

Plotino, Ficino e Vico, precursori, della psicologia junghiana

James Hillman, Zurigo

A pagina 158 dell'edizione americana di **Ricordi, Sogni e Riflessioni**, (1) Jung racconta il sogno da lui fatto nel corso del suo viaggio con Freud verso gli Stati Uniti, nel 1909. E' «il sogno dei due teschi», quello — ricorderete — che preannunciava la sua separazione da Freud. Il sogno presenta a Jung «la sua casa», una casa a due piani. Il piano superiore dove Ilo di Jung si trova dapprima, è arredato con antichi quadri di valore e in stile rococò. Scendendo al piano terreno il sognatore trova un misto di Rinascimento e Medioevo; al livello inferiore c'è una cantina romana e — ancora più in profondità — in una specie di caverna profonda e oscura — giacciono dei resti archeologici primitivi e i due teschi. Per Jung (p. 161), il sogno:

(1) C.G Jung (edito da Aniela Jaffé), *Ricordi, Sogni e Riflessioni*. Milano, il Saggiatore, 1965.

presupposto di natura affatto **impersonale...** e il sogno divenne per me un'immagine-guida ... fu la prima intuizione dell'esistenza, nella psiche personale, di un a-priori collettivo... delle forme istintive, cioè degli archetipi.

Jung racconta che il sogno della casa nel 1909 «risvegliò il mio antico interesse per l'archeologia», (sappiamo che negli anni in cui era studente il suo primo amore era stata l'archeologia mentre la psichiatria veniva seconda, **faute de mieux**) inducendolo a riprendere in mano dei libri sugli scavi archeologici e sui miti. Aggiunge poi.

Nel corso di queste letture mi capitò tra le mani l'opera di Friedrich Creuzer **Symbolik und Mythologie der Alten Völker** che mi accese d'entusiasmo. Lessi come un folle e lavorai con un interesse febbrile in mezzo a una montagna di materiale mitologico e poi anche di scritti gnostici e finii in una totale confusione. Era come se mi trovassi in un fantastico manicomio e cominciassi a «trattare» e ad analizzare tutti i centauri, le ninfe, gli dei e le dee del libro di Creuzer. come se fossero i miei pazienti.

In seguito, Jung s'imbattè nel lavoro di Flournoy sulle fantasie di Miss Miller (2) e cominciò quell'opera straordinaria **Wandlungen und Symbole der Libido** — la prima parte fu pubblicata nel 1911 — che rappresenta l'esordio di quell'orientamento della cultura e del pensiero che oggi chiamiamo junghiano. Benché già in precedenza, Jung avesse dato dei contributi che recavano la sua impronta originale, solo questo libro segna veramente per la psicologia l'inizio di una nuova o, meglio (come vorrei dimostrare) il ritorno ad un'antica impostazione. Il motivo «dei due teschi» non solo adombra il tema dell'imminente separazione da Freud ma ricompare, in modo più essenziale e approfondito, ne «Le due forme del pensare», il capitolo che riferendosi appunto al metodo dell'interpretazione simbolica, serve da introduzione e da perno alla tesi centrale di **Wandlungen und Symbole der Libido**.

Se la fonte psicologica degli eventi che condussero alla teoria degli archetipi risale in parte al sogno della casa, le fonti storiche della psicologia degli archetipi sono in parte rintracciabili nell'opera di Friedrich

(2) Jung (R.S.R. p.190) dice che le fantasie di Miss Miller «agirono come un catalizzatore sulle idee che disordinatamente si erano andate ammucchiando in me. Gradualmente, da esse e dalle conoscenze dei miti che oramai avevo acquisita, nacque il mio libro... «Evidentemente **Wandlungen und Symbole der Libido** riflette il confluire di due fonti principali, la patologia di Miss Miller e la mitologia di Friedrich Creuzer. Creuzer viene, menzionato in CW 5, par. 354-355. Vi è un ulteriore riferimento a Creuzer nella: prima edizione di **Wandlungen und Symbole der Libido** (Jahrbuch f. psychoan. u psychopath. Forschungen III, 1. 1911. p. 146) che riguarda delle pratiche sessuali in Egitto (ricordate da Erodoto). Il paragrafo con il riferimen-

Creuzer (3). Era questi l'autore che aveva acceso l'immaginazione di Jung e il cui libro Jung aveva letto «con interesse febbrile». Di cosa si trattava? Chi era Creuzer? Come mai il contenuto di quest'opera si trasformò in un così superbo combustibile? Come si accordavano i dati del libro con la visione degli archetipi che si era affacciata attraverso il sogno della casa? L'opera di Creuzer:

“ ... era un tentativo di dare una base scientifica all'interpretazione neoplatonica della mitologia greca. Benchè subito sconfessata dai filologi responsabili, fu accolta con entusiasmo da filosofi come Shelling, influenzò durevolmente il genio estroso e irregolare di Bachofen ed ebbe, nell'insieme, un ruolo molto importante nello sviluppo degli studi mitologici” (4)

Creuzer nacque nel 1771 e morì a Heidelberg nel 1858 — 87 anni straordinari —; era nato quasi contemporaneamente a Beethoven, scomparve due anni dopo la nascita di Freud. Fu allievo di Schiller — all'apice del movimento romantico di Heidelberg — ispirò una delle più celebri passioni romantiche di quel periodo, culminata nel suicidio (Caroline von Gunderode); fu l'iniziatore della storiografia greca e — cosa della massima importanza per noi — il curatore dei testi neoplatonici di Proclo e Olimpiodoro (Francoforte 1820-22) e di Plotino (Oxford. 1835); inoltre prendendo le mosse da questo neoplatonismo, Creuzer inventò un modo — allora del tutto nuovo — di accostarsi al mito e alle religioni comparate. Immagini, statue, racconti e fiabe erano simboli da analizzare per i loro significati reconditi. Secondo Creuzer, la ricerca nel campo del mito e della religione poteva arrestarsi non quando avesse attinto l'origine storica, la connessione causale, la spiegazione naturalistica ma quando fosse stato portato alla luce il significato simbolico. Per svelare il significato simbolico era necessario quello che egli considerava il dono ermeneutico, **la capacità di percepire mitologicamente**, arte prossima a quella del poeta (5). Il livello più profondo a cui questa percezione simbolica potesse penetrare era il significato neoplatonico dell'immagine. Creuzer era un neoplatonico (6).

to a Creuzer non si trova nell'edizione riveduta (CW 5), dove, secondo l'edizione del 1911 dovrebbe invece essere subito dopo il par. 34 e prima della citazione da Ferrerò.

(3) L'edizione di Creuzer nella biblioteca di Jung è: «**Symbolik und Mythologie der alten Völker besonders der Griechen**» (chiamato anche «Handbuch alter Theomythen») 4 voll., Lipsia e Darmstadt: Karl Wilhelm Leske, 1810. Molti passi portano delle annotazioni in margine, compreso quello a cui Jung fa riferimento in CW. 5. par. 354-55. Tuttavia non abbiamo prove decisive che le annotazioni siano di Jung, poiché l'edizione che egli possedeva era stata acquistata di seconda mano cosicché le note in margine potrebbero essere opera dei precedenti proprietari. Benchè questa prima edizione di Creuzer non sia neoplatonica quanto le revisioni successive, Jung sembra aver derivato la propria impostazione simbolica proprio dal tipo di orientamento riscontrabile in quest'opera. Jung considerava le sue letture di Creuzer e della mitologia equivalenti alla psicologia. Scrive infatti... «attraverso i miei studi dal 1910 al 1912 avevo acquisito una certa penetrazione della psicologia dell'antichità classica: «Come Jung ebbe a dire ripetutamente, i due modi principali per acquisire una conoscenza dell'inconscio collettivo sono rispettivamente lo studio dei casi clinici individuali e lo studio dei miti, cioè la psiche personale e la psiche come anima del mondo i cui modelli sono rappresentati nei miti (il

platonismo non ha mai fatto una netta distinzione tra la vostra e la mia anima personale e l'anima in generale, proprio come la psicologia archetipica non può fare una distinzione netta tra inconscio personale e collettivo, dal momento che entro ogni complesso della psiche personale c'è una potenza archetipica). In questo senso mitologia o psicologia e l'analisi del mito a la Creuzer è veramente un'analisi delle forme archetipiche del comportamento psicologico.

(4) A. Momigliano, Friedrich Creuzer and Greek Historiography. Journal Warburg and Courtauld Institutes. p. 153.

