

# IL SIMBOLO IN PSICANALISI

Giovanni Cucci

## Il contributo di Freud

### *Una pietra miliare della psicanalisi*

Il simbolo costituisce per Freud una delle vie d'accesso più importanti all'inconscio da parte della coscienza, un canale di comunicazione privilegiato tra queste due componenti fondamentali della psiche. Si tratta di un punto assodato, mantenuto costantemente nel corso della lunga produzione del fondatore della psicanalisi, riconosciuto anche dalle scuole a lui successive, pur divergendo sull'interpretazione del rapporto tra coscienza ed inconscio.

In secondo luogo il simbolo, proprio perché mette a contatto con l'inconscio, consente di ricomprendere i più importanti meccanismi di difesa e del lavoro onirico, come lo spostamento, la condensazione, la sovradeterminazione, la raffigurabilità:

Il concetto di simbolismo è così strettamente legato alla psicoanalisi, le parole simbolico, simbolizzare, simbolizzazione sono utilizzate così spesso, e in sensi così diversi, i problemi infine che concernono il pensiero simbolico, la creazione e l'uso dei simboli dipendono da tante discipline (psicologia, linguistica, epistemologia, storia delle religioni, etnologia, ecc.), che è estremamente difficile delimitare un uso propriamente psicoanalitico di questi termini e distinguerne le varie accezioni<sup>1</sup>.

Affrontare il problema del simbolo significa dunque andare al cuore del sapere della psicanalisi e delle fratture scaturite al suo interno. Sarà infatti su questo punto fondamentale, del rapporto tra consapevolezza e inconscio, insieme al valore non unicamente sessuale del simbolo, che Jung divergerà da Freud.

Per il dottore viennese la psicanalisi nasce come lettura di quei particolari e bizzarri sintomi che non presentano una base organica ma, appunto, simbolica e psichica, come ad esempio l'isteria e i disturbi di conversione<sup>2</sup>. Nei celebri *Studi sull'isteria* (1895), scritti insieme a J. Breuer, che segnano di fatto la nascita della psicanalisi, Freud interpreta come essenzialmente simbolica la paralisi di Elisabeth von R., una forma di spostamento del disagio che, non riconosciuto ed espresso in parole, diviene agito, investendo una parte del corpo. Alle domande di Freud, ella riconosce, sia pure in modo vago, che la radice del disturbo è psichica, che risale a un conflitto irrisolto:

Feci presente che se avesse avuto dolori di qualche rilievo difficilmente si sarebbe decisa a fare quella lunga camminata. Alla domanda, da che cosa potevano essere provenuti i dolori durante quella passeggiata, ricevetti la risposta, non del tutto chiara, che le era stato doloroso il contrasto fra la sua solitudine e la felicità coniugale della sorella malata, che il comportamento del proprio cognato le aveva posto di continuo davanti agli occhi.

In questa prospettiva il simbolo, ben lungi dal caratterizzare l'espressione poetica o artistica dell'uomo, è la rilevazione di una sofferenza che non riesce a trovare una voce appropriata:

Quando la malata concludeva la narrazione di tutta una serie di avvenimenti col lamento di avere allora risentito con dolore il suo "star sola", e [...] il sentimento della propria *impotenza* e l'espressione di "non esser capace di andare avanti", io doveti concedere anche alle sue riflessioni un influsso sullo sviluppo dell'abasia;

---

<sup>1</sup> J. LAPLANCHE - J. B. PONTALIS, *Enciclopedia della psicoanalisi*, Laterza, Bari 2007, vol. II, p. 590; cfr. p. 592.

<sup>2</sup> I disturbi di conversione sono letteralmente uno "spostamento di rotta" del conflitto psichico sul corpo: la difficoltà nelle relazioni e nell'espressione degli affetti si traduce così, ad esempio, nella paralisi, nella cecità, nella sordità, nell'afasia. Tali difficoltà non hanno tuttavia una base organica (un esame medico non riscontra in proposito alcuna disfunzione): per questo la loro radice è psichica e non somatica.

dovetti supporre cioè che avesse addirittura cercato un'espressione *simbolica* per i suoi pensieri dolorosi e che l'avesse trovata nell'intensificazione della propria sofferenza fisica<sup>3</sup>.

Per Freud questa relazione, propria del simbolo, non emerge solamente nel contesto dei disturbi psichici, come la nevrosi e l'isteria, ma anche nelle ordinarie situazioni della vita, come il sogno<sup>4</sup>, di cui il simbolo diviene la via regia d'interpretazione.

### *La valenza onirica del simbolo*

Dal punto di vista psicanalitico il simbolo acquista il suo significato principale in relazione al linguaggio onirico, che la nuova disciplina presenterà come «scientifico», indipendente cioè dalla volontà e dalla storia del soggetto:

Il simbolismo è forse il capitolo più singolare della teoria del sogno. Innanzitutto, essendo *traduzioni immutabili*, i simboli realizzano in certa misura l'ideale dell'antica interpretazione dei sogni, non meno che di quella popolare, ideale dal quale noi con la nostra tecnica ci eravamo molto allontanati. Essi ci permettono, in certe circostanze, di interpretare un sogno senza interrogare il sognatore, il quale, comunque, nulla sa dire a proposito del simbolo. Se si conoscono i simboli onirici usuali e inoltre la persona del sognatore, le circostanze nelle quali vive e le impressioni che hanno preceduto il sogno, si è spesso in condizione di interpretare senz'altro un sogno, di tradurlo per così dire a prima vista<sup>5</sup>.

È come se il sogno presentasse un linguaggio del tutto autonomo, che il soggetto si ritrova senza averlo né deciso né appreso, e da cui la volontà e l'intelligenza risultano del tutto escluse:

Il sognatore ha a disposizione una forma di espressione simbolica che nella veglia non conosce e non riconosce. Ciò è davvero stupefacente; è come se scopriste che la vostra cameriera capisce il sanscrito, benché sappiate che è nata in un villaggio boemo e non lo ha mai appreso. Non è facile venire a capo di questo dato sicuro per mezzo delle nostre concezioni psicologiche. Possiamo soltanto dire che nel sognatore la conoscenza del simbolismo è inconscia, appartiene alla sua vita intellettuale inconscia<sup>6</sup>.

Questa collocazione privilegiata del simbolo a livello psicanalitico viene codificata ufficialmente a partire da *L'interpretazione dei sogni* (1899) come chiave di lettura del linguaggio onirico, evidenziando la sua incongruenza rispetto al linguaggio ordinario, anche se la parte propriamente dedicata al simbolo comparirà solo nelle edizioni successive del libro, a partire dal 1914. A differenza di quanto sosterrà il suo interprete J. Lacan<sup>7</sup>, il simbolo per Freud è sempre un elemento secondario, realtà primaria è la *libido*, intesa essenzialmente come energia sessuale, pulsionale e irrazionale, di cui il simbolo cerca una qualche canalizzazione mediante la sublimazione.

