

Valenze psicodinamiche dell'integrazione dell'Ombra e del sacrificio di sé.
Ferruccio Vigna

Abstract

Nel Libro Rosso Jung affronta per la prima volta, attraverso la faticosa lettura dell'ambivalente rapporto tra l'uomo e Dio, il tema della ricognizione ed integrazione dell'Ombra, che definisce il principale scopo dell'analisi. Propone un metodo per affrontare questo opus, che si compone di due fasi cronologicamente distinte. La prima si caratterizza per un preventivo e volontario depotenziamento dell'Io, per lasciare affiorare più liberamente le immagini del profondo. Nella seconda fase l'Io torna in gioco, allo scopo di elaborare a livello cosciente il materiale inconscio e cercare, e possibilmente trovare, un senso, perché, come ha scritto, «La mancanza di significato impedisce la pienezza della vita, ed è pertanto equivalente alla malattia.»

*“La pace può arrivare come buona ultima,
ma solo quando la vittoria o la sconfitta
abbiano perduto il loro significato. E che
cosa intendeva nostro Signore con le parole:
'Non sono venuto a portare la pace, ma la spada?'
(Matteo, 10.34.)”¹*

Il mio testo trae spunto dalla recente pubblicazione dei *Diari* di Hetty Hillesum, e vuole proporre una lettura psicologica del sacrificio di sé – a partire da quello di Hetty – ponendo però particolare attenzione agli aspetti d'Ombra che in questa scelta talora si celano. Per esempio, Hetty legge l'Antico Testamento e i Vangeli sotto la guida del suo terapeuta, Julius Spier, lo psicologo junghiano che lei nel *Diario* definisce «l'ostetrico della mia anima», il *mediatore* fra lei e Dio. La loro intensa ricerca di spiritualità si dipana tra l'altro, secondo me significativamente, in parallelo a una forte erotizzazione della relazione, e tra le due componenti solo un ipocrita leggerebbe dinamiche sublimatorie. Eppure temo che oggi, nella classifica del “*politically correct*”, uno psicoterapeuta riterrebbe l'introduzione nella relazione terapeutica di una così spiccata visione religiosa personale paradossalmente ancora meno accettabile di una sessualizzazione del rapporto. Immagino si sentirebbe esposto a critiche di non-scientificità o di settarismo. Ma siamo sicuri che Jung sarebbe d'accordo? Vi propongo questa sua lettera a Freud, dell'11 febbraio 1910:

Io mi immagino per la ΨA (*psicoanalisi*) un compito ben più bello e ben più vasto del semplice approdo a un ordine etico. Penso che occorrerebbe lasciare ancora alla ΨA il tempo di filtrare da molti centri nei popoli, di ridar vita negli intellettuali al senso del simbolico e del mitico, di ritrasformare piano piano il Cristo nel profetico dio della vite che egli fu, e di assorbire così quelle forze propulsive estatiche, e tutto all'*unico* scopo di fare del culto e del mito sacro ciò che essi furono, ossia l'ebbra celebrazione della gioia dove l'uomo può essere animale in ethos e santità (*come nel genuino cristianesimo*).²

Come vedete, Jung intende fin dagli inizi la psicoanalisi come fondamento di una nuova cultura capace di riconciliare Dioniso e Gesù, l'istinto e la coscienza etica, la natura e lo Spirito. Per inciso Freud gli risponde, in modo piuttosto rigido, di non aver mai voluto fondare una religione.

Negli anni successivi Jung scrive moltissimo a proposito di religione. Nelle *Opere*, un intero volume, l'XI, è rivolto al rapporto tra *Psicologia e religione*. Al riguardo, il suo è un

¹ C.G. Jung (1946), *Lotta con l'Ombra*, in *Opere*, 10**, Boringhieri, Torino 1986, p. 66.

² S. Freud, *Epistolari. Lettere tra Freud e Jung. 1906-1913*, Bollati Boringhieri, Torino 1990, p. 315.

atteggiamento pragmatico. Sul piano empirico egli sottolinea, innanzitutto, la realtà fenomenologica dell'esperienza del Sacro, il "*tremendum et fascinans*", utilizzando come referente teorico Rudolf Otto, di cui cita a più riprese l'opera fondamentale - *Il sacro. L'irrazionale nell'idea del divino e la sua relazione al razionale*, del 1917.