Momigliano (p. 153) parla del moderno risveglio di interesse per la **Symbolik** di Creuzer in rapporto all'interesse dei moderni per il simbolismo e il metodo simbolico. K. Kerényi cita dei brani tratti da Creuzer nel suo **Die Eröffnung des Zugangs zum Mythos**, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1967; un resoconto completo e obiettivo del sistema di Creuzer e della sua scuola con una più breve esposizione della vita e delle opere ci viene offerta da O. Gruppe, «Geschichte der Klassischen Mythologie und Religionsgeschichte», supplemento 4 in W. H. Roscher. Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie. vol. 7, 1921. pp. 126-37.

(5) Gruppe, Geschichte p. 131, dove cita la biografia di Creuzer.

Il maggiore dei neoplatonici è Plotino che visse e insegnò in questa città — la vostra città — Roma, dove compose le sue Enneadi dall'anno 244 fino alla sua morte avvenuta a Pozzuoli nel 270. Ora, io non ho la pretesa di trovare a tutti i costi una connessione storica tra Plotino e Jung **via** Creuzer (7). Non sono qui per un'esercitazione storica su fonti e influenze. Un accostamento storico non sarebbe un modo di procedere archetipico ma sarebbe invece un insulto all'opera dei nostri autori, Plotino, Creuzer e Jung. Non voglio neppure avventurarmi nella «cantina romana» del sogno di Jung, nella speranza di rinvenire nella cripta i resti di Plotino; questa cantina impone una certa cautela a noi, gente d'oltralpe, lo stesso Jung — lo sappiamo — non riuscì mai ad arrivare a Roma. Invece, tengo a sostenere, e con energia, che se Jung si appassionò tanto a Creuzer era perché divideva con lui uno stesso spirito, un atteggiamento psicologico profondamente simile, un atteggiamento archetipico che la tradizione chiama neoplatonico. I riferimenti personali di Jung a Plotino e al neoplatonismo sono scarsi. Sembra che Plotino non sia stato uno delle fonti dirette o preferite di Jung; almeno due opere standard su Plotino si trovano tuttora intonse nella biblioteca di Jung (8). Dov'è allora la somiglianza tra Jung — il protestante, l'empirista medico, nemico della metafisica e campione dell'oscuro e del femminile — e Plotino il quale è passato alla storia della filosofia come il grande odiatore della materia perché tutto il suo interesse andava al mondo soprasensibile dello spirito trascendente? Un momento — non lasciamoci fuorviare da quello che di Plotino dice la storia della filosofia (sempre per tacere di un possibile errore di Jung circa la misura in cui il suo empirismo medico escludeva la metafisica). La storia della filosofia non è stata scritta dagli psicologi e dunque non possiamo aspettarci che ci offra dei filosofi un'immagine psicologica. La immagine che ci dà di Plotino si fonda appunto sul suo aspetto filosofico (spirituale, metafisico, teologico) che Jung aborrisce. Inoltre i curatori dei testi di Plotino sono stati in maggioranza teologi cristiani

(6) Uso il termine «Neoplatonismo» ben sapendo che gli studi recenti ne hanno distinto molte varietà nel corso dei secoli

— come Cilento in Italia, i gesuiti Arnou e Henry, il francese Abbé Trouillard e il decano inglese W.R. Inge. Di conseguenza c'è l'implicita tendenza a mettere in risalto o a leggere tra le righe gli aspetti più esaltanti e ricchi di afflato, i più conformi al Cristianesimo. Ma la psicologia può rivolgersi a Plotino e scoprirvi quell'interesse basilare per l'anima che era fondamentale anche nel pensiero di Jung: qua! è la natura della realtà psichica? La grande opera di Plotino, le Enneadi, si apre con queste parole: «Piaceri e dolori, paure e ardimenti, voglie e avversioni, a chi altro mai potrebbero appartenersi [se non... all'anima?】. Dopo aver ragionato sui corollari del problema e sulle possibili soluzioni, egli prosegue: (I, 1,2) «La nostra indagine ci impone di esaminare fin dall'inizio la natura dell'Anima». E' evidente che ci troviamo davanti a un libro di psicologia. Comunque sia, ciò che più importa è ricordare che per imparare la psicologia non dobbiamo leggere libri di psicologia ma leggere i libri psicologicamente (9).

Lasciate ora che vi esponga — a mo' di scheletri — una mezza dozzina di strutture fondamentali del pensiero di Plotino che corrono parallele agli elementi di base della psicologia degli archetipi. Per presentarvi questi temi strutturali con brevità, sarò obbligato ad essere astratto e chiedo scusa in anticipo per la secchezza di questa lezione d'anatomia.

1) l'uomo può agire Inconsciamente. Può esservi coscienza ad un livello dell'anima e, simultaneamente, non-coscienza ad un altro livello. La psiche ha dei ricordi di cui non è cosciente (IV, 4, 4). Esistono azioni, abitudini e ricordi inconsci (10). Plotino è stato chiamato «lo scopritore dell'inconscio», e la sua psiche universale «unica» è stata paragonata all'inconscio collettivo di Jung (11);

2) la coscienza è mobile e molteplice (12). La coscienza non può essere attribuita ad un solo centro o attività soggettiva, ad esempio un io singolo. La psiche va descritta in termini di molteplicità «perché l'uomo è molti» (1,1, 9). Jung ci presenta un'analogia molteplicità di coscienza nella sua idea della dissociabilità della psiche (13) in molti complessi ciascuno

e attraverso (Insegnamento di parecchie figure di rilievo. Ma per gli scopi della mia relazione, userò il termine neoplatonismo) ne) suo significato consueto e tradizionale, facendo riferimento al pensiero filosofico e all'atteggiamento psicologico verso il problema dell'anima soprattutto in Plotino, Porfirio e Proclo. In questo senso appunto Creuzer era un neoplatonico, ragione, per cui la sua opera fu poi ampiamente invisa, ad esempio, a Kerenyi (Die Eröffnung i. XIV). I violenti attacchi che i mitograi» più tardi rivolsero a Creuzer erano dovuti soprattutto alle sue etimologie simboliche e ai suoi voli interpretativi che trovavano scarsa simpatia nella «letteralità» e razionalità degli studi classici. Molte delle critiche contro Creuzer — l'uso di etimologie sbagliate, la scoperta di analogie universali in contesti storicamente diversi, la ricerca di significati reconditi, l'interesse per la religiosità gnostica ed ellenistica, la soggettività del suo punto di vista, il penchant per il panteismo — si ritrovano in alcune critiche contro Jung.

(7) La connessione storica è comunque dubbia dal momento che l'edizione di Plotino curata da Creuzer apparve nel 1835 mentre la sua **Symbolik** era stata pubblicata 25 anni prima, anche se è sempre possibile che egli abbia subito l'influenza del neoplatonismo molto prima di curare egli stesso la pubblicazione dei testi originali.

(8) Nei gran numero di riferimenti a Plotino e al Neoplatonismo negli indici dei **Collected Works** di Jung, tre in particolare

mi sembrano particolarmente rilevanti per il pensiero di Jung, preso nella sua totalità: CW 5 par. 198 dove Jung si serve del pensiero di Plotino per «liberare l'energia psichica dai ceppi di una definizione troppo restrittiva» (par. 139); CW 12, par. 113 laddove Jung paragona lo sviluppo autonomo della psiche, espresso in una serie di sogni, con la idea, sostenuta dal neo-platonismo, che tali reminiscenze storiche e il loro sviluppo all'interno dell'anima erano non solo possibili ma anche normali; CW 14, par. 761 dove Jung fa riferimento alle Enneadi IV, 9, 1, dicendo: «Nomino Plotino, poiché egli mi ha preceduto come testimone dell'idea dell'**unus mundus**». Jung da poi la sua consueta «tournure empirica» dicendo, «L'unità dell'anima ha il suo fondamento, empirico nella struttura psichica di base, comune a tutte le anime che, benché non sia visibile e tangibile come la struttura anatomica, è altrettanto evidente».

