; — in-
 troversa, 166 sgg., 172; — introversa,
 affettività della, 167; — introversa, co-
 me tipo di sentimento, 425 sgg.; — in-
 troversa, ragione della, 167; pensiero
 della, 383 sg., 390; relazione spirituale
 con la, 256; riscoperta della, 260; sva-
 lutazione della, 256; tratti maschili del-
 la, 455
 dottrina della consustanziazione, 72; della
 redenzione cristiana, 85; di Brahman-
 Atman, 129; di Schopenhauer, 143; stoi-
 ca, 246
 drago, 286, 518; madre come, vedi madre
 dubbio sovracompensazione (ipercompen-
 sazione) di un, 257, 383
 Du Bois-Reymond, E., 350
 durée créatrice (Bergson), 347

- dvandva*, 211; vedi anche coppie di op-
 posti
dynamis, dinamica, 272, 276; dell'incon-
 scio, vedi inconscio; dell'oggetto, 310;
 Dio come, vedi Dio; irrazionale, del-
 l'anima, 19; vedi anche libido
 Ebbinghaus, H., 461n.
 ebbrezza dionisiaca (in Nietzsche), 150
 sgg., 156; dell'estroverso, vedi estroverso
 Eberschweiler, A., 206
 Ebioniti, 25 sg.
 ebreo, come simbolo, 290
 Eckhard, Maestro, 132, 260 sgg., 265 sgg.,
 274 sg., 291
 Edipo, 33, 140
 edonismo, 132
 educatore, 455
 educazione, 324, 442, 463, 535
 Efesto, 191, 196
 effetto magico, 227, 264
 efficacia magica, 36
 egocentrismo, 198, 388, 400, 413, 428;
 nell'inconscio, 371; — nell'inconscio,
 come compensazione, 367
 egoismo, 231, 360, 381, 400, 430
εἰσαγωγή, 27n., 220
élan vital (Bergson), 347
 elemento creativo, 261; carattere ambiguo
 dell', 134; scissione dell', 210 sgg.
 Elena, 203 sgg., 240
 Elia, 253
 Emmanuele, 286
 emotività, 301 sg.
 emozione; 306, 352, 426, 429 sg., 473;
 identità con l', 258
 empirismo, 332 sg., 337 sg., 340, 342 sgg.,
 346; ideologismo c. vedi ideologismo;
 pluralistico, 326; sinonimo di sensismo
 (in James), 326
 empirista, 326, 331 sg., 336, 341 sgg., 346;
 tipi irrazionali come, 405 sg.
 enantiodromia, 106, 200, 290, 457, 473
 sg.
 energetica, 95; processo energetico, 296,
 311 sgg., 495
 energia, 9 sg., 125 sg., 296, 330, 460, 482;
 accumulo, congestione dell', 23 sg., 531;
 come idea, 39, 377; concetto di, 34 sg.,
 39, 219 sgg., 233; degli elementi in-
 conscio, 124; della fantasia, 477; delle
 tendenze soggettive (affetti ecc.), 368
 sg.; dispersione dell', 249; fisica, 482;
 positivo-costruttrice, 42; psichica, libe-
 razione e legame dell', 475, 493; —
 psichica, e fisica, 482; — psichica, e
 immagine primordiale, 405; riversarsi
 dell', 331; trasferimento dell', 250 .
engourdissement, 135-
engramma(i), 250, 491 sg.; funzionali, 183
epimeteico, 363
 Epimeteo, 281, 287, 292 sg., 365, 508;
 come estroverso, 181 sg., 186; come in-
 troverso, 198; in Goethe, 195 sg.; Pro-
 meteo c. vedi Prometeo
 equazione personale, 13
 equilibrio psichico; 8, 246, 370; perdita
 dell', 36, 244, 365
 equivoco, 418 sg.
 Eracle, 281
 Eracito, 67n., 106, 473 sg.
 eresie, 257, 261, 273
 erezione, 260
 eroe, 281, 283 sg., 518
 Eros, 248
 erotico(a): rimozione dell'elemento, 198,
 255, 303; allegoria, 251 sg.; spiritualiz-
 zazione dell'eroticismo, 255 sg.
 esaltazione guerresca, 224
 esaurimento: dell'estroverso, vedi estro-
 verso; del tipo di sentimento introverso,
 vedi tipo di sentimento; per l'inversione
 del tipo (esauribilità), 362, 415
 esigenza di astrazione, 315
 esistenza di Dio: in Kant, 50 sg.; ontolo-
 gica, 49
 esperienza(e), 96, 98, 100 sgg., 183 sg.;
 accumulazione di, 163; astrazione dal-
 l', 329 sg.; attuale o passata, 154; dei
 tipi irrazionali, 406; del tipo sensoriale
 estroverso, 397; e archetipo; 438; este-
 tica, 321; individuale, e immagine pri-
 mordiale, 344; religiosa, vedi religione;
 soggettiva, del tipo sensoriale introverso,
 433
 esperienza sensoriale come fonte della co-
 noscenza, 338
 esse in anima, 52, 55, 59
 esse in intellectu, 52, 59
 esse in re, 52, 59
 estasi, 243, 277
 esteriorizzazione (Jodl), 314 e n.
 esteta, il tipo sensoriale estroverso come,
 398
 estetica, 290; atteggiamenti tipici nell',
 313 sgg.

estatismo (concezione estetica dell'universo), 132 sg., 148 sg., 154, 341n.; complesso di carattere estetico, 303; e problema religioso, 153 sg.; gioia estetica, 208; piano filosofico-estetico, 202; significato estetico di un'opera d'arte, 100; significato estetico di una visione, 440; stato estetico, vedi stato

estroversione/atteggiamento, punto di vista estroverso, 340, 370, 475; attiva e passiva, 475; compensazione della, 57, 367; della libido, vedi libido; e introversione, 8 sgg., 59, 77 sg., 156 sg., 162 sg., 198 sg., 293, 318, 336, 408 sg., 429, 534; — e introversione, come atteggiamenti inconsci, 360; — e introversione, come analogia di classico e romantico, 352 sgg., 355 sgg.; —, e introversione, come "demoni", 225; —, e introversione, come meccanismi di adattamento e difesa, 322, 361 sg.; —, e introversione, come meccanismi tipici opposti, 7 sgg., 142, 156, 309, 370 sg.; —, e introversione, ingenuo e sentimentale come, 141 sg.; —, e introversione, monismo e pluralismo come, 345; —, e introversione, nello stesso individuo, 181, 370 sgg.; —, e introversione, tensione e distensione come caratteristiche di, 310 sg.; esagerazione dell', 367, 369; e sentimento, 156, 161, 306; e tipi funzionali, 76; funzioni fondamentali nella, vedi funzione; ideale culturale, estroverso, 82; immedesimazione come, vedi immedesimazione; introiezione come, 504; intuizione, estroverso, vedi intuizione; "meno differenziata", dell'introverso, vedi introverso; nel bambino, vedi bambino; nominalismo, come analogia dell', 327; pensiero estroverso, vedi pensiero; rimossa, 70; sensazione estroversa, vedi sensazione; sentimento estroverso, vedi sentimento

estroverso, 208, 336 sg., 362 sgg., 475; adattamento dell', 306; affettività dell', 162 sg.; atteggiamento dell', disteso, 311; —, atteggiamento dell', verso le fantasie, 60, 108; —, atteggiamento dell', verso l'idea, 487; atteggiamento nei confronti dell', 177; attività dell', 161 sg.; azione dell'oggetto sull', 108 sg.; carattere primitivo dell'inconscio nell', 368; coscienza dell', 100, 407; disturbi somatici

dell', 365 sgg.; donna come, vedi donna; ebbrezza dell', 307; e introverso, 99 sgg., 103 sg., 108, 112 sg., 146, 164 sg., 172 sg., 177 sgg., 198, 306 sg., 336, 359 sgg., 408; —, e introverso, come maestro, 355; —, e introverso, come ottimista e pessimista, 340 sg.; —, e introverso, e concezione simbolica, 73; —, e introverso, e fantasie inconce, 69 sg.; —, e introverso, entusiasmo di, 354; —, e introverso, e realtà, 101, 307; —, e introverso, Prometeo ed Epimeteo, come, 181; —, e introverso, reazioni di, 352 sgg., 357; —, e introverso, valutazione di, 176; e il lato astratto, 58; esaurimento dell', 357; falso, 186; Freud come, 60; Goethe come, 76 sg., 102, 188, 199; identificazione dell', con l'oggetto, 345; il *tough-minded* come, 327; infantilismo dell', 354, 368; in fase introversa, 112, 162; interesse e attenzione dell', 364; intuitivo, estroverso, vedi intuitivo; l'agire dell', 364; l'ingenuo come, 143, 146; necessità di venire impressionato dell', 100; normalità dell', 365; Origene come, 20; pensiero dell', vedi pensiero; pericolo per l', 286, 366; premeditazione dell', 164; relazione dell', con l'oggetto, 9 sgg., 43, 58, 100, 108 sg., 113, 142, 157, 176, 303, 352, 359, 363 sgg., 397 sgg.; romantico come, 352, 358; tipo di pensiero, estroverso, vedi tipo di pensiero; tipo di sensazione, estroverso, vedi tipo di sensazione; tipo di sentimento, estroverso, vedi tipo di sentimento; vita, mondo interiore dell', 163, 303; vita affettiva del, 303; Wundt come, 336

età classica, e nostalgia dell'antichità, 82

età dell'oro, 93

Eubulide, 37

Eucarestia, 28

Euclide di Megara, 40

Eva, 205

"evasione" (in Eckhart), 275 sg.

"evasione generale" (Frobenius), 284

evoluzione psichica maschile, 256

falco, vedi animali

fallo, 32; *sacrificium phalli*, 21

fanatismo, 383

fantasia(e), 59 sgg., 64, 78, 170, 322, 335 sg., 446, 475 sgg., 484; accentuata, 367; allo stato di veglia, 478; arricchimento

- della, 418; attiva, 481; — attiva, come espressione dell'unità di una individualità, 477; — attiva, comprensione, critica della, 477; — attiva, e passiva, 476 sg.; come attività immaginativa, 475, 482; come espressione dell'energia psichica, 482; come ponte tra gli opposti, 59, 66; come processo di mediazione tra l'io e l'istinto, 68; come sintomo o simbolo, 458, 470, 481 sg.; come sogno, per l'intelletto, 66; come *spiritus phantasticus* (Sincio), 120; concretizzazione delle, 60; creatrice, 65 sgg., 70, 117, 119, 125 sg., 128 sg.; di potenza, 414; di redenzione, 498; e atteggiamento cosciente, 475; e immagine primordiale, 330; e istinto di gioco, 126 sg., 133; elaborazione delle, 138, 470; erotica, 246, 259; e simbolo, come fonte del simbolo, 126; inconscia, dell'inconscio, 117, 126, 145, 230, 317, 418, 453, 458 sg., 500 sg., 504; — inconscia, arcaismo della, 458; infantile, 70, 280; interpretazione della, 478, 512; nell'isteria e nella demenza precoce, 198; origine della, 478; regolarità delle, 481; riduzione delle, 70 sg.; sessuale, 288, 470; sgradevole, 453; significato manifesto e latente della, 477, 481; spiegazioni causali e finali della, 480; svalutazione della, 66; sviluppo della, 273; tendenze compensatorie della, 476; trattamento della, 273; valutazione della, 67
- fantasioso, il, 439
- fantasma, 475; come *idée-force*, 482
- fantasticare/attività fantastica, 243, 482 sg., 512; dell'estroverso, 163; e le funzioni fondamentali, 483
- Faraday, M., 351
- fare: pensare come, 36; "il modo" del, 111
- fatalismo, 326
- fatto(i), 416 sgg.; accessibile mercé l'ausilio di criteri quantitativi, 447 sg.; come fattore determinante, 342; e idea, 329 sgg., 339, 373 sg., 416; esterno, venire "provocato, determinato" dal, 342 sg., 375; fede per il, 341; importanza dei, 416; interiori ed esteriori, 344; interpretazione dei, 469; obiettivo, 376, 418; orientamento secondo i, 378, 528; psicologico, 48 sg.; simbolo come, 529; sopravvalutazione dei, 469, 528
- fattore(i): accidentali, 397; creativo, 388; "elementare", 336
- fattore soggettivo, 387, 409 sg., 416, 418 sg., 430 sgg.; come entità determinante, 436; dell'intuizione, della sensazione, 430 sg., 436; e oggettivo, 416 sgg., 435 sg.; e oggetto, 410; percezione del, 431; potenza del, 412; realtà del, 410, 432 sgg.; relatività del, 410; soppressione del, 367; svalutazione del, 430; verità del, 417
- Faust, 65, 136 sg., 148, 209 sg., 235, 239 sg., 507, 528; e Mefistofele, 203, 224, 518
- favole, 518
- febbre, 382
- fecondità, 209, 283, 361
- fede, 15, 341 sg.; e sapere, 17
- fenomeno: d'innervazione, 437; di percezione, 206; psicogalvanico, 449
- Féré, Charles, 449n.
- Ferenczi, S., 504n.
- Ferrero, G., 525 e n.
- fiesta dell'asino, 200
- feticcio, 264, 468; "carica" del, 210, 320
- Fichte, I. H., 46 sg.
- Ficino, Marsilio, 119n.
- Fidia, 33
- figli di Dio, 291 sg.
- Figlio di Dio, sacrificio del, 18
- filosofia, 272, 346, 374; concezione filosofica del mondo, vedi concezione del mondo; moderna, il problema dei tipi nella, 325 sgg.; premesse psicologiche personali della, 537
- filosofi cinici, 40, 43, 305; e megarici, 32 sg., 43, 305
- flatus vocis, 45, 50, 56
- flemmatico, 351
- Flournoy, T., 291n., 327n.
- "fobia dell'associazione", 300
- fobie, 309, 405
- fondatori di religioni, 60, 533
- fonte, come simbolo, 227 sg.
- forma logica e caos, 321
- "forma vivente" in Schiller, 116, 126, 136, 235
- formula intellettuale, 378 sgg.
- forza creatrice, simboli della, 208 sg.
- forzi magica, 234, 244, 271, 282 sg., 320
- "forza psichica", 233
- "fortismi" (Bleuler), 124