Sul piano clinico, constata che le religioni curano. E curano tanto meglio quando sanno preservare il versante rituale, uno strumento che permette a chi partecipa al rito di vivere *hic et nunc* l'esperienza del sacro. Per questi motivi Jung sottolinea in vari scritti la potenza terapeutica del Cattolicesimo, all'interno del quale accade che il pastore di anime si sappia sostituire efficacemente al terapeuta. Forse questa sua opinione, valida nel contesto culturale dell'epoca, è oggi più discutibile. Di fatto, Jung suggerisce, a quanti tra i suoi pazienti hanno una fede, di recuperare nella loro vita l'aspetto religioso; talvolta dà addirittura l'impressione di considerare la psicoanalisi come una scelta terapeutica minore, o meglio l'unica praticabile per i non credenti. In *Mysterium* scrive: «le grandi religioni sono sistemi di guarigione psichica che forniscono un sostegno a coloro che non sono in grado di camminare con le proprie gambe». ³ Vorrei ricordare che in queste sue considerazioni non rintracciamo nulla di metafisico, ma solo una considerazione sull'efficacia clinica dell'atteggiamento religioso. Considerando la sua affermazione: «*Reale, tuttavia, è ciò che agisce*», ⁴ ne deduciamo che per lui la fede, come l'inconscio, «è qualcosa di reale, e perciò anche le sue manifestazioni vitali vanno prese sul serio». ⁵

Mi permetto una breve divagazione filologica. Nel rintracciare la relazione tra il concetto di realtà e quello di efficacia, la lingua tedesca ci offre un ottimo supporto. In tedesco "wirklich" significa "effettivo", "reale", e il verbo "wirken" significa "agire", "avere un effetto", "produrre un'azione", "essere, più aggettivo" (esempio: un fungo può essere [wirken] letale). Anche nel suo significato transitivo, "wirken" significa "fare". Per esempio: fare [wirken] miracoli. A sua volta, "Wirklichkeit" vuol dire "realtà". "*Realtà dell'anima*" [Wirklichkeit der Seele] è un titolo junghiano. ⁶

Torniamo a Jung. In parallelo ai temi religiosi, le sue ricerche sulla sincronicità – e ancora sulla parapsicologia, sulla telepatia e su quella che definirà, nei primi colloqui con Freud, "esteriorizzazione catalitica" – arrivano a convincerlo della possibilità di una spiegazione non materialistica dei fenomeni naturali. In altre parole, della realtà di quella unità tra natura e spirito che era considerata ovvia dalle civiltà tradizionali teocratiche e che la nostra post-modernità ha dimenticato.

Anche noi, beninteso, viviamo in una società teocratica, solo che al posto di Dio abbiamo messo la comunicazione di massa, «una chiesa post-moderna anonima gestita dai padroni delle televisioni e degli altri mezzi di comunicazione, passivizzante, intesa ad alimentare una sorta di fantasmagoria collettiva fondata sulla pura ricezione». ⁷ Sul piano sociologico le religioni sono, in primo luogo, dei sistemi valoriali. La comunicazione di massa, che le sta progressivamente sostituendo, no. Essa gratifica principalmente l'esigenza di fusionalità conseguente ai vissuti abbandonici di una massa che tende a relazionarsi attraverso la Persona e non attraverso l'Io, anche perché questo è sempre più fragile e inerte. Perciò nella società post-moderna i concetti valoriali di bene e di male

³ C.G. Jung, (1971), *Mysterium coniunctionis*, in *Opere 14**, Boringhieri, Torino 1989, p. 245.

⁴ C.G. Jung (1928), *L'Io e l'inconscio*, in *Opere 9**, Boringhieri, Torino 1983, p. 215.

⁵ *Ibidem*.

⁶ Sono debitore di questo approfondimento ad Augusto Romano.

⁷ A. Romano, *Morte dell'Eroe e occultamento dell'Ombra*, Eranos-Jahrbuch 2015, in corso di pubblicazione.

diventano ambigui. “Il mio bene” prende il posto del “bene” ontologico, così come “il mio male” prende il posto del “male” ontologico. Però in questo modo, scrive ancora Romano, «scompare ogni esigenza di trascendenza, sia che questa indossi, freudianamente, i panni della sublimazione, o, junghianamente, quelli della individuazione, e scompare anche la figura dell’eroe, del portatore di valori, in nome dei quali combatte».⁸

Il posto dell’eroe, colui che combatte per dei valori collettivi, è oggi occupato dalla figura dell’*ignavo*, quello che rimuove la consapevolezza del proprio stesso male, proiettandolo eventualmente sull’Altro, anche se di solito preferisce definirsi “innocente”. Così lo descrive Heinrich Zimmer:

Gli innocenti si sforzano sempre di escludere da sé e di negare nel mondo le possibilità del male. Questa è la ragione del persistere del male – ed è il suo segreto. La funzione del male è di mantenere in movimento le dinamiche del mutamento. Cooperando con le forze benefiche, seppure in modo antagonistico, le forze del male contribuiscono alla tessitura dell’arazzo della vita; perciò l’esperienza del male, e in qualche misura questa esperienza soltanto, produce la maturità, la vita reale, il reale controllo dei poteri e dei compiti della vita. Il frutto proibito - il frutto della colpa mediante l’esperienza, della conoscenza mediante l’esperienza – doveva essere inghiottito nel Giardino dell’Innocenza prima che la storia umana potesse avere inizio. Il male doveva essere accettato e assimilato, non evitato.⁹