(9) Uno che ha letto Plotino psicologicamente è E.R. Dodds (Commento in **Lources de Plotin**, Entretiens V. della Fondation Hardt, Ginevra-Vandoeuvres, p. 384 «Ho avuto talvolta l'impressione che il maggior contributo di Plotino al pensiero europeo non consista nella grandiosa costruzione delle Tre Ipostasi...ma piuttosto in questi più modesti contributi alla psicologia... Credo che egli fosse un osservatore estremamente acuto dal punto di vista psicologico». Dodds fornisce parecchi esempi e fa dei paralleli tra Plotino e la moderna psicologia del profondo.

con la sua «luce naturale», la sua «scintilla» (CW, 8 par. 388 e sgg.). Per Plotino la coscienza non può identificarsi con l'uno o l'altra di queste parti. Il «noi» (ciò che chiameremmo Io), trae la sua identità, il suo essere dal livello di attività che attua e svolge. Il «noi» si muove attraverso l'anima come filo onirico nella casa sognata da Jung; la coscienza esiste ora ad un livello ora ad un altro. Sia per Plotino che per Jung l'anima non è l'Io; la vera coscienza sta nella consapevolezza che l'anima ha di sé quale riflesso della psiche collettiva universale e certamente non nella consapevolezza che ha di sé quale soggettività singola e separata. Ciò che oggi chiamiamo coscienza dell'Io— il livello della quotidianità e dell'abitudine, la sfera della **physis** o della percezione naturale sensibile, in cui il mondo viene assunto alla lettera, in base al suo valore nominale— è per Plotino il più basso dei possibili livelli di attività ed una forma di non-coscienza. Egli ci dimostra che la psicologia dei nostri giorni, nella maggioranza dei casi, capovolge il vero ordine della psiche. La psicologia dello sviluppo dell'Io, del rafforzamento dell'Io, fallisce il suo stesso scopo, restringendo il campo della coscienza anziché ampliarlo. Per Plotino, infatti, non esiste «alcun fulcro fisso di autocoscienza, concepito come centro del nostro mondo e delle nostre attività » (14). Noi diventiamo esattamente l'attività che svolgiamo, i ricordi che ricordiamo; l'uomo è molti — Proteo (15) che fluisce ovunque come l'anima universale ed è in potenza tutte le cose. Rafforzare il «noi», al livello della «physis» — il livello in cui affrontiamo la dura «realtà»— significa, per definizione, sommergere e obliterare la coscienza (16). 3) la coscienza dipende dall'immaginazione e l'immaginazione occupa un posto centrale nell'anima. « L'immaginazione è il **terminus ad quem** di ogni esperienza cosciente e **propriamente** umana; è quella facoltà dell'uomo senza la quale non può esservi esperienza cosciente» (17). Quando l'immaginazione è al posto giusto, quando funziona in modo corretto, opera come uno specchio (I, 4, 10; IV, 3, 29) attraverso il quale si realizza il riflesso della coscienza (18). Ben-

che sia uno specchio l'immaginazione è un potere attivo, un'attività puramente psichica, che appartiene soltanto all'anima, indipendentemente dagli organi (19). La similitudine di Plotino dell'immaginazione come specchio implica l'idea — così preziosa per la terapia archetipica — che i disordini della coscienza debbano attribuirsi a disordini nella riflessione delle immagini; infatti se la coscienza è basata sull'immaginazione anche i suoi disordini lo saranno. Uno dei segni di un disturbo psichico è il pensiero senza immagini, la consapevolezza di idee e concetti che non sono riflessi nel loro sostrato psichico, disancorati dalle loro immagini speculari (20). La terapia della coscienza richiede un esame dell'immaginazione e della relazione funzionale tra coscienza e immaginazione; attraverso la terapia, idee e concetti devono giungere a corrispondere alle immagini dell'anima e alla luce di queste essere corretti.

La psicologia della coscienza di Plotino è dunque una vera **psicologia** e non una fisiologia mascherata in cui la coscienza viene fatta derivare dai processi cerebrali. Questo modo di vedere è tipico anche di Jung. Jung non sottolinea mai la separabilità della psiche dalla fisiologia però non ne accentua neppure i punti di contatto, perché desidera sempre mantenere la psicologia indipendente dai modelli organologici (21). Alla radice della coscienza ci sono immagini psichiche fantastiche (archetipiche o primordiali) Plotino e Jung concordano, nel riconoscere alla coscienza una base totalmente psichica, una base nell'immaginazione. In ciò che più tardi Ficino avrebbe chiamato fantasia o **idolum**. Rimanendo fedele a questa convinzione — il potere autonomo dell'immaginazione — Jung separa la sua psicologia da quelle di Freud e Adler (22).

Vorrei citare (in modo rapido e conciso) alcuni passi di Jung per chiarirvi la sua affinità con Plotino nel modo di concepire l'immagine e l'immaginazione in rapporto alla coscienza: «Ogni processo psichico è un'immagine e un'immaginare» senza cui non esisterebbe alcuna coscienza...» (CW, 11 par. 889), «L'esistenza psichica è l'unica categoria dell'esisten-

(10) Sull'azione Inconscia cfr. E.W. Warren, *Consciousness* In Plotinus. *Phronesis* 9.-1964, p. 95:

Sulla memoria inconscia, cfr. H.J. Blumenthal, *Plotinus' Psychology* (The Hague: Nijhoff, 1971) pp. 95-7 e E. W. Warren. *Memory* In Plotinus. *Classical Quarterly* 15, 1965, pp. 255-56.

(11) Cf. H. R. Schwyzer. *Bewusst und Unbewusst bei Plotin*. *Sources de Plotin* p. 342-78. Nella discussione seguente (pp. 379-390), Plotino viene definito «scopritore dell'inconscio» e la sua teoria paragonata a quella di Jung. P. Merlan. *Monopsychism, Mysticism. Metaconsciousness*. The Hague: Nijhoff, 1963). pp. 55 e sgg., fa anch'egli dei paralleli tra Jung e Plotino per quanto riguarda lo inconscio collettivo.

(12) Circa la mobilità della coscienza e i cambiamenti del «noi», vedere Blumenthal, *Psychology*, pp. 109-12. 140; circa la molteplicità della coscienza, Warren, *Consciousness*, passim.

(13) Warren. *Consciousness*, pp. 86-8. Cf. Jung CW 5. par. 335 dove la coscienza simbolica è situata in contrasto con la percezione sensoriale, empirica e letterale, il brano di Jung è, da questo punto di vista, neoplatonico.

(14) W. R. Inge, *The philosophy of Plotinus*. vol. 1. London. New York, Longmans, Green, 1929 3, p. 248.

(15) Che l'uomo sia molti e che l'anima di una singola persona sia anche l'anima universale e che pertanto «**Noi** siamo potenzialmente tutte le cose» (Inge, **Philosophy**, p. 248) o l'idea neoplatonica espressa attraverso la fi-

gura di Proteo, l'immagine più comunemente usata durante il Rinascimento per illustrare la natura dell'uomo. Proteo, come Mercurio, rappresenta il perenne fluire della psiche, mai cristallizzata in un solo gesto o immagine, l'lo proteiforme riflette veramente tutte le forme dell'immaginazione. Pertanto dovremmo riesaminare i cliché sull'inflazione dell'lo dell'uomo rinascimentale. Il suo «lo forte» era completamente differente da quello della concezione nordica e protestante. Cf. A.B. Giamatti, Proteus Unbound: Some versions of the Sea God in the Renaissance, in P. Demetz, T. Greene, L. Nelson (eds). *The Discipline of Criticism* (New Haven: Yale Univ. Press. 1968) pp. 47-75.

(16) Warren *Consciousness*, p. 84; Inge. *Philosophy*, p. 247.

(17) Warren, *Imagination in Plotinus*, *Classical Quarterly* 16, 1966, p. 277.

(18) Cf. Warren. *Imagination* p. 84; e Blumenthal, *Psychology*, p. 88-9.

(19) Warren, *Imagination* p. 280.

(20) «Le immagini dei pensieri devono di necessità essere coscientemente percepite dagli esseri umani. *ibid.* p. 281 «Se la attività speculare dell'immaginazione è in qualche modo disturbata, non vi sono più immagini, bensì pensiero senza immagini». *ibid.* p. 84.