France, Anatole (François Anatole Thibault), 31
 fratello nemico, 518
 Freud, Sigmund, 67 sgg., 136, 314, 470, 472, 478, 497, 499, 517, 521, 529
 Frobenius, L., 284n.
 fuga di idee, 311
 funzione(i): adattata, 380; antitetiche, 210; astrazione come, 55, 320 sg.; che produce simboli, 116; collettiva, 115, 465; come manifestazione della libido, 482; compensatoria, 166, 463, 520; coscienti, inconscie, 380, 444; della coscienza, primato della, 384 sg., 389; fusione delle, 458, 472, 404, 521; inconscia, rimossa, soppressa, repressa, 69, 83 sgg., 114, 117, 283, 324, 399; indirizzata, 324, 512; inferiori, 82, 86, 289, 380, 420; — inferiori, liberazione delle, 114; — inferiori, possibilità di sviluppo delle, 483; — inferiori, sviluppo regressivo delle, 484; mediatrice, 116; — non differenziata, ambivalenza e ambitendenza della, 473; opposte, 110; — opposta, sviluppo della, 494; percettive, 394 sg., 400, 405, 445, 506; possibilità di sviluppo delle, 82 sg.; principale e sussidiaria, 443 sgg.; meno differenziate, inconscie, 81; 105 sg., 108, 370, 441, 483 sg., 532; — meno differenziate, autonomia delle, 81; — meno differenziate, carattere arcaico delle, 105, 323, 446, 458, 472, 484; — meno differenziate, carattere infantile delle, 372; — meno differenziate, rimozione delle, 117, 202, 284; — meno differenziate, tener conto delle, 324; — meno differenziate, valori individuali delle, 84; — meno differenziate, venire a patto con le, 86; differenziazione della, 65, 78 sgg., 83, 92, 95, 464, 472 sg., 483; distinte, 77; distinzione delle, 464 sg.; e coscienza, 323, 385, 389; estetica (in Schiller), 128; fondamentali, 11, 23, 336, 377, 483, 533; — fondamentali, dissociazione delle, 83, 202 sg.; — fondamentali estroverse, 372 sgg.; — fondamentali introversive, 416 sgg.; razionale, 123; — razionale e irrazionale, 445, 511, 517, 521; religiosa, 262, 342; sessualizzazione della, 472, 521; soffocamento delle, 464; soggetto e oggetto della, 410; sottrazione di libido alle, 323; specializzazione della, 65; supe-

riore, differenziata, più sviluppata, 114, 117, 224, 359, 464; — superiore, differenziata, adattamento, adattabilità della, 117; — superiore, differenziata, conciliazione di, 195, 202; — superiore, differenziata e inferiore, 75 sgg., 80, 86, 89, 95, 110 sg., 114, 117, 198, 284 sg., 304, 371; — superiore, differenziata, identificazione con la, 81, 83, 96, 110 sg., 223 sg., 323 sg., 483 sg., 487 sg.; — superiore, differenziata, normalità della, 372; — superiore, differenziata, sopravvalutazione della, 110; trascendente, 126, 138, 273, 502, 533; virtuali, 285
 funzione primaria (in Gross), 295 sgg., 300 sg., 305; intensità della, 310 sg.
 funzione secondaria (in Gross), 295 sgg., 301, 303, 307 sgg., 312; durata della, 305, 307
 fuoco, dell'amore ecc. (Buddha), 318 sg.
 furore belluino, 245

Garuda-Purana Pretakalpa, 213n.

Gaunilone, 47, 49

gelosia, 399

genitori, 136, 284; identificazione coi, 488; influenza dei, 362

Geremia, vedi Bibbia

Cesù, 533

giglio, 251, 252n.

Gilgamesh, epopea di, 224

Gionbe, vedi Bibbia

gionello (in Spitteler), 192 sg., 196, 200, 281 sg., 287 sgg., 297

giro, di Dio (in Spitteler), 192

Girolamo, san, 253

giudizio, 122; dalla donna estroversa, vedi donna; del tipo di pensiero estroverso, vedi tipo di pensiero; del tipo di sentimento estroverso, vedi tipo di sentimento; e percezione, 372, 405 sgg., 440; estroverso, 372; fondato sul sentire e sul pensiero, 522; razionale, 122, 399; — razionale, del tipo razionale, vedi tipo; — razionale, del tipo irrazionale, vedi tipo; rimozione del, 440; sintetico, 384; soggettivo, dell'introverso, vedi introverso

Giuliano l'Apostata, 85, 101n.

Giunone Ludôvisi, 135

giustizia, come idea generale, 378 sg.

gnosi, 205, 225, 273; e cristianesimo, 15

- sgg., 24, 254 sg., 261; filosofia gnostica, 15
- Goethe, J. W. von, 9 sg., 76, 88, 102, 104, 136, 148, 156, 188 sg., 195 sgg., 202n., 230, 261, 275n., 508, 533
- Gomperz, T., 34 e n., 30 sgg.
- Gral, 237 sg., 254 sg., 260 sg.
- granchio, vedi animali
- gravidanza, 282; dell'anima, 456
- Grecia/Greci, 78, 81, 91, 93 sg., 148 sg., 151 sg.; sopravvalutazione della, 79
- Goss, Otto, 294 sg., 298 sg., 302-10
- Harnach, Adolf, 19
- Hartmann, E. von, 183
- Hase, K. A., 28
- Hegel, C. W. F., 47, 52, 348, 486
- Heine, Heinrich, 7
- Helmholtz, H., 350, 355
- Herbart, J. F., 124, 344
- Hermas, 242 sg., 247 sgg., 257, 259 sgg.
- Hiphil-Hophal, 288, 300
- Hoeffling, H., 521
- Hölderlin, J. C. F., 285
- idea(e), 38, 461; *ante rem*, 330; astratta, 35, 329 sgg.; atteggiamento verso l', 57, 157, 487; —, atteggiamento verso l', dell'estroverso, vedi estroverso; — atteggiamento verso l', dell'introverso, vedi introverso; attivazione dell', 336, 344; come astrazione dalle cose, dalle esperienze, 56, 329 sg., 373, 485 sg.; come principale fattore d'orientamento, 344 sg.; concetto dell', 484 sgg.; dell'io, vedi io; del tipo di pensiero introverso, vedi tipo di pensiero; di Dio, 342; dominio dell', 77; e archetipo, 417; e cosa, 56, 59; efficacia delle, 47; e immagine originaria, o primordiale, 330, 333, 416, 484 sgg., 493 sgg., 507; "eterna", 332, 340 sg.; e vita, 493; generale, collettiva, 41, 337, 465; — collettive, carattere religioso delle, 238; — generali, trasmesse, 41, 373 sg., 337; *idée-force*, 482; in Colien, 486; influsso esercitato dall', 332, 337, 419 sg., 442, 450; in Hegel, 486; in Kant, 335, 485; in Lasswitz, 486; in Platone, platoniche, 40, 42, 45, 485; in Schopenhauer, 485 sg., 495; materia e, 338; nascita delle, 157, 276; obiettiva, orientamento secondo l', 372 sg., 375 sgg.; ossessiva, 299, 405; ponderanti, massima valutazione delle, 299, 330; primato dell', 107; psicologica, come entità psicologica, 332, 487; rapporto con le, 77 sg.; realizzazione dell', 345; realtà dell', 46 sgg., 50, 247, 257, 305; relazione con l', 82; soggettiva, 416; "subitanea", 124, 392; trascendenza delle, 486; unità delle (in Schiller), 110; visione delle, 157
- ideale(i): accolti dall'esterno, 303; altrui, 305; bellezza come (in Schiller), 133; del tipo di pensiero estroverso, vedi tipo di pensiero; estroverso e introverso della civiltà, 82
- idealismo, 304, 337; e materialismo, 338 sgg.; e realismo, 48
- idealista estroverso, 281; e realista (in Schiller), 145 sgg.
- identificazione, 451, 487 sg.; coi genitori, 488; col padre, 487; con gli opposti, 119; con la funzione superiore, vedi funzione; con la persona, vedi persona; con l'io, 101; con l'oggetto, vedi oggetto; e imitazione, 487; mistica, 320
- identità, 143, 489; con il mondo, vedi mondo; con la persona, vedi persona; dell'interiore ed esteriore, vedi interiore, esteriore; dell'io con il Sé, 413; del soggetto e dell'oggetto, vedi soggetto, oggetto; dissoluzione dell', 56, 513; familiare, 489; parziale, 510, 514; primitiva mistica, 56, 514
- ideologismo, 333, 357 sg., 340, 346; introverso, 340; opposto a empirismo, 333
- illuminismo, 87, 201, 333
- Imago, 35, 513
- Imitatio Christi, vedi Cristo
- imitazione, 376, 487; vedi anche identificazione
- immaginazione, 70 sg., 183, 365, 482, 490; attività immaginativa, 475, 482; e intelletto (in Schiller), 88 sg.; leggi della ragione e, 134n., vedi anche fantasia
- immagine(i), 197, 280 sg., 330 sg., 400 sgg., 512 sg.; astratta, come difesa, 321; collettiva e personale, 487 sg., 491; come problema estetico, 438; compensatrice, 239; "emergenti spontaneamente", 467; fantasia come, 489; formazione delle, 270 sg., 490; il rendere coscienti le, 373; inconscia, dell'inconscio, 257, 428, 434, 437 sg.; interiore, interna, 157, 447; — interiore, come espressione della

- situazione psichica totale, 490; — inferiore, proiezione dell', 490; — interiori, elaborazione delle, 157 sg.; liberatrice, redentrica, 321 sg., 404; mitologica, 184, 432, 500, 506; noumeno della, 438; originaria, 330, 416; percettiva, 400, 510; percezione delle, 438, 506; primordiale, 257, 418; risveglio delle, 260; simbolica, 416; soggettiva, 436; speculare, 185; sviluppo delle, 273, 437; utilizzazione delle, 260, 272 sg.; valore principale, soggettivo, delle, 273; vedi anche archetipo, immagine primordiale, Imago
- immagine dei genitori, rimozione dell', 136; sostituzione simbolica dell', 136
- immagine dell'anima, 107, 244, 246, 457, 406 sgg., 517; attivazione dell', 247
- immagine di Dio: l'anima come, 271; perdita dell', 205; simbolizzazione nell', 136, 263
- immagine di fantasia, vedi immagine
- immagine divina, a testa di toro, 528
- immagine(i) primordiale(i), 129, 205, 233, 237 sgg., 330 sgg., 342, 422 sg., 456, 484 sg., 401 sgg.; affettiva, 426; "che sta nell'ombra", 332, collettiva, 238; come archetipo, 412, 401; come mediatrice, 493; come simbolo, 485 sgg., 494; concretismo dell', 403; della femminilità, 244; dell'inconscio collettivo, vedi inconscio; dell'uomo, 235; di dea, 244; efficacia psicologica dell', 493; e idea, vedi idea; e il processo naturale, 493; e istinto, 495; eternità dell', 486 sg.; forza coercitiva delle, 244; rinvivazione delle, 210, 426; realizzazioni delle, 340; realtà dell', 432; rinnovamento del dio come, 210; significato dell', 484 sg.; vedi anche archetipo, immagine
- immagini del pensiero orientale, 276
- immedesimazione, 313 sgg., 408, 505, 513; come estroversione, 314, 317; come funzione, 55, 310; come introiezione, 513; come processo di assimilazione, 314, 343 sgg.; come proiezione, 314, 316 sg., 514; del classico e del romantico (Ostwald), 354 sg.; dell'introverso, 353, 356; di colui che si immedesima, e il mondo, 320; e astrazione, 55, 313, 315 sgg., 320, 322; nell'oggetto, 55, 320 sgg., 352, 408
- immortalità e norme collettive, 503
- immortalità, 214, 344n.; idea dell', 151, 424
- impassioned type (in Jordan), 303; the less impassioned type, 161; —, the less, come estroverso, 163; the more impassioned type, 161, 164; —, the more, come introverso, 161
- impulso: apollineo, 150; dionisiaco, 150
- "incantamento", 227
- incantesimo, 244
- incesto, 33, 136, 360
- inconscio, l', 124, 128, 172 sg., 101, 199, 426 sg., 404, 408 sgg.; accesso all', 204, 446; analisi, trattamento analitico dei prodotti dell', 513; anima e, vedi anima; arcaico, 244, 456; atteggiamento dell', 341, 413 sgg., 462 sg.; atteggiamento compensatorio dell', 103, 367 sgg., 391, 399 sg., 436, 440, 463, 466 sg., 501, 531; atteggiamento inconscio, infantilismo dell', 360, 406, 415; atteggiamento verso l', 454; attività specifica dell', 401; attività, attivazione, rinvivazione, stimolazione dell', 202, 219, 255, 264, 483, 531; collaborazione dell', 138; collettivo, 209, 244, 412, 432; — collettivo, carattere religioso dell', 238; — collettivo, come fonte dei miti e dei simboli, 132; — collettivo, conoscenza dell', 208; — collettivo, contenuti dell', vedi contenuto; — collettivo, e poeti, 206; — collettivo, immagini primordiali dell', 230, 302, 436 sg., 402; — collettivo, simbolismo dell', 415; come entità determinante, 260; come "oggetto interno", 452; come ombra, 177; concetto di, 408 sg.; contenuti dell', vedi contenuto; coscienza e, vedi coscienza; del primitivo, 260; del tipo di sensazione introverso, vedi tipo di sensazione; del tipo intuitivo introverso, vedi tipo intuitivo; dionisiaco (in Nietzsche), 150; distruttivo, 370, 446; divoratore, 292; dynamis, dinamismo dell', 276 sgg., 286; esperienza dell', 499 sgg.; e tipi razionali e irrazionali, 304 sgg., 399; fantasia come prodotto dell', 60; funzione prospettica dell', 470; funzioni inconse, vedi funzione; immagini dell', vedi immagine; influenza dell', 61, 285, 422; influsso dei cambiamenti intellettuali sull', 201; introversione, immersione nell', 128, 136; irruzioni dell', 120, 480;