Il simbolo viene in tal modo a esprimere il legame tra il contenuto latente (e cioè il conflitto inconscio, di carattere sessuale) e il contenuto manifesto del sogno, frutto della censura da parte della coscienza, che lo modifica e trasforma:

---

<sup>3</sup> S. FREUD - J. BREUER, *Studi sull'isteria*, in S. FREUD, *Opere*, Boringhieri, Torino 1967, vol. I, pp. 304-306. I corsivi sono del testo.

<sup>4</sup> S. FREUD - J. BREUER, «Comunicazione preliminare. Sul meccanismo psichico dei fenomeni isterici», in S. FREUD, *Opere, op. cit.*, vol. I, p. 177.

<sup>5</sup> S. FREUD, *Introduzione alla psicoanalisi*, in ID., *Opere*, Boringhieri, Torino, 1978, vol. VIII, p. 323.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 336. Freud comunque non esclude del tutto la rilevanza delle osservazioni del soggetto in vista della comprensione del sogno; egli sembra propendere per una sorta di parallelismo tra libera associazione e interpretazione dei simboli presenti nel contenuto onirico, anche se la precedenza va alla lettura dei simboli presentati dal sogno (cfr. ID., *L'interpretazione dei sogni, op. cit.*, p. 331).

<sup>7</sup> «La verità si fonda sul fatto che parla, e non ha altro modo per farlo. Ecco pure perché l'inconscio, che dice il vero sul vero, è strutturato come un linguaggio, e perché io, quando insegno questo, dico il vero su Freud che ha saputo, sotto il nome di inconscio, lasciar parlare la verità» (J. LACAN, *Scritti*, Einaudi, Torino 1974, p. 872).

L'essenza della relazione simbolica è un paragone, ma non un paragone qualsiasi [...]. Non tutto ciò con cui possiamo paragonare un oggetto o un processo compare come suo simbolo nel sogno. Né il sogno, d'altra parte, simbolizza qualsiasi cosa, ma solo determinati elementi dei pensieri onirici latenti [...]. È inoltre strano che, se il simbolo è un paragone, quest'ultimo non si lasci svelare dall'associazione, e anche che il sognatore non conosca il paragone, che se ne serva senza averne conoscenza; anzi, ancor più, che il sognatore non abbia neppure voglia di riconoscere questo paragone dopo che gli è stato indicato<sup>8</sup>.

È l'inconscio a fornire oggettività alla costellazione simbolica, di cui il sogno rappresenta uno dei canali privilegiati, ma non l'unico:

Tale simbolismo non appartiene in modo esclusivo al sogno, ma alla rappresentazione inconscia, soprattutto del popolo, e lo si ritrova, più compiuto che nel sogno, nel folklore, nei miti, nelle leggende, nelle locuzioni, nella sapienza dei proverbi e nelle battute popolari correnti<sup>9</sup>.

In queste antiche narrazioni, proprie delle civiltà di ogni tempo e luogo, Freud ritrova le medesime associazioni fondamentali tra simbolo, sogno e sessualità repressa. Ciò significa anche che quanto viene oggi rappresentato enigmaticamente tramite il simbolo, in epoche precedenti appariva in modo palese in un linguaggio più immediato e meno soggetto ai filtri della censura.

Pur legato essenzialmente alla produzione onirica, il simbolo ha dunque un'estensione molto più vasta, dal momento che lo si trova presente nella poesia, nelle leggende e mitologie<sup>10</sup>. Freud non sembra tuttavia interessato ad esplorare questi ambiti, che avrebbero smentito il legame privilegiato con il conflitto libidico represso, e questa esclusione viene da lui esplicitamente riconosciuta:

Negli altri campi che ho menzionato il simbolismo non è affatto soltanto sessuale, mentre invece nel sogno i simboli vengono impiegati quasi esclusivamente per portare a significazione oggetti e relazioni sessuali. Anche questo non è facile da spiegare [...]. Non si può evidentemente rispondere a questi interrogativi se ci si è occupati solo del simbolismo onirico. L'unica cosa che si può fare è attenersi all'ipotesi che tra i simboli veri e propri e la sessualità esista una relazione particolarmente intima<sup>11</sup>.

Nonostante queste acute osservazioni, che rivelano la ricchezza e complessità pressoché inesauribile del simbolo onirico, Freud si premura di circoscrivere il campo di indagine ad alcuni elementi essenziali:

Nel sogno la stragrande maggioranza dei simboli è costituita da simboli sessuali [...]. In contrasto con la varietà delle raffigurazioni oniriche, le interpretazioni dei simboli sono molto monotone<sup>12</sup>.

Il significato preponderante del simbolo onirico, nella lettura di Freud, è di esprimere in modo indiretto un conflitto profondo, di cui il simbolo costituisce una rappresentazione più oscura e deformata, che consente di sfuggire alla censura e giungere al livello coscienziale: è grazie a questa ipotesi di fondo che Freud può interpretare in chiave sessuale tutti i simboli, elaborando un codice di lettura universale, «scientifico».

Emerge qui il limite della visione freudiana del simbolo, ridotto a cerniera di raccordo tra contenuto manifesto e contenuto latente del sogno, alleviando l'angoscia. Secondo la celebre definizione di Freud, «il sogno è il custode del sonno»<sup>13</sup>: qualora i sentimenti suscitati dal profondo fossero troppo forti, la persona finirebbe per destarsi.

---

<sup>8</sup> S. FREUD, *Introduzione alla psicoanalisi*, in ID., *Opere*, Boringhieri, Torino 1978, vol. VIII, p. 324.

<sup>9</sup> ID., *L'interpretazione dei sogni*, op. cit., p. 323; cfr. anche ID., *Introduzione alla psicoanalisi*, op. cit., p. 330.

<sup>10</sup> «Dello stesso simbolismo si servono miti e favole, il popolo nei suoi detti e nelle sue canzoni, l'uso linguistico colloquiale e la fantasia poetica. Quello del simbolismo è un ambito straordinariamente vasto di cui il simbolismo onirico costituisce solo una piccola parte» (S. FREUD, *Introduzione alla psicoanalisi*, op. cit., p. 337).

<sup>11</sup> *Ibid.*, pp. 337-338.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 325.

<sup>13</sup> ID., *L'interpretazione dei sogni*, op. cit., p. 218.

La simbolizzazione richiede in ogni caso un lavoro di interpretazione, di «traduzione» del simbolismo onirico, che consiste nel compiere il percorso inverso, dal contenuto manifesto a quello latente. Il simbolo viene così ridotto ad un linguaggio meno chiaro di quello concettuale, più opaco, che affonderebbe le sue radici nella notte dei tempi dell'umanità<sup>14</sup>. Ma una volta «tradotto», il simbolo ha esaurito la sua funzione difensiva, diventando inutile, privo di valore.

Nell'*Introduzione alla psicoanalisi* e nell'*Interpretazione dei sogni*, Freud presenta un elenco schematico di costellazioni simboliche, legate agli aspetti più profondi e conflittuali della vita umana: la sessualità nei suoi vari risvolti (organi, desideri, conflitti), la corporeità, la nascita, la morte, le relazioni con figure affettivamente rilevanti (genitori, parenti, coniugi).