(21) CW. 8, par. 368. È estremamente difficile, se non impossibile, concepire una funzione psichica indipendente dal suo organo anche se, nella realtà dei fatti, noi sperimentiamo i processi psichici come avulsi dal rapporto con il sostrato organico. Per lo psicologo, tuttavia,

za di cui si abbia conoscenza immediata, dal momento che nulla è conoscibile se prima non compare sotto forma di immagine psichica... Nei limiti in cui non assume la forma di un'immagine psichica, il mondo è virtualmente non esistente» (CW, 11 par. 769). Quando Jung definisce l'immagine (CW, 6, par. 743 sgg.) sottolinea che si tratta di qualcosa di indipendente dalla percezione degli oggetti esterni (23). Invece definisce l'immagine fantastica (concetto derivato dall'uso poetico) come un qualcosa che nasce interiormente, inconsciamente, espressione condensata della psiche nella sua totalità (24). Al pari dell'immaginazione di Plotino, l'immagine di Jung rispecchia la condizione dell'anima, ne riflette lo stato di coscienza. Ma a differenza dell'immaginazione di Plotino, le immagini di Jung precorrono e sono la matrice dei più elevati processi dell'anima (pensiero e ideazione) (25). L'immagine fantastica, enucleando il significato dai processi naturali, puramente inconsci (sia in Plotino (26) che in Jung la natura non è di per sé cosciente), rende possibile la coscienza nel duplice aspetto di struttura organizzata e di disponibilità di energia. In breve, l'attività della psiche, quella che ne definisce la vera essenza, è la perenne creazione di immagini fantastiche (27). Tali immagini fantastiche primordiali sono gli archetipi (28).

4) Plotino è solito non fare distinzione tra la psiche individuale e la psiche intesa come **anima mundi** — la psiche collettiva che trascende il suo portatore individuale (29). Quindi, se si legge Plotino, con una mentalità aristotelica o cartesiana, si è tentati di chiedersi: sta parlando di processi nelle persone singole o di processi dell'anima in generale? Fa della psicologia o della metapsicologia? Un simile modo di accostarsi alla psicologia è proprio anche di Platone ma non di Aristotele. Questi si comportava da empirista e «biologo», movendo dall'osservazione dei casi individuali e localizzando la psiche nei corpi particolari. Da questo punto di vista molta della psicologia di oggi è aristotelica. La psicologia di Plotino non lo è mai; quella di Jung nemmeno. Jung cerca di dimostrare empiricamente la sua tesi della impersonalità

e universalità dei processi psichici di base, raccogliendo, — al modo aristotelico — prove empiriche tratte dalle anime degli alienati e dalle culture esotiche. Plotino non compie alcun tentativo del genere, non cerca di convalidare nulla partendo dal basso (da lì per lui non può venire alcuna conferma). Dunque Jung parla da discepolo di Plotino quando illustra il punto di vista di Sendivogio (punto di vista che, a mio parere, egli stesso condivide). «L'anima funziona nel corpo, ma molta parte delle sue funzioni hanno luogo fuori dal corpo... fuori dal corpo immagina molte cose della più straordinaria profondità, proprio come Dio » (30). Quando la psicologia degli archetipi discute i processi immaginativi del mito, descrive, al tempo stesso, con esattezza, le operazioni della psiche individuale, anche se nell'anima individuale esistono le tracce e le sfumature della vita personale. Dal momento che i miti esprimono la psicologia dell'anima del mondo e, di conseguenza anche quelli dell'anima individuale, la psicologia degli archetipi non ha bisogno di raccogliere casi clinici per evidenziare la dinamica della psiche. Portare degli esempi significherebbe procedere in modo aristotelico. La forza del metodo aristotelico sta nella capacità di osservare o organizzare, non in quella di immaginare o interpretare che è invece platonica e anche junghiana. 5) Com'è verosimile, tra Plotino e Jung esiste un'affinità di stile. Quanto è stato detto del neoplatonismo — «quello strano guazzabuglio di pensiero e mistero, pietà, magia e absurdità», (31) riecheggia con parole assai simili, negli attacchi contro Jung. Plotino e Jung condividono la stessa concezione di base, fondata sulla metafora primaria dell'anima: qualunque cosa venga detta emana l'anima e riguarda l'anima. Per loro l'anima è insieme soggetto e oggetto. E' neoplatonica l'idea che l'anima «scrive» in perpetuo su se stessa: «psicologizzare» è un'operazione inesauribile. Ficino considera questo «perpetuo raziocinare» la vera attività della psiche. L'anima riflette incessantemente su se stessa, la riflessione è la sua natura essenziale. Quindi tale attività psicologica essenziale che non può aver termine finché l'anima ha vita,

l'oggetto di studio è la totalità di queste esperienze ragion per cui egli deve abitare la terminologia presa a prestito dall'anatomia. CW. 1, par. 789: «Alcuni includono gli istinti nel reame dello psichico, altri li escludono. La grande maggioranza considera la psiche la risultante di processi biochimici che si svolgono nelle cellule cerebrali. Alcuni congetturano che sia la psiche a far funzionare le cellule corticali. Alcuni identificano la 'vita' con la psiche. Ma soltanto una insignificante minoranza considera il fenomeno psichico quale categoria di esistenza **per sé** e ne trae le necessario conclusioni ».

(22) CW. 6. par. 78-84.

(23) CW. 6, par. 93.

(24) CW. 6 par. 745.

(25) Ibid., par. 750. Con Plotino, il pensiero, specialmente la **dianoia** ovvero la regione discorsiva, non dipende dall'immaginazione.

(26) «Per Plotino la natura non è autocosciente; non può in alcun caso essere conscia: Warren, Consciousness, p. 94.

(27) «...l'immagine primordiale esprime l'unico e incondizionato potere della psiche (CW. 6. 748)». Questa attività autonoma della psiche che non può essere spiegata né come azione riflessa a seguito di uno stimolo sensoriale né come l'organo che esegue idee esterne, ma, al pari di ogni processo vitale, è invece un atto di continua creazione. La psiche crea la realtà ogni giorno. La sola espressione che io possa usare per definire quest'attività è fantasia. (CW. 6. par. 78).

(28) CW. 6, par. 747.

(29) F. R. Jevons, Dequan-

titation in Plotinus's cosmology, *Phronesis* 9, 1964, p. 70: «In generale Plotino seguiva la tradizione socratica nel considerare le anime quali sede della personalità umana. Tuttavia tendeva a concepire un'anima sola divisa tra i corpi viventi piuttosto che varie anime individuali appartenenti a singoli corpi (I, 1. 8); le due cose sono ben lungi dall'essere nettamente separate in una filosofia in cui «tutte le cose sono per sempre collegate» (IV, 8,6).

(30) Jung parla di Sendivoglio in una lettera a Kerenyi (12-VIM951) B ii. p. 225; In un'altra lettera a Rudin (14-V-1950) B ii, p. 188, Jung afferma: «...der Mensch nach meiner Auffassung in der Psyche (nicht in **seiner** Psyche) eingeschlossen sei». Dice inoltre «... spesso appare più esatto parlare dell'anima e dell'animus che della **mia** anima e del **mio** animus » (CW 16, par. 469). Il fatto che l'anima individuale si sia separata dall'anima del mondo, cosicché abbiamo di noi stessi una concezione personalistica e non mitologica, viene da Jung attribuito allo sviluppo detta filosofia occidentale (cartesiana), lo credo, tuttavia, che questa separazione sia invece una prospettiva archetipica che risale a un periodo molto precedente alla coscienza cartesiana, per esempio ad Aristotele. Per quanto concerne un altro alchimista come Sendivoglio (per non parlare di Paracelso) al quale Jung fa riferimento a proposito dell'anima individuale e dell'anima del mondo, vedere la sua analisi di Richard White CW. 14, par. 91-94.

giustifica formalmente un'analisi illimitata che travalica—quale che essa sia — la nostra idea di terapia, di transfert e di individuazione.

La psicologia stessa, dunque, non può giungere a nessuna conclusione definitiva, a nessun sistema, e neppure ad affermare alcunché di immutabilmente vero. Ogni interpretazione di un sogno, ogni legge psicologica, ogni intuizione è al tempo stesso una risposta ed una nuova domanda. Ogni psicologizzare soggettivo riflette i processi archetipici del **mundus imaginalis**; quindi più ricco — in termini di vere e proprie immagini—è questo psicologizzare, più profondo e più autenticamente riflette la psiche. Per questo Jung parla delle sue speculazioni nel regno dell'immaginazione, in modo sempre ipotetico, come di fantasie, di «mitologizzazioni». Anche Plotino chiama in aiuto il mito per chiarire una sua argomentazione. (V, 8, 13 - Crono; V, 8, 10 - Zeus, Apollo, Le Muse; III, 5. 5 sgg. - Eros, Poros, Penia; VI, 9, 9 - Afrodite; I. 1, 12 - Eracle).