- modificazioni dell', 438 sg.; orientamento finalitico dell', 470; pagano, 204; *participation mystique* con l', 310; percezione inconscia, vedi percezione; personale, 415, 500; personificazione dell', 191, 240, 268 sg., 271; personificazione demoniaca dell', 185, 256; plusvalore, maggiore valore dell', 125, 259; proiezione dell', dei contenuti inconsci, 141, 197, 263, 282, 286; psiche e, vedi psiche; rafforzamento dell', 434; rapporto con l', 60, 182, 268, 408; realtà dell', 183; repressione dell', 62; rigetto dell', nel cristianesimo, 60, 64; separazione dell', 406; simbolo e, vedi simbolo; "sovraliminale", 125; trasformazione dell', 243; unità con l', 471
- inconsci, prodotti: analisi dei, 513; carattere semiotico dei, 517; orientamento finale dei, 471; significato dei, 471 sg.; simbolici, 470 sg., 517, 520
- indagine biografica, problema dei tipi nell', 340 sgg.
- indeterminismo, opposto a determinismo, 342 sgg.
- India/religione indiana, 133, 204n., 211, 231, 264, 269
- individualismo, 115, 278; del metodo costruttivo, 472; estremi, 503
- individualità, 261, 303; annullamento dell', 150 sg.; creatrice, 481; differenze delle, 303; e collettività, 14, 70 sgg., 80 sgg., 137, 256, 465, 472, 501; e società, 173, 211, 502 sg.; identità dell', con l'oggetto, 503 sg.; incoscienza dell', 503; perfezionamento dell', 86; repressione, soppressione dell', 91, 460; riconoscimento dell', 115; svalutazione dell', 82; unità dell', 477
- individuazione, 488, 501 sgg.; come obiettivo, 502; come processo di differenziazione, 501, 503; *principium individuationis* (in Nietzsche), 150
- individuo(i), 503 sg.; degenerazione dell', 323; differenziazione fra gli, 78, 503; dissolvimento, annullamento dell', 81, 110 sg.; psiche individuale, vedi psiche
- Indra, 216
- inerenza, e predicazione, 34, 40, 42 sg.
- inerte/inertzia, 160, 201
- infantile, 286
- infantilismo, 172, 323, 404, 480; della precocità, 354; dell'estroverso, vedi estro-
- verso; dell'inconscio, 406, 415; dell'introverso, vedi introverso; del pensiero, vedi pensiero
- infanzia, 270; fonti energetiche dell', 203
- inferiorità psicopatologiche, 205
- influenza ambientale, 68, 309 sg., 451, 456, 463
- influenza magica, 468
- ingenuo e sentimentale (in Schiller), 141
- 188., 140
- inibizione(i), 300, 452, 467, 473, 521; contenuti inibiti, vedi contenuto; nervosa, 366; proveniente dalla coscienza, 380, 478; superamento dell', 478
- innervazioni corporee, smatiche, 440, 522
- houye 'Tetsujim, 236n.
- inquisizione, 257
- inserimento, 366; adattamento, vedi adattamento
- instabilità di amore, 453
- intelletto/intellettuale/intellettualistico, 100, 134, 163, 201, 207, 334 sg., 347, 377 sg., 504, 511; come funzione razionale, 511; come mezzo sussidiario, 64, 98; e intuizione, 348, 511; e religione, 262, 382 sg.; e sentimento, 306, 445; e simbolo, 255 sg.; estroverso e introverso, 374; in Wundt, 335; nel tipo *less impassioned* (Jordan), 163; pensiero idealizzato come, vedi pensiero; pratico, speculativo, 445; *sacrificium intellectus*, 15, 18, 21; sopravvalutazione dell', 87, 338; svalutante, 66
- intellettualismo: e sensualismo, 338; tendenza idealistica dell' (in James), 326
- "intelligenza" (in Wundt), 335
- intenzionalità razionale, 283
- intenzione, 388
- interesse dell'estroverso, 364
- interiore ed esteriore/interno ed esterno, 105 sg., 314, 363, 442 sg.; identità, identificazione dell', 120, 343; reazione all', 352
- interpretazione: al piano oggettuale, vedi piano oggettuale; al piano soggettuale, vedi piano soggettuale; di opere letterarie, 513
- intima, affinità con Dio, 262
- intossicazioni, 400
- introcizione, 314, 480, 498, 504 sg., 513 sg.; attiva e passiva, 505; come processo di assimilazione, 504; di un conflitto, 90
- introspezione, 156

- introversione, 126, 129, 156, 220n., 304, 460, 493, 505; artificiale, 36; astrazione come, 318; attiva e passiva, 505; come compensazione, 367; costrizione alla, 319; della libido, vedi libido; dell'estroverso, vedi estroverso; e civiltà, 82; ed estroversione, vedi estroversione; e rapporto con il mondo delle idee, 156 sg.; e tipi funzionali, 76; nel bambino, vedi bambino; nell'inconscio, 128; proiezione come, 512; realismo come corrispondente all', 327; rimossa, 70
- introverso, 302, 336, 352 sg., 357, 408 sgg., 506; adattamento dell', 411; adeguamento dell'estroverso all', 177; Adler come, 70; affetti dell', 166 sg., 301 sg., 306; atteggiamento dell', 105, 207; —, atteggiamento autoerotico, cognistico dell', 409; —, atteggiamento dell', verso la vita, 287; — atteggiamento dell', verso le fantasie, 60 sg.; —, atteggiamento dell', verso l'idea, 76 sg., 82, 157, 305, 344, 487; capacità di sintesi dell', 302 sg.; classico come, 351, 356, 358; come maestro, 355, 422; complesso di potenza dell', 412; coscienza dell', 108, 407; differenziazione del sentimento, deficiente dell', 353; donna, vedi donna; e astrazione, 101, 162, 199 sg., 315, 318 sg., 359; ed estroverso, vedi estroverso; e il mondo, 304; emotività dell', 421; emozioni dell', 414; e oggetto, 10, 113, 142, 344, 352, 359, 420; e soggetto, 404; estroversione, inferiore, limitata dell', 112, 199 sg.; funzione sociale dell', 173; giudizio soggettivo dell', 412 sg.; idea dell'Io, come dominante coscienza dell', 100; idee dell', 103 sgg.; il sentimentale come (in Schiller), 145; impulso all'interiorizzazione dell', 305; infantilismo dell', 354; intuitivo introverso, vedi tipo intuitivo; Kant come, 340; lentezza delle reazioni dell', 355; Nietzsche come, 158 sg.; passione, passionalità dell', 160 sgg., 172, 176, 306; passività, inattività dell', 161; paura dell', dinanzi agli oggetti, 345; pensiero dell', vedi pensiero; percezioni dell', 412, 431; Platone come, 43; psicologia di potenza dell', 344; Schiller come, 75 sg., 100 sg., 113; sensazione sentimentale dell', 117; sentimenti d'inferiorità dell', 102; sottovalutazione dell', 356; Spitteler come, 188; suscettività, il venir impressionato, dell', 100, 105, 107; tender-minded come, 327; tensione psichica dell', 310 sg.; timore dell', 318; tipo di pensiero introverso, vedi tipo di pensiero; tipo di sentimento introverso, vedi tipo di sentimento; verità soggettiva dell', 422; vita istintuale dell', 163
- intuizione(i), 126, 157 sg., 164 sg., 339, 403, 444 sg., 476, 482, 505 sg., 508, 517, 530; adattamento a mezzo dell', 158, 400; arcaica, 435; artistica, 445; astratta e concreta, 506; — astratta, concreta, e fantastica, 460; collettiva, 464 sg.; come funzione irrazionale, 506 sgg., 517; come funzione psicologica fondamentale, 11, 482 sg., 505; e intelletto, intellettuale, 348, 511; e istinto, 165 sg.; e oggetto, 144 sg.; e ragione, 165; e sensazione, 400 sg., 505 sg.; estroverso, 401, 435; filosofica, 445; in Bergson, 347; inconscia, 422 sg.; — inconscia, come compensazione, 436; in Goethe, 76, 204; in Hegel, 348; in Schiller, 77 sg., 88, 117, 129, 133, 145; in Schopenhauer, 348; in Spitteler, 185; introversa, 436 sgg.; — introversa, primato dell', 439; limitazione dell', 394; nella donna, 383 sg., 403; primato dell', 401; primitiva, e psicologia primitiva, 394, 423, 506; rimozione dell', 396, 399, 435; sentimentale, 348, 524; soggettiva e oggettiva, 506
- invasamento, possessione demoniaca, 120, 224, 245
- Io, 108, 125, 276, 390, 457, 507; adesione dell', a tesi e antitesi, 531; astrazione dell', 101; come soggetto, 276, 428; coscienza, e ombra, 177; dell'estroverso, 100; dell'introverso, 9, 106; distacco dall', 112; e anima, 183, 457; e complesso, 223, 260, 468, 507; e coscienza, 470; e Dio, 276; e istinto, 67 sg.; e mondo, 276, 400; e non-Io, 123; e oggetto, 413, 419; e potenza, 468; e Sé, 411 sgg., 507; frantumazione, scissione dell', 150, 531 sg.; idea dell', 99 sg.; identificazione dell', con la *dynamis* dell'inconscio, 276; —, identificazione dell', con la persona, 457; —, identificazione dell', con l'atteggiamento, 451; —, identificazione dell', con una funzione, 223, 454, 522; identità dell',