I simboli onirici possono essere interpretati correttamente perché i sogni sono ricorrenti, dal momento che esprimono il medesimo conflitto libidico di fondo, legato al complesso di Edipo<sup>15</sup>. Per questo, nonostante la varietà dei soggetti, i sogni presentano una somiglianza tematica e possono perciò essere interpretati ricorrendo ad una decifrazione che per Freud è analoga alla traduzione di un testo:

Non occorre ammettere alcuna particolare attività di simbolizzazione da parte della psiche, nel lavoro onirico; il sogno si serve delle simbolizzazioni già pronte nel pensiero inconscio, perché meglio rispondono, per la loro rappresentabilità e per lo più anche perché esenti da censura, alle esigenze della creazione onirica<sup>16</sup>.

Nell'ultima fase della sua vita, Freud azzarderà una sorta di parallelismo tra ontogenesi e filogenesi per spiegare la presenza dei medesimi simboli fondamentali nell'uomo di ogni età, epoca e cultura:

La sostituzione simbolica di un oggetto mediante un altro — lo stesso vale nella pratica — è familiare e come ovvia a tutti i nostri bambini. Non possiamo dimostrare come essi l'abbiano appresa, e in molti casi dobbiamo riconoscere che un apprendimento è impossibile. Si tratta di un sapere originario, che l'adulto ha poi dimenticato. È vero che questi adopera gli stessi simboli nei suoi sogni, ma non li capisce se non quando l'analista glieli interpreta, e anche allora presta fede malvolentieri alla traduzione. Se ha fatto uso di una delle così frequenti locuzioni in cui questo simbolismo si trova fissato, deve riconoscere che il loro senso proprio gli è completamente sfuggito. Il simbolismo inoltre sorvola le differenze delle lingue; le indagini mostrerebbero probabilmente che ha il dono dell'ubiquità, che è lo stesso in tutti i popoli [...], l'eredità arcaica degli uomini non abbraccia solo disposizioni, ma anche contenuti, tracce mnestiche di ciò che fu vissuto da generazioni precedenti. Con questo sia l'estensione che l'importanza dell'eredità arcaica verrebbero accresciute in maniera significativa<sup>17</sup>.

Questo problema, di una presenza dei simboli fondamentali in tutte le età e culture, resterà tuttavia irrisolto; esso, insieme al legame non esclusivo tra inconscio e conflitto libidico, è all'origine della frattura con Jung, che introduce a questo proposito la nozione di «archetipo», origine e sorgente dei simboli universali, che richiedono un inconscio di tipo collettivo, piuttosto che individuale<sup>18</sup>.

## **Il contributo di Jung**

### *Differenza tra segno e simbolo*

---

<sup>14</sup> Cfr. *ibid.*, p. 324.

<sup>15</sup> Per una trattazione di questo punto fondamentale della psicoanalisi freudiana cfr. G. CUCCI, «L'Edipo re: una tragedia della verità», *Civiltà Cattolica*, 2009 (III), 471-480.

<sup>16</sup> S. FREUD, *L'interpretazione dei sogni*, *op. cit.*, p. 321. Cfr. anche ID., *Introduzione alla psicoanalisi*: «Chiamiamo "simbolica" una simile relazione costante fra un elemento onirico e la sua traduzione, e "simbolo" del pensiero onirico inconscio l'elemento onirico stesso» (*op. cit.*, p. 322).

<sup>17</sup> ID., *L'uomo Mosè e la religione monoteistica. Tre saggi*, in ID., *Opere*, *op. cit.*, pp. 419-420.

<sup>18</sup> Cfr. E. JONES, *Teoria del simbolismo*, Astrolabio, Roma 1972, pp. 100-105.

Jung si premura anzitutto di distinguere nettamente il simbolo dal segno, intendendo il primo come l'elemento ignoto del linguaggio, non scostandosi troppo su questo punto dall'impostazione freudiana. Per riprendere un celebre passaggio dei *Tipi psicologici*:

La ruota alata dell'impiegato delle ferrovie non è un simbolo della ferrovia ma un segno che denota l'appartenenza 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 l'entità 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<sup>19</sup>.

Il simbolo per Jung ha due significati fondamentali.

Anzitutto, come per Freud, è una modalità espressiva della *libido*, intesa tuttavia non in senso meramente sessuale; essa presenta una più generale dimensione energetica, di forza ed aiuto nell'affrontare gli ostacoli della vita, avvicinandosi in questo alla nozione di «facoltà passionale» che gli antichi chiamavano *irascibile*. È anche il motivo per cui i simboli non sono statici e predeterminati, ma comportano una crescita e uno sviluppo, in quanto non riescono a manifestare adeguatamente la forza pulsionale della *libido*; anche questo carattere progressivo del simbolo, orientato ad una finalità, risulta ben diverso dalla mera ripetizione del rimosso di Freud.

Il secondo significato del simbolo è di concretizzare l'archetipo, la cui nozione è tanto complessa quanto affascinante, legata ad un inconscio di tipo collettivo:

L'anima è di per se stessa l'unica esperienza diretta e la *conditio sine qua non* della realtà soggettiva del mondo. I simboli che essa crea hanno per base l'archetipo inconscio, ma la loro forma manifesta risulta dalle idee acquisite dalla coscienza. Gli archetipi sono elementi strutturali numinosi della psiche; possiedono una certa autonomia e una certa energia specifica in virtù della quale hanno il potere di attirare i contenuti della coscienza che loro meglio convengono<sup>20</sup>.

Introducendo la nozione di archetipo Jung vorrebbe rispondere al medesimo problema di Freud, l'universalità del simbolo, ma estendendone la portata; non si tratta solo di capire come sia possibile che i medesimi simboli siano presenti in ogni uomo, ma di come essi siano all'origine di fondamentali operazioni vitali e culturali (non solamente oniriche) senza che il soggetto mostri di averle in qualche modo apprese. In questo senso l'archetipo vorrebbe essere la versione psicanalitica dell'istinto: «Il pulcino non ha imparato il modo con cui uscirà dall'uovo: esso lo possiede a priori»<sup>21</sup>.