Quello che differenzia Jung da Plotino e da tutti gli altri neoplatonici è espresso in quel brano della sua autobiografia che apre il mio intervento. Jung si accosta al magazzino dell'immaginazione con i suoi esseri mitici come se si trovasse in un immaginario manicomio, «trattando» i suoi abitanti come se fossero i suoi pazienti. La mitologia diventa per lui psicologia o meglio psicopatologia. In questo modo Jung si riallaccia nel neoplatonismo, ma ad un gradino più in alto: collegando le immagini del mito e l'idea neoplatonica della percezione simbolica con la psichiatria riesce a collegare gli dei con le malattie (CW, 13 par. 54), fondando così, sulla base degli archetipi, la terapia per le nostre sofferenze psichiche.

Occupiamoci ora del secondo dei nostri tre grandi mediterranei. Marsilio Ficino gode di una considerazione e di una popolarità ancora minore di quella di Plotino. Delle sue opere quasi nulla è stato tradotto in inglese e scarse sono anche le pubblicazioni che lo riguardano (32). A nord delle Alpi, i corsi universi-

tari sulla storia del pensiero occidentale passano in genere direttamente dalla filosofia della tarda antichità (Stoici ed Epicurei) a Descartes e Bacone, trascurando sia il pensiero medioevale (perché si presume che sia teologia cattolica e non filosofia) che il pensiero del Rinascimento (perché si presume che sia una retorica dilettesca e non filosofia). Ne la teologia né la retorica hanno trovato la loro giusta luce fino all'avvento della psicologia del profondo che ha saputo accostarsi alla ricerca di un altro genere di significato. Dunque, Ficino è uno scrittore psicologico, una sorta di psicologo del profondo. Quando suo padre, medico di corte, condusse per la prima volta, Marsilio, ancora ragazzo, alla corte dei Medici, Cosimo osservò che il destino di Ficino sarebbe stato quello di curare le anime degli uomini come suo padre aveva il compito di curarne (i corpi) (33). Come ha detto Panofsky, il movimento di idee da lui iniziato «ebbe un impatto paragonabile per estensione ed intensità solo a quello prodotto oggi dalla psicoanalisi» (34). Non solo la forza ma anche il contenuto delle idee di Ficino merita il paragone con la psicoanalisi. «Ficino, che aveva desunto molti elementi del suo sistema di pensiero dalla tradizione neoplatonica, lo modificò consapevolmente in un punto decisivo la centralità dell'anima umana» (35). Scrive Ficino:

Questo (l'anima) o il più grande dei miracoli della natura. Tutte le altre cose create da Dio sono sempre un essere solo ma l'anima o tutte le cose insieme ... Per questo si può a buon diritto chiamarla centro della natura, termine intermedio di ogni cosa, mediazione e compendio dell'universo» (36).

Poiché collocava l'anima al centro dell'universo, la filosofia di Ficino divenne una filosofia psicologica; Ficino riconosceva che la filosofia è basata sull'esperienza psicologica, la modifica e ne viene modificata.

La vera educazione è dunque un'educazione psicologica. Ai metodi tradizionali con cui s'insegna la filosofia — logica, metodologia empirica, metafisica teologica — va aggiunta una contro-educazione del-

(31) T. R. Glover, *Conflict of Religions in the Early Roman Empire*. Boston, Beacon, 1960, cap. 3.

(32) Il solo scrittore esistente in inglese che si sia dedicato allo studio di Ficino è P. O. Kristeller con: *The philosophy of Marsilio Ficino*, New York 1943 (fuori stampa); vari saggi in «*Studies in Renaissance Thought and Letters*, Rome 1956-1969;

Renaissance Thought (vol. 1, New York, 1961; vol. 2, New York 1965). Alcune parti della **Theologia Platonica** di Ficino sono state tradotte da Charles Trinkaus in «*In our Image and Likeness*, vol. 2, Chicago, Univ. of Chicago Press, 1970. Ancora in inglese: S. R. Jayne «*Marsilio Ficino's Commentary ou Plato's Symposium*» (Testo, Traduzione e Introduzione) *U-niv. of Missouri Studies*. Columbia, Mo., 1944.

(33) Jayne. «*Commentary ou Plato's Symposium*» p. 16, da *Marsilio's vita* (e-dit. G. Gaietti) di Giov. Corsi, Firenze 1847.

(34) E. Panofsky. *Artist, Scientist, Genius: Notes on the Renaissance Dämmerung*, in *Renaissance: Six Essays*, W. K. Ferguson et al. (N. Y.: Harper Torchbook, 1962) p. 129. Entro il 1468, Ficino scriveva in una lettera che da tutta l'Europa gli venivano richieste le sue opere e nel 1491 scriveva di avere corrispondenti in Francia, Germania, Spagna e Ungheria. R. Marcel. *Marsilio Ficino* (Paris, Belles Lettres, 1958) p. 534 e sgg., sui rapporti tra Ficino e gli intellettuali europei con una biografia dettagliata.

(35) P. O. Kristeller, *Studies in Renaissance Thought*, p. 268.

(36) Traduzione di Kristeller.

ter (dalla Theologia Platonica) ibidem.
(37) Trnkaus, Image and Likeness, p. 473.

(38) Plotino aveva fatto distinzione tra il movimento dell'anima e quello del corpo (Enneadi II,2).

2). L'anima ruota circolarmente; «il movimento in avanti è caratteristico del corpo». Intendendo il termine «corpo» come il modo naturale, diretto, letterale di accostarsi alla realtà, ci si rende conto che la contro-educazione dell'anima implica uno stile di riflessione diverso in cui è primaria la circoambulazione. Dunque il «corpo» di Ficino non è un qualcosa da cui ci si debba separare in senso letterale. Ficino allude piuttosto alla separazione dal punto di vista proprio del corpo, semplice e naturalistico, da quel «movimento in avanti» che è tangenziale rispetto ai sempre ricorrenti e ciclici interessi dell'anima.

(39) Il termine è di Ficino, Theol. Platon VI, 2 e dice: (Trnkaus, Image and Likeness p. 473) «Cominciamo a riconoscere che l'errore di una vita non educata nasce in gran parte dell'esperienza del corpo quando concepiamo un tipo di educazione ad esso contrario». L'equivalente di questa contro educazione nella psicologia junghiana è chiamato «pensiero simbolico» (Jung) «percezione simbolica» (Whitmont), «coscienza psichica» (Layard). E' l'equivalente di quanto Vico chiama «discorso negativo». In tutti comunque, il procedimento dell'educazione psicologica viene concepita come un **opus contro naturam**.

(40) R. R. Botgar, The Classical Heritage. Cam-

l'anima. Questa procede «dall'introspezione dell'esperienza interiore che permette di comprendere come le funzioni della psiche siano indipendenti e si svolgano prescindendo e astraendo dal corpo (37). Il termine «corpo» va inteso al modo neoplatonico secondo cui il mondo «non psicologico» è prigioniero nella caverna della stupidità naturalistica, materialistica e puramente letterale (38).

La contro-educazione di Marsilio Ficino (39) è dunque una sorta di psicoanalisi, in quanto pone al primo posto la realtà psichica e considera gli eventi in funzione del loro valore e del loro significato per l'anima. L'affermazione che la mente ha dimora nell'anima, equivale all'**esse in anima** di Jung (CW, 6, par. 66, 77); la realtà dell'essere umano è la realtà dell'essere psichico che è poi la sola realtà immediatamente conosciuta, immediatamente presente. Tutto ciò che si conosce, si conosce via anima, cioè viene trasmesso attraverso immagini psichiche che sono la nostra realtà prima (CW, 11 par. 769).

L'effetto dell'**esse in anima** o il crollo di quella compartimentalizzazione che tratta la psiche come fosse soltanto una delle facoltà dell'uomo e la psicologia come se fosse soltanto una facoltà del mondo accademico. Quindi, una concezione della psicologia che abbia dimensioni autenticamente universali — come hanno tentato di realizzare Jung e Ficino — è sempre una minaccia per gli accademici delle università il cui universo è sempre dipartimentalizzato. Poiché l'anima è ogni dove, il pensiero di Ficino, come quello della psicoanalisi, filtra attraverso tutte le barriere accademiche tra «dipartimenti» e «facoltà». Anche per questo gli accademici «antipsicologi» attaccano Ficino, (come attaccano Jung) o dal lato dell'ortodossia cattolica (Etienne Gilson) o dal lato dell'ortodossia scientifica (George Sartou e Lynn Thorndike), adducendo che i suoi scritti sono «retorici» «privi di valore come filosofia», mere «fantasie mistiche» (40).