- con il soggetto, 302, 428; "riserva" dell', 409; scissione cosciente dell', 223, 269; solidità dell', 532; sollecitazione dell', 100; "unità" dell', 268; universale e individuale (l'ojn), 236; vero e falso, 236
- Ipuzia, 119
- ipnosi, 210, 499
- ipocondria, 300; manifestazioni ipocondrache, 441
- Isaa, vedi Bibbia
- Isa-upanisad, 215n.
- Iside, 253; e Osiride, 253
- ismi, 464
- isolamento, 514
- ispirazione, 263
- Israele, 438; come sposa, 250
- isteria/isterismo, 366, 389, 392, 428, 436, 499
- istinto(i), 67 sgg., 122 sg., 157 sgg., 165, 368 sg., 412, 464, 495, 515; appagamento degli, 68; arcaici, 163, 203; azione reciproca degli, 114; conflitto degli, 86, 122, 125; deformazione degli, 224; del civilizzato, 152; differenziazione degli, 259; di giuoco (in Schiller), 116 sgg., 127, 133 sg.; del primitivo, 152; dell'Io, 464; di potenza, 428, 464; — di potenza arcaico, 106; — di potenza, riduzione all', 413; fondamentali (in Schiller), 107, 117, 119; in Nietzsche, 151 sgg.; intuizione e, 505 sgg.; di forma (in Schiller), 109, 112 sgg.; — di forma, e di materiale, 113, 116; liberazione degli, 152; naturale, 493; opposti, 113, 125 sgg.; ragione come, 334; repressione degli, nell'atteggiamento cristiano, 291; riduzione agli, 273; sensoriale e razionale, 111; separatori, 121; spirito e, vedi spirito; "spirito fantastico" come, 119
- istintualità, 237, 292, 441
- Juhvè, 250, 280, 291
- James-Lange, 450
- James, William, 325 sgg., 333, 338 sgg., 346 sg.
- Janet, Pierre, 135, 476, 515
- Jerusalem, W., 334 c n.
- Jold, Friedrich, 314
- Jordan, P., 160 sgg., 173 sg., 179 sg., 187 c n., 208, 302, 303n., 352
- Jung C. G.:
 opkkr: Criptomnesia, 499n.; Fenomeni psicofisici concomitanti nell'esperimento associativo, 449n.; Il contenuto della psicosi, 192n., 543n.; Importanza dell'inconscio in psicopatologia, 466n.; Istinto e incoscio, 515n.; La funzione trascendente, 126n., 273n., 484n.; La psicologia della traslazione, 406n.; La sincronicità come principio di nessi acasuali, 508n.; L'Io e l'inconscio, 126n., 182n., 192n., 452n.; Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia, vedi Kerényi e Jung; Psicologia della dementia praecox, 223n., 470n., 507n.; Psicologia dell'inconscio, 11n., 126n., 471n., 534n.; Psicologia e alchimia, 126n., 193n.; Psicologia e patologia dei cosiddetti fenomeni occulti, 450n., 470n., 499n.; Simboli della trasformazione, 24, 124n., 136n., 192n., 193n., 216n., 217n., 219n., 220n., 228n., 238, 254n., 280n., 284n., 286, 291n., 292n., 323n., 458n., 491n., 509n., 511 c n., 542 sg.; Sulla questione dei tipi psicologici, 11n., 534n.
- Kant, Immanuel, 48 sgg., 132, 330, 335, 344n., 419, 438, 461, 485 c n., 495 c n.
- Katha-upanisad, 214n.
- Kausitaki-upanisad, 212n.
- Kerényi, K. e Jung, C. G., 283n.
- King, C. W., 253
- Koehler, U., 253
- Kore, 253
- Krishna, 212
- Kubin, Alfred, 418
- Kulluka, 211
- Kulpe, Oswald, 461, 521
- Kundry, 237
- lacerazione interiore, 84
- Lalita-vistara, 193
- Landmann, S., 450n.
- Lao-Tse, 71, 129, 131, 232
- lapsus linguae, 371
- Laswitz, K., 486
- legame ossessivo, 405, 441
- legge(i), 127, 226, 230; dall'esterno, 231; della propria anima, 244; dell'associazione, 314; di natura, 481; esigenza della, 100, 278; generale, 365; dell'immaginazione, 134n.
- Lehmann, A., 521
- leone, vedi animali

- Lettera ai Filippesi, vedi Bibbia
 Lettera ai Romani, vedi Bibbia
 leviathan, 284, 290 sg.
 Lévy-Bruhl, Lucien, 91, 143, 310, 465 e n.
 libero arbitrio, 326
 libertà, 115, 121, 198, 202, 232, 258, 289, 343; come idea, 157, 424; in Kant, 344 n.; in Schiller, 86; politica, 93
 libido, 370., 151, 194, 218, 220, 246, 268, 311, 476, 482; accumulazione della, 210, 263, 270, 292; addomesticata, 227 n., 238; attenzione come, 478; come energia psichica, 220, 509; come pericolo, concentrata nell'inconscio, 285; concentrazione della, 218, 285; congelazione della, 219, 227, 300; distacco della, 257; divisione della, 211, 219, 225; esplosione della, 496; estroversione della, 223, 475; inabissata, 273; indirizzamento, trasferimento della, 257, 260; ingorgo della, 488; introversione, ritiro della, 125 sg., 136, 192, 199, 202, 222, 243, 268n., 270, 274, 460; liberazione della, 227, 237, 255, 280; orientamento della, 534; regressione della, 284, 531; rimossa, 243, 280 sg.; ristagno della, 98 sg., 284; ritiro della, 64; ritornata nell'inconscio, 245; scissione dell'orientamento della, 24; sensoriale, 246; sfrenata, non addomesticata, 224, 237; simbolo della, 216, 220, 229; sottrazione della, 255, 350; trasformazione della, 230; vedi anche energia
 Libro di Mosè, vedi Bibbia
 Liebig, L., 351 sg.
 limitatezza, del collettivo, 200
 "linea direttiva fittizia" (in Adler), 322; come difesa, 466
 linguaggio, 38, 220n.; figurato, 274 sg.; simbolico (in Schiller), 95; soggettivo dell'intuitivo, 440
 Lipps, T., 313, 315, 334, 470n.
 Litanie lauretane, 241, 240 sg.
 logica, 48, 52, 57 sg., 301, 420, 450, 465
 Logos, 46, 225; come mediatore, 71
 Long, C. F., 160
 Lotze, H., 47
 Lullo, Ramondo, 474
 luna, 274, 492
 Luther, Martin, 718g., 533
 madre, 68; e bambino, 3618g.; di Dio, 230 sg.
 madre-drago, 284
 madre terra, 265
 magia/atto magico, della fecondità, 254
 Magna Mater, 254
 Mahabharata, 213n.
 mal di montagna, 366
 malinteso, 420, 427; creazione di, 305
 malumore/capriccio, 166, 390, 455; umore instabile, 453; umore tetro, 260
 malvagità/il male, 167, 230, 285; capri come, 248; e il bene, vedi bene; invasione del, 205; non-essere del, 40; patto con il maligno, 205; riprovazione del, 202
 Manas e Vac, 2218g.; come mostri del Brahma, 222 sg., 225
 Manava-Dharmasutra, 211n.
 mancanza di spirito critico, 298
 mandala, 519
 manoscritto di Colmar, vedi Canzoni di trovatori ecc.
 Manu, 212
 Margherita, 203 sg., 240
 Maria, 205, 240; attributi di, 2418g., 250 sg., 250 sg.; come madre di Dio, 27; come sole, 253; come vaso, 253; culto di, 254; gravidanza di, 282; Mater gloriosa, 205; vergine e madre, 244
 Marianus, 240
 maschera, 452
 materia, 377; come Dio, 340; e forma come opposto (in Schiller), 113, 119; e spirito, 115
 materiale associativo, 476
 materialismo, 183, 327, 3378g., 377, 386
 matrimonio "di convenienza", 390
 Matter, M. L., 253
 Maya, 193
 Mayer, Robert, 3518g.
 meccanismi opposti, estroversione e introversione come, vedi estroverso, introverso
 Mechtild di Magdeburgo, 250
 mediatore, 211
 "medicina"/stregonia, 264
 medioevo, 12, 44, 48, 120, 203, 257, 260, 315, 347; psicologia, mentalità del, 55, 250
 meditazione, 129

- Mehistofele, 203, 224, 385, 507
 megarico/scuola di Megara, 32, 40, 305
 memoria, 298, 335; debolezza della, 298
 mentalità: dell'oppresso, 430; erotica, 260;
 infantile, 201
 "meramente soggettivo", 411
 meraviglioso, il, di natura irrazionale, 283
 Messia, 211; come figlio di Dio, 292;
 come mediatore, 293; immagine pri-
 mordiale come, 494
 metafisica, 386
 metafisico, sinonimo di inconscio, 155
 metodo(i): costruttivo, 470; riduttivo e
 sintetico, 273, 470; sopravvalutazione
 del, 442; vedi anche metodo d'interpre-
 tazione
 metodo d'interpretazione: costruttivo e ri-
 duttivo, 471 sg., 517; intuitivo, 472; ri-
 duttivo, 478, 480, 517
 Meyrink, G., 138, 272 sg., 418
 microcosmo, uomo come, vedi uomo
 migrazione, 500
 Minerva, 188, 195
 miracolo religioso, 30
 misantropia, 300
 misteri greci, 92, 152, 253
 mistica del medioevo, 250, 262, 264, 277
 mistici cristiani, 264; estasi dei, 277; mi-
 stico sognatore, 439
 misticismo pitagorico, 45
 mito(i), 132, 184, 230, 518; antico, 202;
 cosmogonico, come proiezione, 130; del-
 l'eroe, 284; di Obatala e Odudua, 235;
 e natura, 492; generazione del, 132;
 greco, 94; immagini mitologiche, 184;
 motivi mitologici, 184, 491; primitivo,
 210; relativi alla vegetazione, 210; relati-
 vi alle stagioni, 210; solari, 210; sovrab-
 bondanza mitologica, 209; spiegazione
 scientifica del, 274; stagioni, vegetazio-
 ni ecc. nel, 210; terminologia mitolo-
 gica, 274; vita concreta del, 239
 mitologia: del cervello, 308, 332; genera-
 zione di, 332; greca, 491
 Mitra, 220, 226
 mneme (Semon), 412, 491
 moda, 388
 Moleschott, J., 386, 469
 mondo: ambiguità del, 185; animazione
 del, 317; aspettative del, 186; atteggiame-
 nto verso il, 195, 200, 273, 319 sgg.;
 come problema morale, 438; contraddit-
 torietà del, 185; creazione del, 270; de-
 gli spiriti, 271; Dio e, vedi Dio; espe-
 rienza del, 320; identità con il, 103,
 129, 183; mitologico, 435; negazione del,
 18, 207; obiettivo, 435; rapporto col,
 191, 199; sopravvalutazione del, 271;
 spirito e, vedi spirito; uomo e, vedi
 uomo
 mondo interiore ed esteriore, 59; rap-
 porto col, 182
 monismo, 469; e pluralismo, 345; e razio-
 nalismo, 326
 Montano, 18
 morale/moralità (*Moral*), 230, 288, 543;
 consuetudinaria, 279; dell'intuitivo in-
 troverso, vedi tipo intuitivo; del tipo di
 pensiero estroverso, vedi tipo di pensiero;
 del tipo di sensazione estroverso, vedi
 tipo di sensazione; generale, collettiva,
 universale, 206, 364, 465; immaturità
 morale, 354; rivolta contro la, 206
 moralità (*Moralität*), 167, 175, 232, 503
 moralità (*Sittlichkeit*), 232, 288, 291
 Mosè, 230, 251 sg.
 motivazioni coscienti, 393
 Mueller, J. e Schumann, F., 461 e n.

 Nahllosky, J. W., 460 e n.
 Napoleone, 87
 narcisismo, 425, 497
 nascita: del dio, come simbolo, 274; — del
 dio, minaccia sulla, 286; dell'eroe, 456
 Natorp, P. G., 470 n.
 natura, 110 sg., 141 sgg., 474; dipendenza
 dalla (Rousseau), 96; e civiltà, 97; in-
 differenza della, 268; uomo e, vedi uomo
 naturalismo, 230
 negro: psicologia del, 35; sogni del, 401
 neoplatonismo, 347
 Nestorio, 27
 nevristenia, 428
 nevrosi, 276, 324, 366, 380, 419, 428, 462,
 467, 484; a seguito della falsificazione
 del tipo, 362; causa della, 370; ossessi-
 va, 305, 405, 436; psicologia della, 465
 sg., 521; sessualizzazione nella, 472, 521
 nevrotico, 322, 504, 523, 530
 Nicoll, Maurice, 255 n.
 Nietzsche, Friedrich, 31, 80, 105 sg., 140,
 148 sgg., 207, 209, 229, 261, 272 n., 307,
 347 sg., 413, 419, 460, 474, 507
 nirdvandva, 212 sg., 237