Quando l’Io ne è inconsapevole, permette al proprio male di comportarsi come un complesso scisso, cioè di manifestarsi come sintomo. È indispensabile perciò comprendere che il male, la violenza che vediamo “fuori”, è prima di tutto “dentro”. Il male è innanzitutto un problema da affrontare a livello individuale. Riuscire ad accettare il Male, l’Ombra – fare i conti con la vergogna, il fallimento, la semplice sofferenza negata – ci protegge da una vita caratterizzata da un adeguamento alla Persona: quella che Jung definisce *ricostruzione regressiva della personalità*. E talora ci avvicina alle fonti inconse della nostra creatività: al *superare*, invece che *risolvere*, i conflitti.

Uno degli scopi dell’analisi, forse il principale, è quello definito da Jung come *ricognizione dell’Ombra*. “Prendere coscienza” significa entrare in relazione con questa parte sino a riconoscerla come propria. Il fallimento di questa operazione – o la sua volontaria negazione – traducono l’*Ombra* in proiezione. Per questa ragione Jung ci ricorda che «Tutto ciò che scompare dal proprio inventario psicologico è facile che torni ad affiorare nelle vesti di un vicino ostile, che provoca senza rimedio la nostra collera e ci rende aggressivi. È sicuramente meglio sapere che questo nemico dimora proprio nel nostro cuore».¹⁰ Del resto, anche San Paolo afferma, nella *Lettera ai Romani*: “Io non faccio il bene che voglio, ma il male che non voglio”.

A proposito della frase evangelica che conosciamo nella versione “Ama il tuo prossimo come te stesso”, nel testo in ebraico non compare il termine “come”. Questo rende legittime differenti letture. Martin Buber, tenendo conto del “come”, ha tradotto così: “Ama il tuo prossimo, è come te stesso”. Rispettando il testo ebraico è anche possibile leggere: “Ama il tuo prossimo, questo è te stesso” (“*ahvta lere’akha kamokha*”). Un antico commento propone infine la versione “Ama il tuo prossimo come il tuo male”. Non sono in grado di definirne la correttezza filologica, ma sul piano psicologico questa variante assume un significato profondamente junghiano: qualcosa come: “Sforzati di conoscere il tuo male, l’Ombra; accettalo come tua componente costitutiva”. Naturalmente nulla in Jung – e tantomeno nel Vangelo - ci autorizza a tradurre con “approva il tuo male”, e neppure

⁸ A. Romano, *Morte dell’Eroe e occultamento dell’Ombra*, cit.

⁹ H. Zimmer, *Il re e il cadavere*, Adelphi, Milano 1983, p. 66.

¹⁰ C.G. Jung (1946), *Lotta con l’Ombra*, cit., p. 66.

“subiscilo”; piuttosto sembra suggerire qualcosa come: “Cerca di porti di fronte al male in relazione dialogica”.

Etty Hillesum concepisce il male allo stesso modo, quando scrive: «gli uomini, dici – ma ricordati che sei un uomo anche tu. [...] Il marciame che c'è negli altri c'è anche in noi [...] e non vedo nessun'altra soluzione [...] che quella di raccoglierci in noi stessi e di strappar via il nostro marciame».¹¹ La sua *resistenza al male* è di natura dialogica, empatica e interiore, come traspare dal sogno del 1942, nel quale incontra un soldato tedesco, diventano amici e si raccontano addolorati delle brutalità compiute dai tedeschi. Penso si colga facilmente un parallelismo con l'integrazione junghiana dell'Ombra. Hillesum va di sua spontanea volontà nel lager di Westerbork per aiutare i prigionieri che vi sono condotti a morire. Aiutarli come? Certo non può salvare nessuno. Solo “disseppellire Dio” nei loro cuori – in altre parole “aiutare Dio” a non morire in loro. Scrive: «Accetterò tutto come verrà, mio Dio. Non credo molto in un aiuto dall'esterno, né ci conto. [...] Una cosa è certa: *dobbiamo accettare tutto dentro di noi*, dobbiamo essere pronti a tutto e sapere che le 'cose ultime' non possono esserci sottratte. », «Tu non puoi aiutarci, ma tocca a noi aiutare Te, difendere fino all'ultimo *la Tua casa in noi*».¹²