L'archetipo è formalità non vuota, ma potenzialmente gravida di contenuti sempre inadeguati ad esprimere la sua ricchezza (in linea con la distinzione dal segno vista sopra) e che rimanda ad un orizzonte posto sempre oltre le sue concrete realizzazioni, sfuggendo in tal modo ad una sua adeguata rappresentazione:

Gli archetipi non sono determinati dal punto di vista del contenuto, bensì soltanto in ciò che concerne la forma, e anche in misura assai limitata. Che un'immagine primordiale sia contenutisticamente determinata lo si può dimostrare solo quand'è divenuta cosciente e si è perciò arricchita del materiale dell'esperienza cosciente. La

---

<sup>19</sup> C.G. JUNG, *Tipi psicologici*, Boringhieri, Torino 2003, p. 525. Cfr. anche *Spirito e vita*: «Per simbolo io non intendo affatto un'allegoria o un semplice segno, ma piuttosto un'immagine, atta a designare nel modo miglior possibile la natura, oscuramente intuita, dello spirito. Un simbolo non abbraccia e non spiega, ma accenna, al di là di sé stesso, a un significato ancora trascendente, inconcepibile, oscuramente intuito, che le parole del nostro attuale linguaggio non potrebbero adeguatamente esprimere. Uno spirito che si lascia tradurre in un concetto è un complesso psichico compreso entro i limiti della coscienza del nostro Io. Non produrrà e non farà nulla di più di quanto noi vi abbiamo riposto. Ma uno spirito che esige un simbolo per essere espresso è un complesso psichico che contiene germi di possibilità ancora incalcolabili» (in ID., *Opere*, Boringhieri, Torino 1980, vol. VIII, pp. 360-361).

<sup>20</sup> C.G. JUNG, *Simboli della trasformazione*, in ID., *Opere*, Boringhieri, Torino 1970, vol. V, pp. 231-232.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 322.

sua forma è piuttosto paragonabile al sistema assiale di un cristallo il quale per così dire preforma la struttura del cristallo stesso nell'acqua madre, senza possedere un'esistenza materiale sua propria<sup>22</sup>.

### *Simbolo e coscienza*

Il distacco di Jung da Freud si rende evidente con la pubblicazione dell'opera *Simboli della trasformazione*, del 1912: in questo libro il simbolo presenta una componente dinamica e di modificazione interiore che risultava sconosciuta al fondatore della psicanalisi. Siamo di fronte a due concezioni del simbolo che rivelano due prospettive antropologiche molto differenti tra loro:

Jung scorge, nella produzione simbolica individuale e collettiva, delle *eccedenze di senso* rispetto all'insieme dei significati codificati che promuovono quelle trasformazioni individuali e collettive in cui si esprimono a livello individuale, il senso di ogni biografia e, a livello collettivo, quello della storia. In questo modo Jung amplia il concetto di *psiche*, lo emancipa dallo sfondo naturalistico in cui Freud l'aveva contenuto identificando la psiche con la pulsionalità dell'uomo in quanto organismo biologico, e introduce in questo concetto la nozione di *storia* che le indagini psicologiche precedenti avevano lasciato fuori dal loro ambito<sup>23</sup>.

Diversamente da Freud, il referente principe del simbolo per Jung non è l'inconscio ma la coscienza, che lo rileva in una situazione storicamente data, dando origine ad effetti, principalmente azioni storiche, mediante un percorso di elaborazione e interpretazione poste in continuità con il sapere della vita diurna:

Intendo per "simbolo" un'espressione che rende nel miglior modo possibile un dato di fatto complesso e non ancora afferrato chiaramente dalla coscienza. Scomponendo analiticamente questa espressione, non si ottiene altro che di chiarire le sue componenti elementari, quelle che ne sono state l'origine costitutiva<sup>24</sup>.

Questo intervento consapevole è fondamentale in ordine al rilevamento simbolico. È grazie alla coscienza che si può riconoscere la distinzione-tensione tra simbolo (invisibile) e segno (visibile), tra il potenzialmente inespresso e il manifestato.

Questa relazione essenziale tra il simbolo e la coscienza è l'elemento che maggiormente differenzia Jung da Freud:

Mentre la natura del simbolo freudiano si chiarisce nella sua funzione *omeostatica* (ritrovamento di un equilibrio turbato), la funzione del simbolo junghiano è per eccellenza *ana-omeostatica* nel senso che detto simbolo suscita una tensione, invece di annullarla, crea una spinta in avanti, apre un nuovo dislivello energetico, si protende verso un equilibrio che rimane costantemente al di là di esso<sup>25</sup>.

In questo senso, riconoscere che il simbolo manifesta un archetipo non significa concepirlo come una specie di matrice impersonale, identica per tutti gli uomini, ma ritenere che la sua origine è inesprimibile, perché parla di un inconscio universale. Nella concezione di Freud non c'è posto per una nozione paragonabile all'archetipo, anzitutto perché la relazione tra simbolo e inconscio è sempre individuale; in secondo luogo non vi è continuità tra consapevolezza e inconscio, e il simbolo, come abbiamo visto, è il luogo cifrato di tale conflitto. Nonostante ciò, è possibile rilevare una problematica comune ai due, la presenza di una «costellazione simbolica» — già rilevata dal dottore viennese — propria di ogni soggetto e cultura, che attinge alla notte dei tempi della narrazione umana. Freud tuttavia, come si notava, non percorre questa pista suggestiva che avrebbe rimesso in discussione la più generale impostazione deterministica e materialistica della psiche umana.

---

<sup>22</sup> ID., *Gli aspetti psicologici dell'archetipo della Madre*, in ID., *Opere*, Boringhieri, Torino 1980, vol. IX/1, p. 81.

<sup>23</sup> U. GALIMBERTI, *Psicologia*, Garzanti, Milano 1999, p. 814.

<sup>24</sup> C.K. JUNG, *La funzione trascendente*, in ID., *Opere*, Boringhieri, Torino 1980, vol. VIII, p. 89.

<sup>25</sup> M. TREVI, *Metafore del simbolo*, Cortina, Milano 1986, p. 8.

La sovrabbondanza di significati non tematizzati ed espressi, che differenzia il simbolo dal segno, porta Jung a conclusioni differenti anche a proposito della lettura del disagio psichico. Esso non è dovuto alla repressione degli impulsi libidici e alla conseguente formazione del complesso di Edipo, come vorrebbe Freud, ma piuttosto al restringimento dell'interpretazione, all'impovertimento dei possibili significati del simbolo, da cui viene l'alienazione dell'uomo, un'alienazione anzitutto culturale e spirituale:

Il vero "disagio" che la civiltà provoca, deriva dal suo voler controllare e rimuovere non tanto la piena esplicazione delle pulsioni, quanto la possibile eccedenza di senso che pur rimane nel senso già codificato<sup>26</sup>.

È il trascendimento del dato, che Ricœur ricorderà a Freud essere il punto più affascinante e irriducibile del simbolo, che risulta penalizzato da una lettura meramente orizzontale, in cui il simbolo è ridotto a segno, appiattendosi sul dato constativo. Una tale riduzione è alla radice della odierna crisi di significato esistenziale.

### *Simbolo e finalità*

Questa differente interpretazione del simbolo porta a rivisitare la concezione della *libido* e del suo rapporto con l'attività psichica, non in termini di causa/effetto, stimolo/scarica, ma piuttosto come energia tesa a conseguire una possibile finalità:

La *causa* rende impossibile ogni sviluppo. Come esatto contrario di ogni evoluzione prospettica, la *reductio ad causam* blocca la *libido* ai dati di fatto elementari. Dal punto di vista del razionalismo questo è senz'altro un bene, ma dal punto di vista della psiche è la non vita, è la noia inguaribile [...], la psiche non può ancorarsi in eterno a questo punto, deve continuare a evolversi e perciò le *cause* si trasformano in lei in mezzi per raggiungere un *fine*, in espressioni simboliche di un cammino da percorrere<sup>27</sup>.