- nominalismo, 41, 55 sgg., 327; e realismo, 31 sgg., 39, 42, 54 sgg., 305, 327, 347
 "non è altro che"/"null'altro che"/"nient'altro che", 66, 203, 385, 392
 norma, 501 sgg.
 noumeno, archetipo come, vedi archetipo
 Nous, 225
 nozze, 17; proibizione di nuove, 17
 Nu/Nut, 254
 numinosità dei simboli, vedi simboli
 Nunberg, P., 124n.
 Nutt, Alfred, 255n.
 Nuovo Testamento, vedi Bibbia
- Obatala e Odudua, 235
 occhio, 493, 527; coscienza come, 466
 occidentale, 318
 odio, 213, 289
 oggetto(i): animazione dell', 314, 319; assimilazione dell', all', 317, 343, 366, 388, 504 sgg.; astrazione dall', 55, 103, 316, 320, 353, 460; atteggiamento verso l', 9, 23, 57, 144, 277, 316, 359, 400 sgg.; attivazione dell', 343; aumento, elevazione del valore dell', 260, 359; carica libidica dell', 319; come entità determinante, 268, 363, 377, 387, 504; dipendenza dall', 103, 143, 266, 270, 344; dominio dell', 77; e intuizione, 400; e Io, vedi Io; e sensazione, 395 sgg., 430 sgg.; e sentimento estroverso, 387; e soggetto, vedi soggetto; identificazione/identità con l', 99, 112, 186, 319 sgg., 322, 343, 418, 487, 504, 510, 512 sgg.; identità dell', con l'affetto, 258; immedesimazione nell', 55, 213 sgg., 322, 329 sgg., 338, 343 sgg., 353; inanimato, 320; influenza, efficacia dell', sull', 316, 332, 388, 412, 424, 426, 430-33, 457; influenza magica dell', 510; interno ed esterno, 127, 182, 403, 493; introiezione dell', 408; legame con l', 69, 129, 145, 266, 398, 414, 441, 457; legame erotico con l', 245; legame ossessivo con l', 405; legame sensoriale con l', 396; orientamento secondo l', 42, 339, 345, 359, 363, 368, 372, 375, 384, 387, 395, 400, 408, 430, 433; paura, timore dinanzi all', 316, 414; proiezione nell', 141, 263, 266 sgg., 286, 337, 399, 496, 504; rapporti di somiglianza degli, e individualità, 331; rapporto, relazione con l', 9, 43, 55, 82, 99 sgg., 113, 129 sgg., 142 sgg., 176, 182, 194, 257 sgg., 316, 414 sgg., 420 sgg., 426, 433, 452, 471, 475, 513; realtà dell', 410 sgg., 432; sensibile, 127, 339; significato dell', 343; spiegazione razionale dell', 508; svalutazione dell', 257, 270, 317, 320, 398, 420, 427, 433, 460; svincolamento dall', 126; traslazione sull', 352; valore magico dell', 320, 415, 423, 510; valore preponderante, sopravvalutazione dell', 9, 269 sgg., 401, 430, 504; valutazione dell', 301, 395
 "oggetto prezioso", 270
 Oldenberg, H., 226n.
 ombra, 177, 179, 376; "che sta nell'ombra", vedi immagine arcaica
 Omero, 142
 Ora mani padme hum, 194
 omosessualità, 497
 omousia e omoiousia, 25
 "opéra d'arte", 199, 431; uomo come (in Nietzsche), 151
 opposto(i)/opposizione/contrasto, 86, 521; conciliazione degli, 211; concezione brahmanica dell', 211 sgg.; conflitto degli, 232, 348; dei tipi, vedi tipo; disgregazione degli, 99; dissolvimento nella coppia di, 119; elisione degli, 121, 128; equiparazione degli, 531; esterni, 213; inconscio, 478; in Nietzsche, 150; liberazione dagli, 129, 135, 212, 214; livellamento degli, 117; lotta degli, 99; nella Chiesa cristiana primitiva, 25; psichico, 213; sintesi degli, 214; unione, unificazione degli, 66, 86, 115, 119, 122, 221, 236, 283
 optimum di vita, 231
 organo di percezione, l'anima come, 272
 orge dionisiache, 151
 orientale, l', 318
 orientamento: come principio di un atteggiamento, 510; in base a giudizi razionali, 433; in Rousseau, 99 sgg.; in Schiller, 99 sgg.; mediante la funzione principale, 559; retrospettivo, 91; secondo l'idea, vedi idea; secondo l'oggetto, vedi oggetto; unilateralità dell', 463; verso il basso, 106; verso l'esterno, 537
 Oriente, 211; idee dell', 129 sgg.; tendenza verso l' (in Nietzsche), 148
 Origene, 12, 16, 19 sgg., 32
 Osiride, 253
 Ostwald, Wilhelm, 208, 349 sgg., 460

ottimismo, 326; e pessimismo, 148, 340 sg.
 Oxford, manoscritto di, 57
 padre e madre: legami con, 68; identificazione con, 487 sg.; traslazione su, 407
 paganesimo/pagano, 201, 204, 254
 "pauolo magico", 255n.
 Pancavinsa-Brahmanain, 221n., 222n.
 Pandora, 191sgg., 198 sg., 203 sg., 270, 287, 293
 Pandu, 213
 pane e vino: come "accidenti", 46; come simbolo, 72
 pánico, 123
 panteismo, 316
 Paolo, san, 474, 477, 479 sg., 526
 paradosso/paradossale, 9, 57, 163, 238, 544
 paralisi, 426
 Parameshtin, 216
 paranoia/paranoico, 209 sg., 505; delirio di riferimento, 489
 Paride ed Elena, 136
 parola, 36 sgg., 57; e sermo (in Abelardo), 56 sg.; funzione di salvezza della (Lutero), 73; identità della, con il fatto oggettivo, 56; "potenza magica" della, 50; "realità" ecc., della, 36 sgg., 50 sg.; sopravvalutazione della, 442
 Parsifal, 85, 209, 238
 participation mystique, 14, 91, 103, 246, 276, 310, 458, 468 sg., 480, 510
 Pascasio Radberto, 28 sgg.
 passaggio, 293, 419
 passione/passionale/passionalità, 161, 310, 334; dell'introverso, vedi introverso; incoscienza della, 379 sgg.; opposizione alla, 244; violenza della, 245; vedi anche affetto
 Passione cristiana, 289; rappresentazioni medievali della, 153
 Patanjali, 212n.
 pathos degli affetti, 173
 "patire e agire", antitesi di (in Schiller), 113
 patria, come idea collettiva, 465
 Paulhan, F., 186
 peccato originale, 27
 l'elagio, 27
 "pendenza", 233, 237
 pensiero/pensare, 36, 110, 157 sg., 320, 345, 487, 510 sgg., 530; arcaico, 113, 392, 472; associativo, 511; astratto, e

astrazione, 36, 108, 130, 170, 207 sg., 328 sg., 373, 425, 450, 523; — astratto, e concreto, 328 sgg.; attivo, 113; — attivo, e passivo, 336 sg., 511; — attivo ideologico, 334; carattere collettivo del, 121, 465; carattere d'inerenza del, 384; carattere rappresentativo del, 298; causale, 342; come funzione parzialmente irrazionale, 333 sg., 508, 517, 523; come funzione psicologica fondamentale, 11, 15, 482, 510; come funzione razionale, 334, 508, 517, 523; come oggetto interno, 403; compensante, 392, 403; concretezza del, 136; concretismo, del, 113, 328, 332, 373, 468 sg.; concreto, ed empirico, 333, 337, 373; creatore, 482; della donna, 392; — della donna estroversa, 171; — della donna introversa, 169, 172; del "null'altro che", 203, 385, 392; differenziazione del, 469, 472; "direttivo" (in Spitteler), 418; distruttivo, 386; e giudizio, 171 sg., 384, 511; epimettico, 384, 390; e sensazione, 112 sg., 121, 126, 139, 508; e sentimento, e sentire, 44, 65 sg., 76, 324, 381 sg., 390 sgg., 444, 494, 511 sg., 523; estroverso, dell'estroverso, 30, 42 sgg., 157, 162, 171 sg., 198, 306 sg., 326, 372 sg., 384, 416, 418; — estroverso, repressione del, 390; — estroverso, svalutazione del, 376; e suscettività (in Schiller), 112; filosofico, 346, 373; identificazione con, 110; inconscio, 173, 392, 394, 428; indifferenziato, 472; indirizzato, 504, 508, 511; infantilismo del, 354, 392 sg., 404; influenza dell'oggetto sul, 332; in James, 326; in Schiller, 109; introverso, dell'introverso, 18, 30, 42 sg., 76, 103, 108 sg., 114, 126, 157, 327, 333, 374, 416 sg., 423 sg.; introverso, ed estroverso, influenza reciproca del, 376; intuitivo, 508, 511; materialistico, 386; mitologico, 423; negativo, 42, 385, 392; nei primitivi, 36, 165; nell'uomo e nella donna, 383 sg.; opposizione tra la direzione introversa ed estroversa del, 337; positivo, 384; pratico, 373; primato del, 162, 377, 384, 395 sg., 419; primitività del, 399; progressivo, 384; proiezione del, 385; razionalità del, 30, 333 sg.; regressivo, 384; repressione del, 390 sg.; riduttivo, 336, 385; rimozione del, 385, 391, 400, 404; —, rimozione del, nel-

- l'estroverso, 307; sessualizzazione del (Freud), 472; sintetico, 337, 384; soggettivo, 424; sviluppo del, 83; tensofico, 386
- percepire/percezione sensoriale, 36, 156, 302, 401, 431, 500, 512, 519
- percezione(i), 372, 405, 410, 431, 519; assoluta e casuale, 508; come problema morale, 440; dei tipi irrazionali, vedi tipi irrazionali; del fattore soggettivo, vedi fattore; dell'introverso, vedi introverso; del mondo e della vita, 320, 438; di oggetti, 436; elaborazione della, 108, 439; estetica, 520; funzione della, vedi funzione; inconscia, 158, 200, 306, 400, 504; sensoriali, 320, 460, 492; significato della, 493
- perdita dell'anima, 244
- Peredur, leggenda celtica di, 255n.
- Persiani, 152
- persona, 182 sg., 236, 452, 512; assenza di rapporto della, 454; atteggiamento esteriore come, 454, 456; e ambiente, 456; identità, identificazione con la, 456 sg.; modificazione della, 455; proiezione della, 497; sviluppo della, 497
- "persona e condizione" (in Schiller), 99
- personalità, 42, 108, 451; adattamento della, 389; cosciente, 371; dissociazione della, 323, 300, 450, 488, 490; dissolvimento della, 300; interiore ed esteriore, 454; "sciaguntiva" (secondo Gross), 200, 304; semplificazione della, 293
- personality, 354
- personificazione del complesso inconscio, 250; del contenuto inconscio, 266; demoniaca dell'inconscio, vedi inconscio; di simboli, 197, 204
- pessimismo e ottimismo, 340 sgg.; in Schopenhauer, 148
- Pfeiffer, Franz, 165n.
- Phileros, 198 sg.
- piacere e dolore, 463, 520
- piano oggettuale, interpretazione al, 512
- piano soggettuale, 80, 512 sg.
- Pietro, visione di, 479
- pioggia, come simbolo, 228, 254
- Pitagora, 98
- pitagorici, i, 45
- Platone, 32 sgg., 38 sgg., 44n., 188, 330, 485
- Plotino, 19
- Plutarco, 33
- pneumatico, 14, 165
- poesia, problema dei tipi della, 181 sgg.
- poeta, 206, 270, 330, 513; determinato dalla sua epoca, 141 sg.; e inconscio collettivo, 206 sg., 270; e pensatore, 207; ingenuo e sentimentale (in Schiller), 181 sgg.; Schiller come, 87, 93, 97, 181 sg.
- Porfirio, 10, 44
- possibilità funzionali attivate, 330
- potenza, 68 sg., 218, 304, 344, 463; atteggiamento nei riguardi della, 238; e amore, 261
- Powell, A. J., 35
- pragmatismo/pragmatico, 346 sg.
- Prajapati, 217, 220 sgg., 225
- pratica religiosa, 270
- precoçità spirituale, 353
- preconcetto, 348, 382; dell'atteggiamento estroverso, 412
- preghiera, 227, 229, 240; Brahman come, 216, 218 sgg.
- pregiudizi/prevenzioni, 325 sg.; contro i tipi introversi irrazionali, 441; dell'atteggiamento estroverso, 400, 430; del tipo di pensiero introverso, 422; infantili, 392
- premeditazione dell'estroverso, 164
- presa di coscienza, della mentalità collettiva, 91 sg.
- presenza di spirito, 297, 302
- primitivo(i), il, 36, 230, 244, 258, 264, 267, 277, 458, 465, 469, 490, 506, 520, 535; atteggiamento primitivo, vedi atteggiamento; carattere primitivo dell'inconscio nell'estroverso, 368; concetto energetico di Dio, 277; concezione primitiva di Dio, 268, 271; concezione spirituale, 444; coscienza del, 541; disegni geometrici del, 318; e inconscio, 269; e l'oggetto, 310, 510; forza magica, procedimenti magici del, 318, 320; impulso del, 270; istinti del, 152, 165, 225; mentalità del, 489; mentalità collettiva del, 91; onnipresenza del, 529; psicologia del, 342; rappresentazioni collettive mistiche del, 465
- principio dell'inerenza (Antistene), 38 sgg.; di dominio, abolizione del, 114; di individuazione, 150; universale, 378
- principium individuationis, 67, 150
- problema dei tipi, 537 sg.; in James, 325 sg., 346 sgg.; nella conoscenza degli uomini, 160 sgg.; nella filosofia moderna,