Invece di considerare separatamente la teologia da una parte e la scienza naturale dall'altra, Ficino e Jung «leggono» qualsiasi affermazione — da qua-

lunque compartimento provenga — alla luce del suo significato per l'anima, «mediazione» e «compendio » dell'universo. «La sola scienza fondamentale del Rinascimento —secondo un autorevole studioso — era la conoscenza dell'anima» (41). Ecco la quintessenza del neoplatonismo italiano. (E, se le cose stanno così, perché, perché, chiedo a voi, miei colleghi italiani, a voi che avete il Rinascimento (su cui tutta l'Europa ha vissuto fino ai nostri giorni), nel sangue della vostra anima, vi rivolgete a noi del Nord in cerca della psicologia; vi rivolgete al marxismo, all'esistenzialismo, ad Adorno e Marcuse a Freud e persino a Jung (per non parlare di Mao e dei Guru indiani), — a tutti questi sostituti secondari — mentre la più straordinaria delle psicologie è sepolta nel vostro suolo?).

Ma, per tornare a Ficino. Quali erano le «fantasie mistiche» di questo strano uomo che suonava inni orfici sul liuto, che studiava la magia e componeva canti astrologici, quest'uomo gobbo, bleso, politicamente timido, senza amore, malinconico traduttore di Platone, Plotino, Proclo, Esiodo, dei Libri Ermetici, autore lui stesso di alcuni tra gli scritti più diffusi e influenti («Commento al Simposio ») e scandalosamente pericolosi («Liber de vita») del suo tempo? In questa sede possiamo appena sfiorare un aspetto molto limitato della sua opera poderosa. Ma forse è proprio questo l'aspetto che rende possibile tutta la sua opera e lo ricollega ancora una volta a Jung. Tale punto focale è la sua idea della fantasia.

Secondo Ficino, la psiche è divisa in tre parti. La prima è la mente, o intelletto razionale; la seconda **l'idolum** (immaginazione o fantasia) attraverso la quale ognuno di noi è legato al fato; la terza il corpo per il cui tramite ognuno di noi è legato alla natura. Prendiamo in considerazione la seconda e la terza:

il rapporto tra la fantasia e il corpo. C'è una notevole corrispondenza con l'idea di Jung del rapporto tra immagine archetipica e istinto (42). In entrambi gli autori la fantasia manifesta la capacità della psiche di dominare e dirigere il corso cieco e meccanico della natura: «corpo» nel linguaggio di Ficino, «i-

bridge: Univ. Press., 1954, pp. 287-88.

(41) Nesca. A. Robb, *Neoplatonism of the Italian Renaissance*. London. Allen and Unwin, 1935, p. 43.

(42) CW, 8. par. 408-20. Qui Jung sottolinea che non possiamo trasformare direttamente l'aspetto compulsivo degli istinti (par. 415). Tuttavia la natura può essere trasformata attraverso delle immagini fantastiche archetipiche e attraverso un esercizio che egli chiama «immaginazione attiva» (par. 414). Un'analoga linea di pensiero è rintracciabile in Ficino e spiega in parte la sua attenzione per i canti astrologici e per la magia, quali mezzi per curare la sua «natura» melanconica, occupandosi attivamente di immagini archetipiche.

(43) Jung è anche abbastanza neoplatonico da provare disprezzo per l'uomo meramente «naturale». Scrive infatti:

«l'uomo naturale non o un «Sé — egli è la massa e una particella nella massa, collettivo a tal punto da non essere sicuro del suo stesso io (CW. 12. par. 104; cf. CW. 5, par. 335). Nel senso di Ficino, l'uomo naturale non ha alcuna connessione col fato, che Jung chiamerebbe probabilmente individuazione. Dunque lo appellarsi alla natura e all'istinto naturale presente in noi stessi in ceree di una «risposta» o d una « guida », significa perdere la prospettiva dell'anima.

(44) «...la natura del corpo è interamente soggetta ai movimenti dell'anima Ficino, *Theologia Platonica* XIII,1. Pertanto gli intellettuali dall'anima sensitiva sono spesso ma-

lati (Ficino segue qui, la vecchia teoria della sensibilità melanconica e della malattia del filosofo), per esempio Aristotele, Cameade, Crisippo. Plotino ecc. Secondo questo punto di vista, quando accade che un 'fato' potente sia costellato, la natura deve cedere il passo non solo in una vita intesa come totalità biografica, ma in qualunque «momento psichico» di qualunque vita che abbia una particolare intensità e che porti il corpo ad esaurimento. Questa opinione ha una conseguenza di carattere psicoterapeutico. Non si possono curare dei sinomi fisici senza tener conto che sono «governati» dall'anima e inoltre dal fatto che un lavoro intenso condotto a livello dell'anima — come accade nel corso di un'analisi approfondita — avrà effetti sintomatici sulla natura fisica. Dunque i sintomi che si producono durante un'analisi non sono soltanto la riattivazione di eventi passati, ma stanno ad indicare l'intervento di un destino specifico costellato dalla fantasia. Pertanto si può pensare che il processo patotogizzante faccia intrinsecamente parte del coinvolgimento dell'anima in un destino specifico costellato dalla fantasia. (A proposito del «Patologizzare» vedere il mio lungo studio dal medesimo titolo In Art International, Lugano, giugno 1973.

(46) CW. 6. par. 174. (46) The Autobiography of Giambattista Vico, trad. da M. H. Rsh e T. G. Bergin. Ithaca - Cornell. Univ. Press. 1963 p. 137.

(47) Porphyry, On the Life of Plotinus and the Arrangement of His Work,

stinto», In quello di Jung. Le immagini della fantasia sono il mezzo con cui l'anima sovrappone il destino alla natura. Senza la fantasia non abbiamo il senso del destino, siamo puramente naturali (43). Attraverso la fantasia, invece, l'anima è in grado di mettere il corpo, l'istinto e la natura al servizio del destino individuale. Il nostro destino si rivela nella fantasia o, come direbbe Jung: nelle immagini della nostra psiche troviamo il nostro mito (44).

Da Firenze ci spostiamo a Napoli, dal quattrocento al settecento, da Ficino a Vico, ma il filo del neoplatonismo non si spezza. Se Ficino tradusse Piatone e Plotino, Vico lesse le traduzioni che erano opera di Ficino e Jung (a proposito) lesse la traduzione di Sinesio (45) che era anch'essa opera di Ficino. Vico guardava a Ficino con reverenza, lamentando nella sua autobiografia, che gli studi seri ai suoi tempi si fossero così allontanati da Marsilio Ficino e dall'interesse per Plafone e Plotino per cadere nella ristrettezza mentale di Rene Descartes (46).

Oltre al filone neoplatonico, c'è un altro elemento di continuità che è pure di un certo rilievo per la psicologia: quello della patologia. Plotino soffriva di disturbi intestinali cronici e Ficino di melanconia (47);

Vico da bambino si era fratturato il cranio in seguito ad una caduta che lo tenne per molti anni lontano da scuola e come Ficino, si considerava un melanconico (48). Ancora una volta, può sembrare strano considerare Vico uno psicologo (49). C'è da chiedersi, però, se i nostri tre scrittori siano veramente «non psicologici» o, se — piuttosto — la psicologia sia stata mai autenticamente psicologica fino al momento in cui Jung ha gettato un ponte tra noi e queste fonti isolate e sconosciute e ci ha offerto il modo di attingervi. E' attraverso Jung che possiamo scoprirli in quanto psicologi.

Vico è stato rivendicato come precursore di innumerevoli rami del pensiero moderno: matematica, linguistica e sociologia. Lo si è avvicinato a Hegel, al marxismo a Lévi-Strauss, e lo si è considerato l'ispi-

ratore di Coleridge e di Joyce. Nelle grandi linee è facile cogliere il significato di Vico nelle origini del metodo umanistico (50), della corrente anti-positivistica, e anticartesiana, della psicologia *verstehende*, quale fu sviluppata più tardi da Dilthey, Cassirer e Jaspers. In questa accezione generale, Vico è un precursore dell'orientamento junghiano. E' anche facile cogliere dei punti di contatto nei dettagli (51); quando, ad esempio, Vico fa uso dei termini **animus e anima**. Vico, come Jung, postula l'origine autoctona dei miti che nascono in modo indipendente « tra popoli sconosciuti » (S. N. par. 144) o quando afferma che elementi basilari come quelli espressi nei senso comune, nelle massime, nella saggezza popolare sono parte di un linguaggio di « universali mentali » (52) « un linguaggio mentale comune a tutte le nazioni » (S. N. par. 161). Vico pensava che il genere umano si fosse evoluto attraverso successivi stadi di coscienza: idea, oggi talmente acquisita che ce ne sfugge tutta la portata rivoluzionaria a meno di non situarla in contrasto con la staticità del pensiero medioevale e della filosofia cartesiana.