Questa eccedenza comporta infatti una visione del simbolo inteso non come equilibrio di energie, mero sfogo pulsionale, compromesso di forze in gioco, o difesa dai traumi del passato, ma piuttosto come una sorta di passaggio di *paradigma interpretativo*, «un passaggio dal metodo causale a quello finalistico in vista non della *spiegazione* di un determinato disagio, ma del *significato* e del senso che quel disagio oscuramente indica»<sup>28</sup>.

Viene così nuovamente valorizzato l'apporto del soggetto, intendendo il suo intervento in termini di decisione e libertà, rilevando il potere di trasformazione che i simboli hanno nei confronti del mondo interiore, anzitutto quello di comunicare differenti letture possibili dell'accaduto. Tutto ciò è d'altronde presupposto dalla stessa pratica terapeutica freudiana — rileggere ad altri livelli gli avvenimenti per riviverli in maniera differente, dilatando il proprio spazio di libertà — anche se non trova una giustificazione adeguata nel contesto del materialismo deterministico che guida la sua ricerca.

Il riconoscimento della finalità mostrata dal simbolo, avvicina Jung alla concezione teleologica della classicità greca. Qualcuno ha visto un possibile accostamento alla concezione aristotelica del rapporto uomo-natura, in particolare circa il tema dello sviluppo della personalità e dei suoi processi di adattamento, quello che Jung chiama *individuazione*.

L'individuazione, che è un problema di tutta l'esistenza, comporta, per così dire, *al suo interno* il compito sempre aperto dell'adattamento e della ricerca di sempre nuove forme di adattamento. Solo in questo modo l'individuazione (che comporta per definizione un immenso rispetto per le caratteristiche individuali della persona) getta una luce significativa sull'adattamento,

<sup>26</sup> P.F. PIERI, «Simbolo - B) Psicologia» (art.), in *Enciclopedia Filosofica*, Bompiani, Milano 2006, vol. XI, 10.643.

<sup>27</sup> C.G. JUNG, *Energetica psichica*, op. cit., pp. 32-33. I corsivi sono del testo.

<sup>28</sup> U. GALIMBERTI, *Psicologia*, op. cit., p. 814. I corsivi sono del testo.

riscattandolo da ogni concezione «di supino adeguamento dell'individuo alle esigenze della società e della cultura»<sup>29</sup>.

Il rilevamento della finalità è stato ipotizzato anche a proposito di Freud, dal momento che egli riconosce dei precisi significati nell'interpretazione dei simboli, escludendone alcuni per privilegiarne altri. Per questo Todorov parla esplicitamente di finalismo anche nei confronti della concezione freudiana del simbolo, inteso come espressione di un linguaggio pittorico — come nei geroglifici — e che presenta grandi somiglianze con l'esegesi dei padri greci, come ad esempio Clemente Alessandrino (in particolare circa il riferimento al linguaggio dei geroglifici e dei *rebus*) e Origene, il quale nel *Trattato sui principi* aveva riscontrato in ogni interpretazione un possibile vestigio della Trinità<sup>30</sup>. Todorov conclude il suo studio con questo folgorante giudizio:

L'apporto di Freud in questi campi [*la retorica e la simbolica*] è stato considerevole, ma non sempre corrisponde a ciò che credeva Freud o pensavano i suoi discepoli. Non per questo è meno pertinente<sup>31</sup>.

Come in ogni grande autore, nei suoi scritti c'è sempre più di quanto la lettera o l'intenzione vogliano fare intendere, un *surplus* di significato di cui lo stesso fondatore della psicanalisi si è reso conto in più di una occasione. Questa osservazione ci introduce così alla seconda parte di questo contributo, che consiste in una ripresa critica di questi due autori, e più in generale dell'approccio psicanalitico alla tematica del simbolo.

## La dimensione filosofica del simbolo freudiano

Freud ne *L'interpretazione dei sogni*, studiando il linguaggio onirico, aveva notato con acume, e con un certo stupore, una caratteristica peculiare del simbolo, la sua capacità di dire e non dire, rinviando ad altro:

Tra le relazioni logiche, una sola si avvantaggia straordinariamente del meccanismo di formazione del sogno. È la relazione della somiglianza, della concordanza, della connessione, il *come se*, che a differenza di tutte le altre può essere rappresentata nel sogno con molteplici mezzi. Le sovrapposizioni o i casi di "come se", esistenti nel materiale onirico, sono in verità i primi capisaldi della formazione del sogno<sup>32</sup>.

A conferma dell'importanza di questo rilievo, Freud rimanda esplicitamente ad una nota delle pagine precedenti del libro, in cui aveva riportato un passo del *De divinatione per somnium* di Aristotele sulla relazione tra interpretazione e simbolicità:

Il miglior interprete di sogni è colui che meglio coglie le analogie; perché, come le immagini nell'acqua, le immagini del sogno sono deformate dal movimento; coglie nel giusto chi nell'immagine deformata riesce a riconoscere il vero<sup>33</sup>.

---

<sup>29</sup> M. TREVI, *Per uno junghismo critico*, Bompiani, Milano 1987, pp. 70-71.

<sup>30</sup> «Pensieri onirici e contenuto onirico manifesto stanno davanti a noi come due esposizioni del medesimo contenuto in due lingue diverse, o meglio, il contenuto manifesto ci appare come una traduzione dei pensieri del sogno in un altro modo di espressione, di cui dobbiamo imparare a conoscere caratteri e regole sintattiche, confrontando l'originale e la traduzione [...]. Il contenuto del sogno è dato per così dire in una scrittura geroglifica, i cui segni vanno tradotti uno per uno nella lingua dei pensieri del sogno» (S. FREUD, *L'interpretazione dei sogni*, op. cit., p. 257). Cfr. CLEMENTE ALESSANDRINO, *Stromata*, capp. IV-V, VIII; ORIGENE, *Trattato dei principi*, IV, 2, 7.

<sup>31</sup> T. TODOROV, *Teorie del simbolo*, Garzanti, Milano 1984, p. 352. Cfr. anche p. 346: «Freud oppone l'immagine al *rebus*: ora, questa è l'opposizione che faceva Clemente tra il primo e il secondo grado dei geroglifici simbolici; e si è visto che la differenza era parallela alla differenza tra senso proprio e senso trasposto o tropo. Il sogno, quindi, parla per tropi».

<sup>32</sup> S. FREUD, *L'interpretazione dei sogni*, op. cit., p. 294.

<sup>33</sup> *Ibid.*, n. 100.

Ma questa caratteristica, come precisa Todorov, secondo lo Stagirita non vale solamente per il sogno, ma per «ogni equivalenza simbolica, giacché *metaphora* include in Aristotele, sineddoche e metafore»<sup>34</sup>.