- 325 sgg.; nella poesia, 181 sgg.; nella psicopatologia, 295 sgg.; nella storia dello spirito, 12 sgg.; nell'indagine biografica, 349 sgg.; Schiller sul, 75 sgg., 142 sgg.
- problemi dell'epoca, 279
- procedimento magico, presso i primitivi, 318
- processo(i), 542; a forte carica affettiva, 296; automatici, 516; di adattamento, 361, 488; inconscio, vedi sogno; psichici, 296, 336, 499; — psichici, concezioni opposte dei, 540, 543; psicoenergetico, 460
- processo della coscienza, esteriorizzazione del, 258
- processo di adattamento, 444
- processo di percezione, 314
- processo di trasformazione, 230
- processo naturale, 540; e immagine primordiale, 493; significato del, 481
- prodotti simbolici, 472
- produzione del fuoco, 220, 227
- profeti, 282 sg., 438, 518; poeti come, 206
- profezia(c): ambigua, 282; come superstizione, 282; messianiche, 282
- progenitori, 235
- proiezione(i), 14, 143, 182, 197, 211, 219, 258, 263, 268, 290, 314, 317, 319, 337, 404, 408, 498; attiva e passiva, 514; come processo introvertivo, 514; dei contenuti inconsci, vedi contenuti; critica della, 514; della persona, vedi persona; dell'immagine dell'anima, vedi immagini; dell'immagine "interna", 490; dell'inconscio, vedi inconscio; e introiezione, 489, 504, 512 sg.; inconscia, 314, 317, 319; risoluzione della, 268n.; soggettiva (in James), 340
- prolungamenti cellulari, ritrazione dei, 308
- Prometeo, 149, 200; come estroverso (in Goethe), 191, 197 sg.; come introverso (in Spitteler), 181, 185; ed Epimeteo (in Goethe e Spitteler), 188, 195 sg., 199, 202 sg.; — ed Epimeteo (in Spitteler), 181 sgg., 185, 205 sg., 210, 279, 291 sg.; somiglianza con Dio di, 188, 191, 195
- prostituzione/prostituta, 456, 408
- Protagora, 188
- protestantesimo, 73
- pseudopsicologia, 44
- psiche, 59; attività della, 124; attività specifica della, 59; collettiva, 278; come un nulla per i razionalisti, 287; disfunzioni della, 65; dissimilazione della, 343; dissociazione della, 293, 476; e anima, vedi anima; e mito, 210, 492; forza psichica, 509; funzione religiosa della, 342; impoverimento della, 65; e inconscio, 184, 541; individuale, 503; lato creativo della, 480; spirito c, vedi spirito; spontaneità della, 165; struttura della, 411; tensione psichica, 310; uniformità e diversità della, 537; vedi anche anima
- psichiatria, 332
- psichico (tipo) 15, 165 sg.
- psicoanalisi, vedi analisi
- psicoastenia, 414, 419
- psicologia, 406; analitica, 8, 36, 191, 238, 263, 267, 293, 314, 343; collettiva, 207; come scienza, scientifica, 64, 67, 274; 335, 447, 480; concetti nella, 447; concezione materialistica della, 386; cosciente, 393; degli istinti, 67; dei tipi funzionali, vedi tipi funzionali; delle facoltà, 335; dell'Io, 67; del "null'altro che", 47; e circostanze storiche, 479; e fisiologia, 308, 386; e religione, 274; individuale, 47, 464, 479, 540; infantile, 507; mimetica, 343; nell'antichità, 12 sgg.; nel medioevo, 55, 260; normale, 295 sg., 451; oggettiva e soggettiva, 12, 179; pratica, 509, 513; primitiva, 14; 342, 419, 506
- psicopatologia, 522; problema dei tipi nella, 295
- psicosi, 434
- psicoterapia, vedi analisi
- Ptah-Tenen, 254
- puer aeternus, 293
- pulsione, 67 sgg., 515 sgg.; vedi anche istinto
- quaternità, 519; dei temperamenti, 14; delle funzioni, vedi funzione
- racconti leggendari, 330
- ragionamenti fittizi, 163
- ragione, 28, 73, 87 sgg., 98, 115, 155, 246, 282, 334, 336, 383, 493, 508; come atteggiamento, 334, 516; come disposizione della volontà, 335; come metafisica del linguaggio di Nietzsche, 31; cosmica, 516; dea della, 87, 89; della donna introversa, vedi donna; efficienza della, 89; e intuizione, vedi intuizione; etica

- della, 443; giudizio razionale, del tipo razionale, del tipo irrazionale, vedi tipo; in Schiller, 115, 119, 127, 134n.; interpretazione storico-filosofica della, 334; rimozione della, 304
- Ramayana, 212n.
- rapporto(i)/relazione, 223, 354, 361, 366, 371, 380, 407; con l'interiorità, 354; con l'oggetto, vedi oggetto; infantilismo nel, 354; psichico, 407; scompiglio nei, 302
- rappresentare, 511
- rappresentazione(i)/complessi rappresentativi, 209; a forte carica affettiva, 310; archetipiche, 519; concreta, 275, 329; dei fatti, 418; erotica, 303; fondamentale, 296; "liberamente affiorante" (Herbart), 124; "livellamento" delle (Wernicke), 297; mondo come, in Schopenhauer, 207; organizzazione di, 516; orientali, 264; ossessive, 436; primitiva, di una forza spirituale, 264; primordiali, allo stato potenziale, 432; produzione di, 295 sg.; trascendentali, 315; valori emotivi delle, 297 sg., 302
- "rappresentazione sensoriale", 113
- Ratranno, 28
- razionale, il, 157, 165, 509, 516 sg.
- razionalismo/giudizio razionale, 60, 88, 115, 122, 246, 282, 338, 383; ed empirismo (James), 333 sgg.; sinonimo di intellettualismo (in James), 326; monistico, 326
- razionalista, il, 155, 200, 326 sgg.; ed empirista, 326 sgg.
- razionalità dei propositi, 393
- re, 187, 518
- realismo, 47 sg., 397; come introversione, 327; e nominalismo, vedi nominalismo
- realtà, 48, 122, 199, 410, 541; apparenza e (in Schiller), 141; dell'anima, vedi anima; dell'idea, vedi idea; del tipo di sensazione, vedi tipo; del tipo razionale, vedi tipo; ed estroverso, e introverso, vedi estroverso; effettiva, 339; e intuitivo, vedi tipo intuitivo; interna ed esterna, "interiore ed esteriore", 183, 490; sovravalutazione della, 273; visione fallace della, 434; vivente, 59
- reattività maggiore, 297
- reazione(i), 346; prontezza delle, 297; rapidità delle, 351; velocità delle, 349, 355
- redentore, 103; come rappresentante del simbolo, 204, 287 sgg.; nascita del, 282, 286; rifiuto del, 290
- redenzione, 153, 212 sg., 215, 283; bisogno di, anelito alla, 24, 152, 204
- regno di Dio, 234, 271
- regolarità dell'accadimento oggettivo, 405
- regressione, 92, 136, 264, 277, 368, 488; della libido, vedi libido; e progressione, 136, 284
- religione/religioso, 60, 153, 201, 239, 262 sgg., 303, 316, 383, 494; carattere religioso, delle idee collettive, 238; cinese, 211; concetto generale di, 465; —, concetto generale di, in James, 341; del primitivo, 133, 264, 270, 277; e intelletto, 262; empiristica e ideologica, 341; e soggetto, 342; esperienze religiose, esistenza inconscia delle, 379; formula intellettuale come, 383; indiana, 211; in Nietzsche, 153; in Schiller, 133, 135; in Spitteler, 209; orientale, 318; presso i Greci, 153; relazioni di compensazione tra vita e, 152; scienza e, 344; simboli della, vedi simbolo; soluzione religiosa, 209
- religiosità: del tipo "magico", 339; e irreligiosità, 341 sg.
- remiscenze dell'infanzia, rianimazione delle, 136
- Rémusat, C. de, 53
- représentations collectives, 465
- repressione dell'elemento soggettivo, 389
- res, 49, 52
- resistenza, 426; sovracompensazione della, 391
- riconoscimento intellettuale e proiezione, 268n.
- riduttivo, 517
- Richl, A., 470n.
- Ri e Ki, 236
- riflessione, quale caratteristica dell'introverso (in Jordan), 160
- Riforma, 71, 257, 278
- riformatore, 379
- Rigveda, 220
- rimozione, 68 sg., 119, 136, 242 sg., 257, 303, 311, 499; annullamento della, 117; della sessualità, vedi sessualità; delle funzioni, vedi funzioni; dell'elemento erotico, 242; delle tendenze soggettive (affetti ecc.), 368; del sentimento, 306
- Rinascimento, 92, 201

- rinascita, 193, 199, 204, 203; di Dio, vedi Dio
 rinnovamento: spirituale, 278; dell'atteggiamento, vedi atteggiamento; della vita, vedi vita
 risentimento, 382
 Rita, 131, 226 sgg.; "cocchiere" del, 226, 228; come corrispondente al Tao, 232
 rivelazione(i), 60, 247; fede nella propria, 261; nei primitivi, 35
 rivoluzione, 130; francese, 87, 89, 202, 536
 romantici, 355; classici c., vedi classici; come estrovertsi, vedi estroverso; esaurimento del genio dei, 357
 rosa, 251; e croce, 202n.
 Rosacroce, 202n., 204
 Roscellino, Giovanni, 45
 Rousseau, J.-J., 91, 96 sg.
 ruota, 253
 Ryochi, 236
- sacrificio, 23, 221, 226, 270, 273; di antichi valori culturali, 24; di Origene, 21 sg., 24; di Tertulliano, 18, 24; ferita di, 237
 sacrificio di sé stesso, vedi sacrificio
 Salmi, vedi Bibbia
 salute, trascurare la, 381
 salvatore/redentore, 176, 202, 211, 289, 518
 Salzer, A., 252
 samadhi, 212
 Sankhaya-Brahmanam, 216n.
 Saoshyant, 289
 "sarebbe opportuno", "sarebbe necessario", 379
 Satana, vedi diavolo
 Satapatha-Brahmanam, 216n., 218n., 222 n., 227n.
 satiro/feste satiriche, 150, 153
 Saulo, visione di, 476, 479
 Scharf, Riwkah, 291n.
 schiavo, 78 sgg., 114, 187, 243, 245
 Schiller, Friedrich, 71, 75 sgg., 148 sg., 153, 156, 195, 202, 235, 293, 301, 477
 schizofrenia, 499
 Schopenhauer, Arthur, 106, 131, 148, 155, 207 sgg., 236, 334 e n., 340, 348, 486 e n., 495, 516
 Schultz, Wolfgang, 16 e n., 18n., 22
 scienza, 48, 373, 383; come finalità, 64 sg.; dominata dall'oggetto, 342; e fantasia, 64, 336; e immagine primordiale, 330; e irrazionale, 509; e mito, 274; e ragione, 334, 336; e religione, 344; psicologia come, vedi psicologia; specializzazione della, 65; 332
 scienza dello spirito, 386
 scienza naturale, 448
 scissione, 533; della forza creatrice, 219 sgg.; dell'anima, vedi anima; dell'io, vedi io
 scolastica, 44 sgg., 53, 55, 305
 scommessa divina, 203
 scopo, 480; totalità come, vedi totalità
 Scoto Eriugena, 28
 scuola: eleatica, 40n.; francese degli ipnotisti, 407; platonica, 305; valentiniana, 165
 sdoppiamento, 450
 Sé, 125, 236, 411 sg., 507, 518; centro del, 193; come concetto empirico, 518; come totalità psichica, 518; culto del (nel buddismo), 230; di Prometeo, 191; distinzione del, dagli opposti, 125; e mondo, 120, 413; io e, vedi io; nella dottrina brahmanica, 215
 "segiunzione" (Gross), 299
 segni/disegni/figure, 70n., 72, 136, 517; e simboli, 525; geometriche, 318
 segreto/mistero, 274
 semeiotico e simbolico, 70n., 525
 Semon, R., 412, 491
 "senno di poi", 384
 Senofane di Elea, 40n.
 Senofonte, 32
 sensazione/percezione sensoriale, 11, 15, 110, 156, 418, 445, 482, 530; arcaica, 440; astratta, attrattiva, 460, 520; collettiva, 121, 465; come funzione fondamentale, 482, 510; come funzione irrazionale, 306, 506, 509, 517, 521; con carattere di coazione, 395; concreta, sensoriale, 460, 519 sg.; e intuizione, 436, 505, 520 sg.; e oggetto, 43, 66, 145, 305, 431, 436, 460, 468, 510; e pensiero, 113 sgg., 126, 140, 508; esagerazione della, 521; e sentimento, e sentire, 107, 508, 519, 523; estetica, 157 sg., 520; inconscia, 422; inibizione della, 521; in Schiller, 106, 127, 145; limitazione della, 394; nell'atteggiamento estroverso, 395, 400, 432, 436; nell'atteggiamento introverso, 431 sgg.; primato della, 396; primitiva, 394, 423, 441;