Ma non è solo da un punto di vista genericamente umanistico o nei suoi più stretti parallelismi con Jung, nel pensiero e nel linguaggio, che Vico è un precursore della psicologia archetipica. Egli merita la nostra attenzione — l'attenzione di quanti si interessano a Jung — soprattutto per la sua elaborazione del pensiero metaforico. Per Vico questo tipo di pensiero era primario, come è primario per Jung il pensiero fantastico (53). Vico elabora il concetto di fantasia (che già Ficino aveva messo in risalto) con maggiore profondità e precisione, attraverso la dottrina dei caratteri poetici. Vorrei cercare di spiegare quest'idea centrale di Vico e vi pregherei, mentre la considerate, di tenere presente il concetto junghiano degli archetipi.

Secondo la moda rinascimentale (Petrarca con le sue lettere agli illustri defunti dell'antichità, Machiavelli con le sue immaginarie conversazioni conviviali con personaggi del passato) anche Vico ha i suoi quattro grandi autori, i suoi personali « padri spirituali » e an-

in Mackenna - Enneade. p. t.

(48) Autobiography, p. 111.

(49) Per un saggio su Vico e la psicologia vedere F. Dogana, Il pensiero di G. B. Vico a luce delle moderne dottrine psicologiche. Arch. di Psicol. Neurol. e Psichiatr. 31, 6. 1970. p. 514-530 e inoltre R. Flint. Vico. Edinburgh, Blackwood, 1884, p. 129-35. Benché A. R. Caponigri, Time and idea:

The Theory of History in Giambattista Vico, Notre Dame: Univ. Press, 1968, non nomini

la psicologia nell'indice, il capitolo « The modifications of the Human Mind » è interessante. I voluminosi atti del simposio internazionale in onore del terzo centenario di Vico (G. Tagliacozzo e H. V. White. Baltimore John Hopkins 1969) non contengono alcun intervento sulla psicologia; della psicologia si fa menzione nell'indice ma nel quadro di due contesti di carattere generale che non hanno attinenza con il problema. (50) I. Berlin, Vico's

Concepts of Knowledge, In Tagliacozzo, p. 376 da un eccellente quadro generale della grandiosa importanza di Vico per tutte le scienze umane, psicologia inclusa, tramite la elaborazione (in contrasto con il pensiero cartesiano dominante ai suoi tempi) di un nuovo metodo epistemologico, che oggi da Dilthey, prende in genere il nome di « *verstehen* ».

Rappresenta una specie a sé. E' conoscenza fondata sulla memoria o sulle immaginazione. Non è analizzabile che nei suoi stessi termini ne identifichi se non con esempi ... E' il genere di conoscenza che quanti sono partecipi di un'attività so-

stengono di possedere in contrasto a quanti osservano semplicemente dal di fuori: è conoscenza della storia « intcriore » in contrasto con quella che si può ottenere da un favorevole punto di osservazione « esterno » ; conoscenza tramite la « familiarità immediata » con i miei stati ' inferiori ' o per intuizione simpatetica di quelli altrui che può ottenersi mediante un alto grado di potere immaginativo; è il genere di conoscenza che si ha, allorquando un'opera di Immaginazione, o di diagnosi sociale o di critica ... viene descritta non come esatta o inesatta, successo o fallimento ma come profonda o insignificante, percettiva o stupida, viva o morta». Se. come dice Berlin, questa è la grande e originale realizzazione di Vico, allora il metodo della psicologia del profondo risale a lui.

(51) Flint, Vico, p. 129, The new Science of Giambattista Vico (1744), frans. and ed. by T. G. Bergin and M. H. Fisch. VII. 2. par. 695 e sgg, Ithaca, Cornell. Univ. Press, 1968, p. 263.

(52) D. Bidney, Vico's New Science of Myth, in Tagliacozzo, p. 74.

(53) CW. 6, par. 78, 84. 174. 743.

(54) CW. 8, par. 209; cf. par. 208.

(55) Troviamo un'idea analoga in Ficino (« Commentary Symposium » V, 13) dove ciascuno dei dodici Dei dell'Olimpo è associato ad uno dei dodici segni dello Zodiaco, con una specie di psicologia archetipica che cerca di mostrare « quali dei facciano dono delle diverse arti agli uomini ». Nella Theol. Plat. XIV, 1.

che Vico **personifica**. L'intera struttura psicologica creata da Jung si sostiene chiaramente e deliberatamente su concetti personificati — complessi come gli « homunculi », (54) l'Ombra, l'Anima, il Vecchio Saggio senza contare le personificazioni delle sostanze e dei processi alchemici. Vico fa altrettanto.

Nella Scienza Nuova (S. N. par. 205-209) Vico ci presenta degli aspetti tipici della mente umana sotto forma di « universali fantastici » (par. 381) o di immagini universali come quelle del mito. Si tratta di caratteri poetici e non di semplici invenzioni della creatività di un artista come Omero; il vero Omero è uno stato d'animo, un modo di concepire il mondo attraverso gli universali di Dio ed Eros, ciascuno dei quali è un tipo, un concetto di classe ma allo stesso tempo affermazione di una verità metafisica e vera narrazione (**vera narratio**) (par. 401). «Ad Achille tutti i fatti de' forti combattitori, ad Ulisse tutti i consigli de' saggi » (par. 403).

Inoltre, Vico è il primo che — in tempi moderni e con la mentalità moderna del diciottesimo secolo — abbia cercato di definire i dodici dei dell'Olimpo (S. N. par. 317) come strutture di base, ciascuna con il proprio significato storico, sociologico, teologico e — aggiungerei — psicologico (55). Un'impresa coraggiosa per un pio e cattolico professore dell'Università del Regno di Napoli, in un momento in cui i suoi stessi amici erano stati condannati dall'Inquisizione papale (56). Da un lato, il suo tentativo si riallaccia all'immaginazione politeistica tipica della concezione neoplatonica della psiche (57), mentre, dall'altro, adombra, precorrendolo, il pensiero di Jung nel quale demoni e divinità sono strutture fondamentali e reali perché psichicamente preesistenti alle menti che pensano di proiettarle. Per Jung gli dei **non** sono proiezioni. Dice Jung: « invece di derivare queste figure dalle nostre condizioni psichiche, dobbiamo derivare le nostre condizioni psichiche da queste figure » (58). Tali mitiche persone sono gli archetipi, la realtà metafisica a cui la realtà fisica si conforma e deve conformarsi. Quando Torquato Tasso immagina il carattere poetico Goffredo «vero capitano di guerra»,

«tutti i capitani di guerra che non si conformano in tutto e per tutto a Goffredo, (essi) non sono veri capitani di guerra» (S. N. par. 205) (59).

La dottrina vichiana dei caratteri poetici ci offre degli appigli a sostegno di una terapia basata sugli archetipi. Il carattere poetico — eroe, dio (o dea) — assume di ruolo di struttura psichica di riferimento cui possiamo rapportare gli eventi per definirli e per stabilire in quale misura rispondano ai loro tipi universali o archetipi del **mundus Imaginalis** (60). Il Carattere poetico equivale a quanto noi chiamiamo immagine archetipica a cui è possibile ricondurre gli eventi del vostro o del mio caso clinico per scoprirne le lacune, per realizzarne la « correzione ».

Questo tipo di terapia archetipica procede per « somiglianza ». Nel pensiero neoplatonico, soprattutto nella versione di Prode (61), è possibile « riconoscere » la vera ed autentica natura degli eventi; questo riconoscimento permette di « redimerli », riconducendoli alla loro vera causa nelle idee divine. « Le idee divine » diventano « universali fantastici » o caratteri poetici in Vico e archetipi in Jung.