L'interpretazione del simbolo come trasposizione — dal conflitto reale al conflitto onirico — riporta il discorso ad una tematica squisitamente filosofica: la metafora intesa come trasporto (*metaphorèin*) da un livello del significato ad un altro. Si può ricordare in proposito la celebre definizione di Aristotele: «Metafora è la trasposizione [*epiphora*] di un nome improprio o da genere a specie, o da specie a genere, o da specie a specie, o per analogia»<sup>35</sup>.

La potenza della metafora si mostra proprio in questa capacità soffusa di individuare somiglianze nascoste ma reali, mostrando in questo la sua stretta parentela con il simbolo e l'analogia, così da rendere possibile il passaggio dal piano della conoscenza concettuale al non detto, che si mostra tuttavia come un vedere più profondo. Come osserva D. Guastini, nel suo accurato commento a questo passo della *Poetica* aristotelica:

La metafora attiva un'ulteriore capacità conoscitiva oltre a quella della semplice definizione delle cose, di cui parla in *Metaph. Γ* 1006a 34 ss. Quale? Lo capiamo proprio attraverso la questione dell'appropriatezza della metafora. Sono appropriate quelle metafore che riflettono un tipo di trasgressione rispondente di un preciso criterio di sostituzione: quello che Aristotele ascrive, in modo particolarmente perspicuo, se non addirittura esclusivo, alla dimensione dell'*analogon*, dell'analogia, ossia della proporzione tra generi e specie<sup>36</sup>.

Il ribaltamento compiuto dalla metafora è espresso da Aristotele mediante la caratteristica di «mettere davanti agli occhi» (*Retorica*, III 1411b 24-25), non solo accostando quanto sembrava impensabile, ma anche esprimendo la molteplice ricchezza delle caratteristiche essenziali di un elemento o di una situazione nella concisione estrema e significativa di un'immagine. Guastini riprende l'esempio di Aristotele secondo cui «il giudice è come un altare» (*Retorica*, III 1412a 12-14), rilevando la ricchezza semantica nascosta sotto la paradossalità dell'accostamento:

“Essere come un altare di giustizia” non appartiene al giudice in senso proprio [...]. Ciò nonostante, un giudice può essere paragonato a un altare e l'individuazione della somiglianza con l'altare mette *davanti agli occhi* qualcosa di essenziale riguardo al giudice, che deve attenersi a ogni giudice perché possa essere considerato un buon giudice, ossia un *vero* giudice: la sacralità della sua missione, l'onestà che deve contraddistinguerlo, il coraggio che lo deve sorreggere, ecc. È grazie alla metafora che tutto questo, queste somiglianze, vengono alla luce. All'approssimazione corrisponde insomma, come sua virtù, una capacità di approfondimento maggiore di quella di ogni altro dispositivo linguistico<sup>37</sup>.

Rilevare queste eccedenze significa entrare nella interrogazione propriamente filosofica, proprio a partire da quanto emerso in sede di interpretazione del sogno, che non esclude ma richiede l'apporto coscienziale del *logos*. La metafora, con la sua modalità tipica di «mettere davanti agli occhi» ciò che era nascosto, presenta infatti altre due caratteristiche che per Freud sono tipiche del lavoro onirico, la *condensazione* — concentrare una quantità di elementi e informazioni in una immagine o in una situazione<sup>38</sup> — e lo *spostamento* — trasferire [*metaphorèin*] i particolari di una rappresentazione psichica ad altri (nel sogno le caratteristiche di una persona conosciuta appaiono come deformate o unite alle caratteristiche di altre persone). Allo stesso modo, ciò che sembra importante nella vita reale non lo è nel sogno e viceversa<sup>39</sup>.

<sup>34</sup> T. TODOROV, *Teorie del simbolo*, op. cit., p. 347.

<sup>35</sup> ARISTOTELE, *Poetica*, 22, 1457b 8-10, Carocci, Roma 2010, p. 93.

<sup>36</sup> D. GUASTINI, «Commento», in ARISTOTELE, *Poetica*, op. cit., p. 316. Cfr. ARISTOTELE, *Retorica*, in ID., *Opere*, Bari, Laterza, 1983, vol. X, 1405a 8-11.

<sup>37</sup> D. GUASTINI, «Commento», in ARISTOTELE, *Poetica*, op. cit., p. 319.

<sup>38</sup> Cfr. S. FREUD, *Introduzione alla psicoanalisi*, op. cit., p. 135: «Il sogno è scarno, misero, laconico, in confronto alla mole e alla ricchezza dei pensieri del sogno. Il sogno, trascritto, riempie mezza pagina; l'analisi che contiene i pensieri del sogno ha bisogno di uno spazio sei, otto, dodici volte maggiore» (S. FREUD, *L'interpretazione dei sogni*, in ID., *Opere*, op. cit., p. 259).

<sup>39</sup> ID., *L'interpretazione dei sogni*, op. cit., pp. 282-284.

È per questo motivo che Ricœur, commentando l'espressione di *Retorica* III 1411b 24-25, sottolinea come la metafora possa esprimere in maniera particolarmente riuscita la veemenza dell'essere nel suo movimento vitale e dinamico, unendo tra loro teoria e prassi<sup>40</sup>. Riscontrare la metafora come trasposizione da un piano all'altro del discorso è riconoscere la pluralità dei livelli del discorso, smentendo la visione di una semplice «traduzione geroglifica», e di un approccio meramente economico-pulsionale alla simbolica del sogno.

Freud, pur preoccupato di trovare una giusta codifica dei simboli presenti nel mondo onirico, non sembra nemmeno stupirsi di questa peculiarità, la capacità di rimandare ad altro, propria del simbolo, anche se da lui esplicitamente notata in sede di interpretazione del sogno:

L'enigma del simbolo non sta nel fatto che la nave rappresenti una donna, ma che la donna sia significata e che, per essere significata sul piano dell'immagine, essa sia espressa in linguaggio. È la donna detta che diventa donna sognata; è la donna mitizzata che diventa donna onirica [...]. Freud sa benissimo che nel mito, nella favola, nel proverbio e nella poesia vi sono più elementi che nel sogno [...], ma questa maggior ricchezza è solo l'occasione per estendere la psicoanalisi [...]; questo imperialismo è stato purtroppo assecondato dall'aggiunta di ipotesi, indubbiamente disastrose, sul linguaggio<sup>41</sup>.

In secondo luogo, dato che questo approccio al mondo dell'inconscio, reso possibile dall'interpretazione del sogno, era ben noto ad Aristotele, andrebbe rimessa in discussione la presunta contrapposizione del sapere della psicoanalisi al sapere del *logos*, come emerge dal celebre passo di *Una difficoltà della psicoanalisi* (che può essere considerato una sorta di «manifesto» della nuova disciplina), in cui Freud, polemizzando con le pretese della ragione, concludeva che

[...] le due spiegazioni — che la vita pulsionale della sessualità non si può domare completamente in noi, e che i processi psichici sono per sé stessi inconsci e soltanto attraverso una percezione incompleta e inattendibile divengono accessibili all'Io e gli si sottomettono — equivalgono all'asserzione che *l'Io non è padrone in casa propria*<sup>42</sup>.