- realtà della, 435; rimozione della, 305, 400; sentimentale, 108 sgg., 112, 114, 156, 523; soggettiva e oggettiva, 305 sgg., 430 sg.
- senso/sensorialità/sensualità, 10, 103, 108, 111, 118, 123, 134n., 240, 288; come atteggiamento psicologico, 338; come suscettibilità dell'introverso, vedi introverso; come via alla divinità (in Schiller), 103; del primitivo, 165; del tipo di sensazione, 165; e ragione, 128; e spiritualità, vedi spiritualità; liberazione dalla, 22
- sensibilità, 302, 306
- sensismo, 326, 338
- senso/significato, 403; degli accadimenti, 528; delle impressioni mentali, 403; del processo naturale, 481; del simbolo, vedi simbolo; e nonsenso, delle cose, 530; latente e manifesto, del sogno, della fantasia, 477 sgg., 481
- sensu artistico, repressione del, 170
- sensu del peccato, 203
- "senso omatico", 510
- "sentiero intermedio"/strada intermedia, 131, 221, 231
- sentimenti di inferiorità, 103, 108, 302, 430; compensazione dei, 466; del nevrotico, 466
- sentimento, 11, 15, 44, 65, 110, 110, 157 sgg., 418, 452, 456, 523 sgg., 544; astratto, astrattivo, 108, 460; collettivo, 103, 465; come funzione giudicativa, 445; come funzione inferiore, 382; concretismo del, 469; del tipo di pensiero introverso, 306; differenziato, differenziazione del, 108, 388; — differenziato, dell'estroverso, 306; differenziazione del, 108; differenziazione insufficiente del, 464; dissociazione del, 389; e affetto, e affettività (Bleuler), 440, 522; egocentrico, 425; e sensazione (in Schiller), 107 sgg.; estroverso, 76, 156, 108, 387 sgg.; — estroverso, come fattore creativo, 388; — estroverso, primato del, 389; — estroverso, sterilità del, 388; inconscio, 423, 435; infantilismo del, 404; in Jordan, 161; introverso, 108 sgg., 423 sgg.; ottundimento del, 111; primato del, 305 sgg.; primitività del, 300, 423, 425, 468; proiezione del, 340; razionalità del, 334; religioso, 342, 460; repressione del, 378; rimozione del, 306, 324, 380, 300, 404; soggettivo, 424; strapotere del, 301; sviluppo del, 83; valutazione del, 107 sgg.; valutazione mediante il, 522; vedi anche sentire
- sentire, il, 42, 482, 487, 515, 530; astratto, 523; attivo, come funzione indirizzata, 524; collettivo, 465; come funzione parzialmente irrazionale, 508, 525; come funzione psicologica fondamentale, 521, 524; come funzione razionale, 508, 516, 523; come giudizio, 522; come idea, 494; concretismo del, 522; differenziazione del, 469; e affetto, 522; energia del, 484; e pensiero, vedi pensiero; e sensazione, 508; 522; estroverso, 173; intuitivo, 508; soggettivo, 522; sessualizzazione del (in Freud), 472; valutazione ad opera del, 522 sg.
- setta, 273, 278, 543
- serio e faceto, 139
- sermo, 56 sgg.
- sermonismo, 71, 347
- servizio/culto, dell'anima, 186, 102, 230 sgg., 270
- sessualità, 20, 53, 60, 230, 255, 303, 464; atteggiamento nei riguardi della, 230; fantasie sessuali, vedi fantasie; liberazione della, 237; rimossa, repressa, 68, 224, 230, 250, 470
- sessualizzazione delle funzioni, vedi funzione
- significato magico dei simboli geometrici, 318
- Silberer, Herbert, 4711.
- simbolismo del vaso, 255n., 250
- simbolo(i), 116, 207, 215, 250, 271, 307, 416, 502, 525 sgg.; accettazione del, 136; anticristiano, 204, 288; antidiivinità del, 288; arcaico, 258; come idea determinante, 271; come via, vedi via; comprensione del, 116; concentrazione del, 20 sgg., 136, 230; concetto di, 525; coscienza e, vedi coscienza; creazione del, 123, 274, 278; cristiano, 234, 256; dei genitori, vedi immagine dei genitori; della differenziazione razionalistica, 202; della libido, vedi libido; della nascita di Dio, 274; dell'elemento creativo, vedi elemento creativo; del rinnovamento, della rigenerazione, della vita, 100, 227; efficacia, azione, del, 143, 200, 528; "efficacia divina" del, 283; e funzione inferiore, 280; e sogno, 72, 136, 517;

- 525; e sintomo, 481, 517; e sovrabbondanza mitologica, 209; fallico, 259; fantasia c, vedi fantasia; formazione del, 137; generazione del, 530; inconscio, e l'inconscio, 125, 137; in Schiller, 115, 128; interpretazione esoterica ed esoterica del, 525; liberatore, 283 sg., 529; magico, 227, 255; nascita, creazione del, 132, 282, 284; nascita di Dio come, vedi Dio; natura razionale e irrazionale del, 235, 282; numinosità del, 519; produzione del, 116; realtà dei, 199; redentore, 292; redentore come, vedi redentore; relatività del, 239 sgg., 263; religiosi, della religione, 60, 137, 270, 274; ripudio del, 282, 288, 292; risoluzione del, 255; significato del, 136, 205 sgg., 200, 526 sgg.; simbolico e seicentico, 70n., 525; sociale e individuale, 529; Tao come, 233; unificatore, 136, 140, 204, 235; — unificatore, come regolarità dinamica, 225; — unificatore, concezione brahmanica del, 216 sgg.; — unificatore, nella filosofia cinese, 223 sgg.; validità sociale del, 481; valore del, 137, 140; vivente, 200, 526 sgg., 530, 533
- sincretismo, 204
Sinesio, 119 sg.
sintesi, 298, 303; superiore, 544
sintesi della personalità, 304
sintom(i), 529; fisici, come compensazione, 366; ossessivi, 399, 405, 441
sistole e diastole, 9, 156, 221, 231, 274
Smith, Sidney, 174
Socrate, 33, 44, 155, 158
sofferenza/soffrire, 237, 379
Sofia, 205, 254
sofismi, 37
- oggetto: come oggetto interno, dipendenza dall'oggetto del, 266; dissimilazione del, 343, 453; egocentrismo del, 428; e oggetto, 119, 123, 270, 330, 408 sgg., 428, 431 sg.; — e oggetto, adeguamento del, 459; — e oggetto, assimilazione del, 314, 343 sgg., 367, 375, 388, 390, 458, 473; — e oggetto, determinazione dei tipi per mezzo di, 7 sgg., 82; — e oggetto, distacco di, 276, 515; — e oggetto, distinzione fra, 123, 504; — e oggetto, eliminazione dell'antitesi fra, 215; — e oggetto, e persona, 182; — e oggetto, fantasia come ponte tra, 59; — e oggetto, identità di, 143, 258, 480, 510, 543 sg.; — e oggetto, nell'atteggiamento introverso, 504 sg.; — e oggetto, rapporto fra, 60, 130; — e oggetto, rapporto fra, come rapporto di adattamento, 360; — e oggetto, relazione di, 374, 475; — e oggetto, separazione fra, 480; fiducia nel, nei confronti dell'oggetto, 316; immedesimazione del, 331; importanza del, 409; isolamento del, 60; libertà del, 259, 344; minor valore del, 270; orientamento secondo il, 375; possessione magica del, da parte dell'oggetto, 320, 510; proiezione del, sull'oggetto, 496; rimozione del, 395; sovrapporsi del, sull'oggetto, 317, 428; valutazione del, 16, 259; vedi anche fattore soggettivo
- sogno(i), 36, 60, 62, 293, 386, 411, 446, 467, 471, 499; cause del, 453; come espressione simbolica dell'inconscio, 470; come fantasia passiva, 477; dei negri, 491; dei profeti, 61; il Sé nel, 518; in Freud, 470, 512; in Nietzsche, 150, 156; interpretazione del, 512; natura del, 482; significato manifesto e significato latente del, 477; tendenze compensatorie del, 477
- sole, 226, 229, 492; Brahma-Sole, vedi Brahma; come simbolo del creatore, 219, 221, 230; vergine, come il, 253
solitudine, 186, 300, 422; isolamento, 515
sommersione/inondazione, 286, 292
sonnambulismo, 243, 450
sospettosità/diffidenza, 301; dell'introverso, vedi introverso
sottigliezza, 399, 405
sottovalutazione di sé, 512
specie, 110
Spencer e Gillen, 35n., 277n., 320
Spinosa, B., 506
spiriti, 268; credenza negli, 36
spirito/elemento spirituale, 165, 329; antico, 202; come *tabula rasa*, 329; compensatorio, 202; corpo, anima e, vedi anima; degli antenati, 343; del tempo, 30, 105, 137, 487; differenziazione, sviluppo dell', 246; e istinto, 118, 121, 493; e materia, 115; e natura, 493; e psiche, 330; e simbolo, 530; libertà dello, 414; "oggettivo", 544; primitivo, 201, 276; *spiritus phantasticus* (Sinesio), 119; unilateralità dello, 333
Spirito santo, 25, 292

- spiritualismo e materialismo, 48, 183
 spiritualità e sensualità, 531; in Schiller, 103, 114
 spiritualizzazione, 18, 21, 255
 Spitteler, Carl, 181 e n., 182 n., 188 sgg., 192 n., 193 n., 194 e n., 195, 198 sgg., 205, 209, 239, 272 n., 279, 280 n., 286, 290, 291 n., 293, 365, 408, 507
 spleen, 299
 sposa: Israele come, 250; Chiesa come, 250
 sposo: Cristo come, 250; Jahvè come, 250
 stanchezza, 409; cronica, 415
 stato/disposizione d'animo, 311, 522; creativo, 135, 272; "estetica", "geniale" (in Schiller e Schopenhauer), 133, 135, 477, 495; "intermedio" (in Schiller), 129, 133, 138
 stato d'eccitazione della cellula, vedi cellula
 stato estetico (in Schiller), 129, 130, 154
 Stilpone, 33, 43
 stimmatizzazione, 343
 stimolo, 301, 311; emotivo, 302; e pulsione, 515; esterni, 305 sgg., 312; oggettivo e sensazione, 433
 Stirner, Max, 207
 Stoben, 473 n.
 stoico, 229
 storia del mondo, 479
 strega, 256
 stregone/imago, 36, 204, 320
 "stretto passaggio" (in Spitteler), 199
 studi sulle associazioni, 447
 "sublimazione", 441
 suggestione, 489
 suicidio, 370, 456
 Sully, James, 460 e n.
 superficialità, 352; dei collegamenti, 297; nell'associazione, 311
 superiorità dell'In, 69
 superstizione, 36, 42, 50, 386, 390, 454, 469; intellettuale, 383
 suscettività, 157; dell'introverso, vedi introverso; in Schiller, 112
 Svetasvatara-upanīṣad, 214 n.
 sviluppo psichico, 105
 Swedenborg, F. V., 474
 Taittiriya: Aranyakam, 216 n.; Brahmanam, 216 n.; Samhita, 220 n.; Upanīṣad, 217 n.
 Talbot, P. A., 254 n.
 Tao, 131, 232 sgg., 528; significati del, 232 sgg.
 Tapas (autocubazione), 120, 216, 220, 227
 tat twan asi, 129
 Taylor, H. O., 45 n.
 Tejobindu-upanīṣad, 212 n.
 telepatia, 386
 temperamenti: quattro, 15; secondo James, 325, 346, 375; secondo Ostwald, 351
 tendenza istintuale, deviazione della, 23
 tender-minded (in James), come introverso, 326 sgg., 333; religione ideologica del, 342
 tensione, 311 n.; degli opposti, 224, 235, 531; — degli opposti, come sofferenza, 249; psichica, 310, 467
 tentativi di adattamento, della serie filogenetica, 330
 teoria atomica, 331
 teosofia, 183, 386
 terapia analitica, vedi analisi
 Tertulliano, 12, 16 sgg., 27, 58, 253
 terzo termine, 118; superiore, come fine, 65
 tesi, e antitesi, 531
 "tesoro nel campo", 270; " fiorire del tesoro", 289
 tetraide pitagorica, 510
 Tewekkul-Beg, 36
 Tibullo, 316
 Tieste, 33
 timore dell'introverso, vedi introverso
 tipi di atteggiamento, 359, 464; distinzione dei, 464; generali, 533; vedi anche tipo
 tipi di inferiorità, di minorazione (in Cross), 303
 tipi funzionali, 76, 350; distinzione dei, 162
 tipo(i), 142, 460, 533 sgg., 543; accordo, intesa, fra i, 69, 538; come specie, come idea, 43; compensazione del, 8, 58; descrizione generale dei, 359 sgg.; di estroversione e di introversione, 7 sgg., 30, 42 sgg., 76, 333, 534, vedi anche estroversione, introversione; differenza, antitesi, tra i, 463 sgg.; di percezione, 405; emotivo (in Jordan), 164 sgg., 180, 208; estetico e razionale, 158; estroverso, vedi estroverso, estroversione; falsificazione del, 362; ilico, 15; introverso, vedi introverso, introversione; inversione del, 22, 112; irrazionale, 405 sgg., 433, 441 sgg., 534; — irrazionale, percezione