Il metodo che il neoplatonismo chiama « ritorno » può paragonarsi ai « **ricorsi** » vichiani. Il termine « **ricorsi** » non significa soltanto che la storia ricorre e ricapitola se stessa ciclicamente. Dal punto di vista psicologico, i ricorsi sono un **metodo (62)** per comprendere gli eventi presenti in base ai loro caratteri poetici, al loro retroterra archetipico. Come il « ritorno » neoplatonico », i **ricorsi** sono una prospettiva per comprendere gli eventi storici attuali sulla base del mito e, viceversa, per capire i miti. attraverso gli eventi storici attuali.

Il processo di correzione della terapia archetipica consiste nell'avvicinare idealmente il proprio personale comportamento e la propria fantasia ad una figura o ad un processo archetipico (ad un mito, nel linguaggio di Vico), riconoscendo a tutti i tipi di comportamento e di immaginazione il carattere di espressione metaforica. Così facendo si arriva appunto ad una forma di comprensione più profonda e più esatta. I caratteri poetici ci offrono i mezzi per

(Trinkaus p. 487), Ficino elabora ulteriormente queste dodici strutture per evidenziare in quale modo presiedono agli sforzi dell'anima per divenire simile a Dio. Jung dimostra che queste strutture-oggi sono state « internalizzate » « Al posto dei perduti Dei dell'Olimpo, si è dischiusa l'inferiore ricchezza dell'anima che giace nel cuore di ogni uomo ». (Questo brano si trovava in origine nell'ultimo paragrafo della terza sezione del Congresso di Eranos « Il simbolo della Trasformazione nella Messa » ma non appare in CW. 11 par. 375). Peraltro gli dei dell'Olimpo non sono soltanto interiorizzati nel cuore umano; Jung vede queste figure riaffacciarsi nella psicopatologia, dove gli dei sono trasformati in malattie (CW 13, par. 54).

(56) Autobiografia p. 34-5.

(57) «Il politeismo è un modo assai sottile di concepire i fatti mentali», incomprendibile solo per coloro che, come Locke, considerano i processi mentali come mera elaborazione di percezioni sensoriali... ». Questo brano di Kathleen Raine fa parte di una più ampia illustrazione del ruolo della concezione politeistica propria del più insigne dei neoplatonici inglesi (come Creuzer e Picino traduttore di Plotino), Thomas Taylor. K. Raine e G. M. Harper, Thomas Taylor the Platonist Princeton - Univ. Press., Bollingen, 1969), p. 40. La Raine aggiunge in una nota a pie di pagina (p. 41); «Potremmo dire che gli archetipi di C. G. Jung compongano un 'pantheon' delle nature divine come si manifestano e diversificano nella psi-

che». Vedere inoltre il mio: «Psychology: Monotheistic or Polytheistic? » Spring 1971 (New York and Zürich: Spring Pubi. 1971) pp. 193-208 con i commenti della Raine, pp. 216-19.

(58) CW. 13, par 299; et. CW. 9. li, par. 41.

(59) L'elaborazione di figure classiche, letterarie, storiche e mitologiche in forma di tipi ideali, anche come forme Platoniche o archetipiche, era una convenzione della retorica rinascimentale e non una invenzione del Tasso. Una prima fonte è Ermogene (il secolo d.C.) con il curatore della sua opera Johannes Sturm di Strasburgo (1571). Cf. A. M. Patterson, *Hermogenes and the Renaissance*. Princeton Univ. Press, 1970, p. 37. Tuttavia Sturm era stato preceduto da un genio misconosciuto, Giulio Camillo Deminio (ca. 1480-1544) la cui precisa analisi delle Immagini entro l'ambito di un «teatro» che abbracciasse l'intera memoria (o immaginazione) è brillantemente descritta da Frances Yates, *The art of Memory* (London: Routledge, 1966), p. 129-72. Il sistema di Giulio Camillo è un documento di primario rilievo per la psicologia archetipica nei limiti in cui pone i primi fondamenti di quel che in modo tuttora incerto e malfermo viene oggi chiamato «inconscio». Un tentativo molto promettente di derivare da questo «teatro» della psiche rinascimentale delle intuizioni che interessino la psicologia archetipica è stato commuto nel 1973 da Rafael Lopez in una serie di seminar! a Zurigo.

(60) Cf. H. Corbin. *Mundus Imaginalis*, or the

comprendere il comportamento umano, le fantasie umane e la psicopatologia umana, in tutta la loro ampiezza. Nello specchio di queste immagini riconosciamo noi stessi (63).

Nell'attrarre la vostra attenzione su tre italiani (consideriamo pure che Plotino sia tale per adozione) ho seguito un motivo che compare nei sogni dello stesso Jung. Ricorderete che Jung ebbe, in rapporto con l'Italia, tre esperienze estremamente vivide e strane: le visioni parapsicologiche a Ravenna (M.D.R. p. 284 e sgg.), Il sogno ad Arona che mise bruscamente fine ad un giro in bicicletta nei dintorni del Lago Maggiore e lo fece ritornare precipitosamente a Zurigo (M. D.R. pag. 306) e lo svenimento alla Zurich Bahnhof (M.D.R. p. 288) mentre stava acquistando un biglietto per Roma, che non riuscì mai a visitare, « omissione » che a lungo «desiderò riparare». Pompei — dice Jung — era quasi troppo per lui e di Roma nella sua autobiografia, racconta:

... Roma, Il crogiolo ancora incandescente e fumante dal quale si erano diffuse le antiche civiltà ... L'antichità classica viveva ancora in tutto il suo splendido vigore e nella sua spregiudicatezza. Mi meraviglio sempre che la gente possa andare a Roma così come potrebbe, ad esempio, andare a Parigi o a Londra. Certamente Roma ... può essere goduta da un punto di vista estetico: ma se siete colpiti fino in fondo al vostro essere, ad ogni passo, dallo spirito che vi aleggia...».

Jung era così impressionato perché — a parte le tre insolite esperienze che contraddistinsero il suo rapporto con l'Italia— quattro sogni cruciali, raccontati nella sua biografia, si svolgono in un'Italia onirica e contengono motivi Italiani. Sono sicuro che li conoscerete (M.D.R.. p. 159) (cantina romana);

p. 164 e sgg. p. 171 e sgg. p. 202 e sgg.). Ma forse non li avete considerati alla luce della loro componente italiana o di ciò che potremmo chiamare « il complesso italiano » di Jung.

Con questo termine non intendo riferirmi all'Italia come alla parte inferiore, la terra compensatrice dell'inconscio per i popoli d'oltralpe e cioè protestanti.

Mi riferisco piuttosto a quello specifico insieme di fattori psichici —di natura sia storica che geografica — insiti nell'immagine «Italia», avvertiti da Jung nei significati e nelle emozioni che emanano dall'immagine di «Roma». Uno studio su questa «Italia», che ne esplorasse il pensiero, la cultura e le immagini, contribuirebbe a colmare l'omissione, la lacuna nella prospettiva dello stesso Jung e dunque della psicologia junghiana, nei confronti dell'«Italia». Uno studio sull' «Italiano» potrebbe rappresentare una linea di ricerca necessaria ad ampliare il campo della psicologia junghiana.

(Trad. di PRISCILLA ARTOM)

Imaginary and the Imaginal. Spring 1972, New York and Zurich, 1972 pp. 1-19.

(61) Proclo, Elements of Theology, ed., trad. e ann. da E. R. Dodds, 2^a ed. Oxford, Clarendon Press, 1963 pp. 218-23 (Props. pp. 29-34). Il processo del ritorno per somiglianza (epistrophe) ha un parallelo nel *ta wil* di Avicenna, il metodo interpretativo che riconduce sia il testo (sogno, comportamento, sintomo, visione) che

l'Interprete ad un rapporto « corretto » con l'anima (cf. H. Corbin, Avicenna and the Visionary Recital. New York, Pantheon, Bollingen, 1960, pp. 28-34.

(62) Caponigri, Time and Idea. p. 131: Il termine « Ricorsi » compare in Vico, in primo luogo, come concetto metodologico. Sta a designare un artificio metodologico che confermi la sua scoperta del primato della poesia e con ciò dell'autentica struttura temporale e del movimento della storia. Consiste nell'impiegare le categorie della sapienza poetica per interpretare le strutture culturali e sociali dei «tempi post-poetici».

(63) Uso la parola «riconoscere» di proposito poiché è il termine che Jung ha talvolta usato per descrivere il suo concetto di « integrazione ». cf. CW. 13, par. 62, Inoltre CW. 7, par. 337; CW. 14 par. 616; CW 9. li. par. 58.