La sfida può essere invece posta in termini di una vicendevole collaborazione tra queste differenti dimensioni dell'essere umano, che rendono l'indagine più complessa, forse anche meno chiara e precisa, ma indubbiamente più rispettosa della persona nel suo mistero.

## Riflessione psicanalitica e filosofia in Jung

L'impostazione del pensiero di Freud, pur con i limiti sopra accennati, presenta indubbe intuizioni geniali, universalmente riconosciute dalla critica successiva, che lo ha considerato l'epigono del sapere proprio della psicoanalisi. Non si può dire lo stesso per Jung, ritenuto un autore secondario fin dalle origini dello studio della psicologia:

Boring, nella sua *History of Experimental Psychology* (1950) dedica sei pagine a Freud e quattro righe a Jung. La *Historical Introduction to Modern Psychology* di Murphy (1929) gli riserva sei pagine (di fronte a un capitolo di ventiquattro pagine su Freud), e quelle sei pagine compaiono all'interno di un capitolo intitolato «La risposta a Freud». Quando a quarantacinque docenti di storia della psicologia fu chiesto di fare una classifica dei più importanti contributi alla storia della psicologia, Jung risultò al tredicesimo posto (a pari merito con Guthrie e Rogers) della lista, capeggiata da Freud<sup>43</sup>.

---

<sup>40</sup> «Metter davanti agli occhi, secondo *Retorica* III, vuol dire “rappresentare le cose in azione”. E il Filosofo precisa: tutte le volte che il poeta dà vita a cose inanimate, i suoi versi “rendono mobili e viventi tutte le cose; e il vigore è movimento”» (P. RICŒUR, *La metafora viva*, Jaca Book, Milano 1981, p. 406).

<sup>41</sup> P. RICŒUR, *Della interpretazione. Saggio su Freud*, Il Saggiatore, Milano 1967, p. 545.

<sup>42</sup> S. FREUD, «Una difficoltà della psicoanalisi», in ID. *Opere*, Boringhieri, Torino 1978, vol. VIII, p. 663.

<sup>43</sup> C.S. HALL - G. LINDZEY, *Teorie della personalità*, Boringhieri, Torino 1989, p. 158.

Se Freud appare riduttivo e ossessionato dal problema del conflitto edipico, Jung rischia di cadere nell'eccesso opposto, tendendo ad affrontare le problematiche con un'indeterminatezza di fondo che lascia il lettore, specialmente il lettore non junghiano, con un'impressione di nebulosità vaga che finisce per smarrire. Nei suoi scritti si trova di tutto, ma collocato un po' alla rinfusa, e questo indubbiamente non facilita la lettura e la comprensione. Come osserva A. Storr: «È facile perdere la pazienza con Jung»<sup>44</sup>.

Questo è uno dei motivi per cui Ricœur, iniziando lo studio della psicoanalisi dal punto di vista filosofico, preferì confrontarsi con Freud piuttosto che con Jung, a motivo della precisione di intenti e di ricerche da parte del fondatore della psicanalisi, una sorta di pulizia mentale, anche se compiuta al prezzo di squalificare la dimensione spirituale e religiosa dell'uomo:

Ciò che limita la psicoanalisi è anche ciò che la giustifica, cioè la decisione di non conoscere nei fenomeni culturali se non ciò che cade sotto una economica del desiderio e delle resistenze. Devo dire che sono questa fermezza e questo rigore a farmi preferire Freud a Jung. Con Freud so dove sono e dove vado; con Jung, tutto rischia di confondersi, lo psichismo, l'anima, gli archetipi, il sacro<sup>45</sup>.

Si tratta di osservazioni provenienti dagli ambiti più diversi, ma che riflettono un'impressione condivisa: pur nella ricchezza e suggestione dei temi indagati, l'approccio di Jung appare piuttosto criptico e confuso. Anche dal punto di vista metodologico è difficile capire se si tratti di psicoanalisi, poesia, alchimia, magia, religione, filosofia... Lo stesso apprezzamento per il discorso religioso risulta ambiguo, al punto che si discute molto sul significato di questo termine e di quale religione in fondo si tratti.

Secondo molti interpreti Jung avrebbe dato origine a una sua personale religione. Nella sua concezione l'analisi è la via sufficiente per entrare in contatto con il divino che è in noi, una espressione che non consente di capire se si dia una distinzione reale tra l'uomo e Dio, o se esso non si riduca ad un archetipo, una produzione della nostra psiche, in cui dunque risulterebbe superflua una rivelazione esterna: «Alla domanda se egli credesse in Dio, Jung rispose: "Difficile rispondere. Adesso *lo so*. Non ho bisogno di credere. Lo so"»<sup>46</sup>.

Certo, per Freud Dio è associato alla nevrosi mentre per Jung è l'Archetipo della vita cosmica, nonché via di liberazione, ma per entrambi non si dà una relazione con il Totalmente Altro, ma piuttosto il tentativo di vanificarlo, annullando quel salto qualitativo che, come notava Ricœur, è l'insegnamento più sconcertante e irriducibile del simbolo, la sua ragion d'essere.

Per quanto differenti tra loro, Freud e Jung sembrano giungere paradossalmente al medesimo punto di arrivo: i simboli, in particolare i simboli propri del sacro, non hanno altro significato che quello dell'interiorità psichica del soggetto<sup>47</sup>. In tal modo l'esperienza religiosa come tale non trova diritto di cittadinanza neppure nella concezione degli archetipi universali. Per questo essa è stata ben presto dimenticata anche nell'ambito della stessa psicologia della religione:

La psicologia della religione, quale oggi è intesa dalla maggioranza degli specialisti, non è tanto interessata all'universalità degli archetipi, ma alla strutturazione e ai processi dell'identità religiosa di un individuo, che è sempre storicamente collocato in un contesto religioso determinato. Si può essere religiosi (e, parimenti, non credenti) solo in riferimento ad una specifica forma storica di religione. Mentre Jung, nello sforzo di ricondurre *ad unum* le diverse manifestazioni del religioso, spogliandole dalle loro connotazioni culturali specifiche,

---

<sup>44</sup> A. STORR, *Jung*, Fontana 'Modern Masters' Series, London 1986, p. 117.

<sup>45</sup> P. RICŒUR, *Della interpretazione*, op. cit., p. 199.

<sup>46</sup> W. MCGUIRE - R.F. HULL, *Jung parla. Interviste e incontri*, Adelphi, Milano 1999, p. 524.