- del, 405; opposti, antitetici, contrastanti, 25, 145 sg., 359 sg., 541; — opposti (secondo Ostwald), 349 sgg.; psicologici, 7, 56, 145 sgg., 161 sgg., 205, 483, 533 sg., 539 sg.; qualità intellettuali dei (in James), 346; quattro, 533 sg.; razionali, 158, 393 sgg., 406 sg., 428 sgg., 534; — razionali, giudizio razionale dei, 393 sgg., 396; — razionali, realtà dei, 164 sg.; secondo Jordan, 160 sgg.; sociali, 464 sg.; terzo, intermedio (in Jordan), 160, 165 sg.; vedi anche tipi funzionali, tipi di atteggiamento
- tipo di pensiero, 11, 158, 534; affetti del, 163; astrattività del, 459 sg.; come tipo razionale, 158, 534; estroverso, 162, 377 sgg.; — estroverso, Darwin come, 419; — estroverso, giudizio del, 384; — estroverso, ideale del, 378, 381; — estroverso, morale del, 378; introverso, 10 sg., 108, 114, 162, 307, 378; — introverso, conflitto del, 78; — introverso, e gli oggetti, 419 sg.; — introverso, influenza delle idee sul, 77, 332, 337, 419 sg., 422; — introverso, isolamento del, 422; — introverso, Kant come, 419; — introverso, Schiller come, 76; — introverso, sentimento del, 108, 306; — introverso, sterilità del, 112
- tipo di sensazione/sensoriale, 15, 158, 165, 521, 534; come artista, 433 sg., 520; come esteta, come gaudente, 307; come tipo irrazionale, 433, 435, 534; estroverso, 307 sgg., 433, 440; introverso, 433 sgg.; — introverso, inconscio del, 435; moralità ecc. del, 397, 399; nevrosi del, 399; ragionevolezza del, 307; realtà del, 397; unilateralità del, 400
- tipo di sentimento/sentimentale, 158, 525, 534; come tipo razionale, 158, 534; estroverso, 11, 160 sg., 306, 387, 389 sgg., 534; — estroverso, giudizio del, 372; — estroverso, pensiero del, 108, 306, 371, 391; introverso, 108, 160 sg., 423, 427, 534; — introverso, esaurimento del, 428; rapporto del, con le idee, 76 sg.
- tipo intuitivo/di intuizione, 166, 507, 534; e la realtà, 435, 438; e l'oggetto, 436 sg.; estroverso, 402 sgg., 437; — estroverso, adattamento del, 158; immagini interiori del, 437; inconscio del, 435; introverso, 436 sgg.; — introverso come
- artista, 439; — introverso, inconscio del, 340; — introverso, morale del, 439 sg.; — introverso, visione del, 439; irrazionale, 534; Nietzsche come, 158 sg.
- Tommaso d'Aquino, san, 49
- "tondi", 266; vedi anche libido
- torre di Babele, 249; come chiesa, 249, 257, 259
- totalità come scopo, 66, 84; vedi anche unità
- totem (animale), 153; cerimonie totemiche, 277; assimilazione al totem, 343
- tough-minded (in James), come estroverso, 326 sgg., 333, 339 sgg.; religione empiristica del, 342
- tradizione, 200, 255, 315, 373, 500
- tragedia attica, 150, 153
- transustanziazione, 28 sgg., 72
- trascendentalismo di Platone, 45
- trasformazione/mutamento: della libido, vedi libido; dell'umanità, 98; in Faust, 240; spirituale, 278
- traslazione, 352, 446, 505; come difesa, 322; immedesimazione, come, 314, 316, 353; negativa, 317; partecipazione mistica, come, 510; sulla madre, sul padre, 497
- triangolo, 50
- Trinità, 45
- Tristano, 261
- turba mentale, 125
- "udizione colorata" (Janet), 458, 473
- unilateralità, 23, 89, 224, 245, 292; compensazione della, vedi compensazione; dell'atteggiamento cosciente, 463, 466, 474, 501; dell'estroverso, 367; dello spirito, vedi spirito; dal punto di vista di Freud e Adler, 70; del tipo, 70, 346, 377, 400, 420, 483; di Abelardo, 348; in Schiller, 77, 81; intellettuale, 300, 347
- unità, 41, 518; "dell'essere" (in Eckhart), 269; dell'individualità, vedi individualità; "dell'Io", vedi Io; dell'uomo, vedi uomo; e molteplicità, pluralità, 42, 54, 494; secondo Rousseau, 90; secondo Schiller, 109; simboli della, 518; sviluppo della, 304; universale, 41; vedi anche totalità
- universalità, 31, 55, 305
- uomo (Mann): "conveniente", 389; e donna, 383, 389, 496; estroverso, 174 sgg.;

- estroverso, e donna introversa, 428;
 — estroverso, intuitivo, 402, vedi anche
 estroverso; introverso, 178 sgg., vedi an-
 che introverso; pensiero nell', vedi pen-
 siero; tratti femminili dell', 455
- uomo/uomini (*Mensch*), 134, 137, 268,
 342, 368; antiteticità dell', 138, 235,
 246; arcaico, 95; civile, fini dell', 86;
 come microcosmo, 234; come simbolo
 irrazionale, 235; come soggetto della
 conoscenza, 410; come unità delle idee
 (in Schiller), 110; comprensione dell',
 177, 538; creativo, 134; "determinabi-
 lità illimitata", "indeterminatezza", "as-
 senza di determinazione", dell' (in
 Schiller), 128, 135, 138; dilacerazione,
 dissidio dell', 235; Dio e, vedi Dio;
 dipendenza dell', 105; diversità psicolo-
 giche degli, 536, 541 sg.; due categorie
 di (in Blake), 293; e animale, e bestia,
 184, 231, 237, 292, 334; e barbaric,
 122; educazione dell', 92, 96, 132, 134,
 324; educazione estetica dell', 75 sgg.,
 118; e giuoco (in Schiller), 116 sgg., 134;
 e istintualità, 323; e le funzioni, 80; e
 mondo, 58, 183 sgg., 316, 409; e ombra,
 177; e natura, naturale, 91, 248; "epi-
 meteoico", 206; e spirito del tempo, 59;
 flemmatico, 352; formazione dell' (in
 Schiller), 111; identità dell', con l'og-
 getto, 319; ilico, 15, 165; individuale e
 collettivo, 451; inquietudine dell', 315,
 317; leggi dell', 230 sgg.; libertà dell',
 122, 129; libertà morale dell', 27, 86;
 "l'uomo più brutto" (in Nietzsche), 140,
 207, 507, 533; mutamenti dell', 98;
 mutilazione dell', 109; nello stato dioni-
 siaco (in Nietzsche), 149 sg.; normale,
 47, 54; sinonimo di nulla (in Schiller),
 128n., 139; regressivo, 203; riduzione
 dell', al suo modello filogenetico, 542;
 riflessivo, 157; scissione cristiana dell',
 203; "somiglianza con Dio" (in Schil-
 ler), 101, 104 sgg., 121; spiritualizzazione
 dell', 114; sviluppo dell', 14; totalità
 dell', 139, 203, 209, 244; uniformità
 dell', 539; unità dell', 94, 96, 101, 108,
 204
- Upaniṣad, 132, 231, 262, 340
- utero, come vaso (*vas*), 252 sgg., 259
- vacca, vedi animali
- Vajasaneyi-Samhita, 216n.
- valore(i): abbassamento, rigetto dei, 117,
 260, 287; capovolgimento dei, 125, 287;
 di validità generale, "obiettivi", 335,
 388, 516; e disvalore, 290; morali, 288;
 tensione come, 311
- valori affettivi di idee, oggetti, 73
- valori individuali, delle funzioni meno
 differenziate, vedi funzione
- valutazione/giudizio di valore, 288, 311
- Vangelo secondo Matteo, vedi Bibbia
- Varuna, 220, 226
- vaso, 251
- vecchio saggio, 247
- Vedic Hymns, 226n., 227n., 228n.
- vento, 217, 221, 229
- Veraguth, Otto, 449
- vergine, 286; come terra non profanata,
 253; vedi anche, Maria
- verità, 87, 185, 200, 348; azione della,
 347, 360; come "forza" (in Schiller),
 87; "eterna", 67; motivazione della,
 379; razionale e irrazionale, 98; simbo-
 lica, 417; soggettiva, dell'introverso, ve-
 di introverso; sopravvalutazione della,
 89
- vertigine, accesso psicogeno di, 437
- via, santa, 285; simbolo come, 285; Tao
 come, 232; "trascendentale" (in Schil-
 ler), 98
- vicolo cieco, la via della ragione come, 282
- Villa, Guido, 516n.
- Vischer, F. T., 322n., 415
- visione, 36, 499, 540; del diavolo, 60; del-
 l'intuitivo introverso, vedi intuitivo; del
 simbolo, in Faust, 137; di Hermas, 242,
 257; di Pietro, vedi Pietro; di Saulo,
 vedi Saulo; in Nietzsche, 150; in Schil-
 ler, 149; insorgere di una, 540
- Viśvakarman, 222
- vita, 65, 329, 384; ambivalenza della, 265;
 arresto del flusso della, 301, 531; atteg-
 giamento dell'introverso verso la, vedi
 introverso; Dio come intensità di, 269;
 e astrazione, 322; fluire della, 269; for-
 me d'arte e, 315; mutevoli situazioni
 nella, 311; pienezza di, 246; regressione
 della, 379; rimozione della, dalla fun-
 zione del pensiero, 418; rinnovamento
 della, 194, 200, 210, 265, 279, 284, 287;
 ritmo della, 274; simbolizzazione della,
 440; soffocamento della, 315; spirituale,
 492; totalità della, 65; vicende della,
 301

- vita interiore, cosciente, 167; dell'estro-
verso, 302; dell'introverso, 302, 440; spi-
rituale, 171, 170
- volontà/volere, 218, 371, 483, 520, 534;
arresto del, 531; cosciente, 263; deter-
minazione simbolica della, 128; di po-
tenza, 68; dissidio della, 531; fine, me-
ta della, 122, 125; in Nietzsche, 150,
155; in Schiller, 123, 127, 134n.; in
Schopenhauer, 207, 275, 485
- Vulcano, 195
- Vulgata, vedi Bibbia
- Wagner, Richard, 85, 209, 237, 256, 261,
272n.
- Wang Yang-Ming, 236
- Warneck, J., 266n.
- Weber, Albrecht, 221n.
- Weinger, Otto, 409, 411
- Wernicke, Carl, 297, 299
- Worringer, Wilhelm, 313 sgg., 321
- Wulfen, Willem, 307
- Wundt, Wilhelm, 314 e n., 335 sg., 448,
450, 462, 485 e n., 510 e n., 521; 522n.
- Wuwei ("far nulla"), 235
- Yang e Yin, 234, 518
- yoga, 130, 135, 224
- Zarathustra, 106, 200, 207 sgg., 348, 507,
533
- Zeller, Eduard, 473n.
- zingari, 204n.
- Zuignlio, 72 sgg., 533

La casa editrice Boringhieri, oltre all'edizione completa delle "Opere di C. G. Jung", pubblica nella Universale scientifica Boringhieri un corpus jungghiano ridotto e suddiviso per argomenti, inteso a costituire uno strumento ragionato di lettura e di studio. Finora sono usciti i seguenti volumi:

1. *Psicologia e patologia dei cosiddetti fenomeni occulti e altri scritti* (USB, N. 116). Contiene:
N. 116). Contiene:
Psicologia e patologia dei cosiddetti fenomeni occulti (1902)
Caso di stupore isterico in una detenuta in carcere preventivo (1902)
Simulazione di malattia mentale (1903)
Paralessia isterica (1904)
Perizia medica su un caso di simulazione di malattia mentale (1904)
Criptomnesia (1905)
Superperizia su due perizie psichiatriche contraddittorie (1906)
2. *Il problema della malattia mentale* (USB, NN. 117/118). Contiene:
Psicologia della dementia praecox (1907)
Il contenuto della psiconi (1908/1914)
Importanza dell'inconscio in psicopatologia (1914)
Il problema della psicogenesi nella malattia mentale (1919)
Psicogenesi della schizofrenia (1939)
Nuove considerazioni sulla schizofrenia (1957/1959)
3. *Il contrasto tra Freud e Jung* (USB, N. 126). Contiene:
La teoria freudiana dell'isteria (1908)
Saggio di esposizione della teoria psicoanalitica (1913)
Aspetti generali della psicoanalisi (1913)
Sulla psicoanalisi (1916)
Il contrasto tra Freud e Jung (1929)
Prefazione a W. M. Kranefeldt, "La psicoanalisi" (1930)
Sigmund Freud come fenomeno storico-culturale (1932)
Sigmund Freud: necrologio (1939)

4. *Psicologia dell'inconscio* (edizione definitiva 1943) (USB, N. 28)
 5. *Tipi psicologici* (1921) (USB, NN. 131/132)
 6. *L'Io e l'inconscio* (edizione definitiva 1928) (USB, N. 21)
 7. *La saggezza orientale* (USB, NN. 236/237). Contiene:
 - Viaggio in India
 - Commento psicologico al "Bardo Thödol" (Il libro tibetano dei morti) (1935/1953)
 - Lo yoga e l'Occidente (1936)
 - Il mondo sognante dell'India (1939)
 - Quel che l'India può insegnarci (1939)
 - Commento psicologico al "Libro tibetano della grande liberazione" (1939, pubblicato nel 1954)
 - Prefazione a D.T. Suzuki, "La grande liberazione. Introduzione al buddhismo zen" (1939)
 - Psicologia della meditazione orientale (1943)
 - Santi indiani. Prefazione di H. Zimmer, "La via del Sé" (1944)
 - Prefazione a "I Ching" (1948, pubblicato nel 1950)
 - Su K. E. Neumann, "I discorsi di Gautama Buddha" (1955)
- Un'antologia accompagnata da inquadramento generale in:
- C. G. Jung, *La dimensione psichica*, antologia a cura di Luigi Aurigemma (USB, NN. 83/84)
- In collaborazione con Károly Kerényi due studi mitologici in:
- C. G. Jung e K. Kerényi, *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia* (USB, NN. 199/200)
- L'esposizione canonica della teoria junghiana in:
- Jolande Jacobi, *La psicologia di C. G. Jung* (USB, N. 89)
- Nei Saggi Boringhieri sono apparsi i seguenti scritti:
- C. G. Jung, *Esperienza e mistero: cento lettere*
 - C. G. Jung, *Il simbolismo della messa*
 - C. G. Jung, *L'albero filosofico*
 - C. G. Jung, *Psicologia e alchimia*
 - C. G. Jung, *Realtà dell'anima*
 - C. G. Jung e R. Wilhelm, *Il segreto del fiore d'oro*