<sup>47</sup> Questo è il senso della critica di Buber alla concezione di Jung, che definisce in termini di "pseudo religiosità": «Se la religione è una relazione con processi psichici, e ciò non può voler dire altro che con processi della propria anima, allora non si tratta di un rapporto con un essere o con un'essenza che, per quanto di volta in volta si chini verso l'anima rimane sempre trascendente: più esattamente, la religione non è il rapporto di un Io con un Tu. Come tale però l'hanno compresa in tutti i tempi le persone religiose, anche se desideravano ardentemente di fondere misticamente il loro Io con quel Tu» (M. BUBER, *L'eclissi di Dio. Considerazioni sul rapporto tra religione e filosofia*, Ed. di Comunità, Milano 1983, p. 92).

finisce, in ultima analisi, per identificare il religioso con una sorta di generica energia psichica inconscia e, conseguentemente, l'individuazione con la maturazione religiosa e la patologia con l'assenza di religione<sup>48</sup>.

Alla fine risulta dunque difficile situare la proposta di Jung dal punto di vista metodologico: in base a quali criteri si può per esempio riconoscere la possibile verità dell'esperienza psichica? Anche su questo punto non sono mancate osservazioni che vanno al cuore stesso del suo modo di procedere:

Secondo la sua [di Jung] ottica, la verità di un'esperienza non dipende dal fatto che essa corrisponda o meno alla realtà, ma solo dal fatto che venga "sentita" come vera [...]. Se una persona propone che X sia un'immagine archetipica, essa di fatto lo è: come è possibile infatti contraddire tale affermazione se la verità di un'immagine è garantita soltanto dalla sua validità psicologica?<sup>49</sup>

Questa ambiguità di fondo è una delle conseguenze che emergono dal suo rifiuto di confrontarsi con il sapere filosofico, nel tentativo di ricondurre alla dimensione meramente psichica ogni ideazione e attività della vita umana. L'ideale che aveva accompagnato l'intera esistenza di Freud, di fare della psicanalisi una scienza esatta, sul modello della biologia e della chimica, sembra essere un ideale dichiarato esplicitamente anche da Jung:

Io perseguo la scienza, non l'apologetica o la filosofia [...]. A mio parere, è molto ingiusto criticare il mio lavoro scientifico, il cui solo scopo è di essere scientifico, da un punto di vista diverso da quello che gli si addice, e cioè dal punto di vista del metodo scientifico [...]. In quanto scienza dell'anima, la psicologia deve limitarsi al suo oggetto ed evitare di uscire dai propri confini con affermazioni metafisiche o qualsiasi altra manifestazione di fede o di opinione<sup>50</sup>.

Ma è davvero così? È possibile parlare della totalità dell'essere senza fare i conti con la problematica filosofica? L'archetipo di Jung, la *libido* di Freud, la ricchezza della significazione simbolica suppongono una concezione dell'uomo e della realtà — nonché una teoria dell'interpretazione — che va riconosciuta ed esplicitata per poterne precisare i termini e il loro significato all'interno della proposta psicanalitica, psicologica e psichiatrica.

Non esiste un pensiero senza presupposti; pretendere questo può portare a derive pericolose in ordine alla lettura del sintomo e della proposta terapeutica, come aveva ben compreso Jasper:

L'esclusione della filosofia è funesta per la psichiatria, perché per colui che non è chiaramente consapevole di una filosofia, questa si introduce senza che egli se ne accorga nel suo pensiero e nel suo linguaggio scientifico, e lo rende poco chiaro sia scientificamente sia filosoficamente<sup>51</sup>.

Si deve nello stesso tempo riconoscere che Jung ha sempre mostrato un grande rispetto nei confronti delle concezioni di vita e in modo particolare della pratica religiosa dei suoi pazienti; questo dice come l'ambito terapeutico risulti alla fine più grande della teoria professata, perché entrano in gioco altri elementi, essendo l'incontro tra due storie e due libertà. Questa pratica può

---

<sup>48</sup> M. ALETTI, «Introduzione all'edizione italiana», in M. PALMER, *Freud, Jung e la religione*, Centro Scientifico Editore, Torino 2000, p. XVII. Osservazioni pressoché simili in Galimberti: «Purtroppo questa *trascendenza* si riduce a un'*eccedenza d'energia* che, in presenza di quel "gradiente" che è il simbolo, si trasforma da "biologica" in "culturale". Il modello *biologico* dello sviluppo, per non dire quello *fisico* della scarica energetica, a cui il termine "gradiente" potrebbe far pensare impoverisce a tal punto questa trascendenza da ridurre al minimo la differenza tra Freud e Jung circa la genesi della civiltà [...], perché si tratta comunque di una civiltà spiegata a partire dal piano biologico, dove è impossibile cogliere ciò che di *specificamente* umano essa possiede» (U. GALIMBERTI, *Psichiatria e fenomenologia*, Feltrinelli, Milano 2006, p. 156; i corsivi sono del testo).

<sup>49</sup> M. PALMER, *Freud, Jung e la religione*, op. cit., pp. 230.235.

<sup>50</sup> C.G. JUNG, «Lettera del 25 settembre 1944», in V. WHITE, *Dio e l'inconscio*, Corsia Dei Servi, Milano 1957, p. 312. Cfr. anche quanto scrive nei *Simboli della trasformazione*: «La verità psicologica non esclude affatto una verità metafisica, ma la psicologia, in quanto scienza, deve astenersi da ogni asserzione di ordine metafisico» (in ID., *Opere*, Boringhieri, Torino 1970, vol. V, p. 231).

<sup>51</sup> K. JASPERS, *Psicopatologia generale*, Il Pensiero Scientifico, Roma 2000, p. 818.

divenire a sua volta di stimolo e interrogazione per una rilettura della «teoria», che letteralmente significa visione, capacità di leggere i fatti e più in generale, anche la propria storia, individuale e dottrinale<sup>52</sup>.

Non è infatti un caso che la psicanalisi sia di fatto sorta — al di là delle intenzioni dei suoi fondatori — non come corrente scientifica ma come una *scuola*, «secondo un modello che non aveva alcun parallelo nei tempi moderni, ma è un rivivere delle antiche scuole filosofiche dell'antichità greco-romana», e ciò in maniera ancora più evidente a partire da quando, oltre alle pubblicazioni teoriche, Freud e Jung fecero seguire una proposta di pratica terapeutica<sup>53</sup>. Per questo Ellenberger può giustamente rilevare come il carattere filosofico/sapienziale continui ad essere, anche se non tematizzato, uno degli aspetti più affascinanti della proposta psicanalitica<sup>54</sup>.

---

<sup>52</sup> Va anche precisato che sto parlando dell'opera di Jung, non dei suoi continuatori. Personalmente trovo molto stimolanti gli studi di autori junghiani su temi fondamentali del nostro tempo, come la paternità, la vita di coppia, la relazione tra epica e cultura, affrontati in chiave prettamente interdisciplinare. Credo che per ogni disciplina sia necessario il passaggio dal padre-fondatore alle generazioni successive, con le trasformazioni che ciò comporta, per compiere una valutazione adeguata del suo contributo.

<sup>53</sup> H.F. ELLENBERGER, *La scoperta dell'inconscio. Storia della psichiatria dinamica*, Boringhieri, Torino 2003, vol. II, p. 632.

<sup>54</sup> *Passim*.