Abbiamo già incontrato questa ambivalenza dell'immagine di Dio nel *Libro di Giobbe*, e nelle argomentazioni di Jung in *Risposta a Giobbe*. Nonostante Giobbe agisca in piena fedeltà ai decreti di Dio, non ricava da ciò nessuna sicurezza, perché Dio “Ciò che vuole lo fa”. Di conseguenza, posto di fronte alla libertà che Dio si attribuisce, Giobbe ha paura: “Per questo davanti a Lui sono atterrito”. Come afferma Anassimandro, esiste una differenza tra il concetto di destino e quello di giustizia: «cose devono subire la punizione e la vendetta della loro ingiustizia, che è l'ingiustizia dell'essere nate».¹³

In seguito ai drammi che lo colpiscono ingiustamente, Giobbe invoca Dio, lo chiama in giudizio presentandogli innanzi come un *nuovo Adamo*, privo di colpe e pronto a essere giudicato. “Non ho come Adamo occultato il mio delitto, né ho celato nel mio petto la mia colpa... Datemi qualcuno che mi ascolti... Il mio rivale scriva la sua accusa. Io me la caricherei sulle spalle e me la cingerei come diadema. Gli renderei conto di tutti i miei passi e come un principe mi presenterei a Lui.”(Gb 31, 33-37) Ma la risposta di Dio è potente e schiacciante. In pratica, mette in discussione non le idee di Giobbe bensì la percezione su cui esse si fondano: “Dov'eri tu quando io ponevo le fondamenta della terra? Dillo, se hai tanta intelligenza.” (Gb 38,4)

In sostanza, a Giobbe che protesta per la presenza del male nella sua vita, Dio risponde che si può tenere a bada il male, senza necessariamente sconfiggerlo. Con il male Egli ha una interazione, non un conflitto. Nel suo oggettivarsi, la relazione tra uomo e Dio si nutre di proiezioni, ma il male con cui ha interazione Dio è anche *Ombra* costitutiva dell'uomo: “*entrambi in esilio l'uno rispetto all'altro, l'uno dentro l'altro*”, afferma Elie Wiesel.

Dal punto di vista teologico, la *questione dell'esistenza del Male* rappresenta un paradosso, che si potrebbe enunciare così: o Dio non è *onnipresente* (altrimenti il diavolo sarebbe una sua parte), o Dio non è *onnipotente* (in quanto il diavolo esiste), o ancora Dio non è *infinitamente buono* (poiché il diavolo sarebbe una creazione di Dio). In sintesi, c'è contraddizione tra due principi: quello di *onnipotenza* e quello di *bontà* di Dio. Una parte considerevole dei teologi moderni, sia di area ebraica, sia di area cristiana, sembra essersi rivolta, dopo un lungo e doloroso dibattere, verso la rinuncia al concetto di onnipotenza a

¹¹ E. Hillesum, *Diario 1941-1942*, Adelphi, Milano 2012, p. 366.

¹² Hillesum, *Diario*, pp. 713

¹³ Pier Paolo Portinaro, *I concetti del male*, Giulio Einaudi editore, Torino 2002, p. XIII

favore di quello di somma bontà. Si potrebbe a tal proposito citare un testo tra i più noti: *Il concetto di Dio dopo Auschwitz*, di Hans Jonas.

Spesso, per confutare questo paradosso, si propone il concetto di *libero arbitrio*, vale a dire la proprietà per cui la volontà di certe creature dipende solo da sé stessa, e non da Dio. Naturalmente, l'idea che il libero arbitrio esista, e che sia una cosa buona, è indimostrabile. Comunque sia, se ne accettiamo l'esistenza dobbiamo altresì accettare che il male sia possibile solo grazie al libero arbitrio: ma anche questo è un paradosso. Quale senso ha affermare che una cosa, benché creata da Dio, in nessun modo dipende da Dio? E ancora, se Dio crea un essere dotato della capacità intrinseca di fare il male, e che quindi potrebbe dannarsi, non sta già facendo un'azione malvagia?

L'enigma della coesistenza da un lato di onnipotenza e bontà divina, dall'altro della presenza del male nella natura e nell'uomo, ha moltiplicato teodicee innumerevoli, da Agostino, con la *privatio boni*, a Tommaso, Leibniz, eccetera. In estrema sintesi, nelle religioni della redenzione il male è comunque sempre connesso a una colpa; e la sofferenza ne rappresenta sì la punizione, ma anche l'espiazione. Nelle religioni classiche invece il male è semplicemente inevitabile e rappresenta il destino tragico dell'uomo: qui non esiste salvezza, ma solo rassegnata consapevolezza, e forse l'idea di un'*etica intellettuale* – la conoscenza – per limitare almeno il *male morale*. Forse potremmo attribuire questa posizione anche a Kant, così amato da Jung. Infine, nelle religioni asiatiche e nella gnosi il male è una forza caotica che si oppone alla creazione, nell'ambito di una concezione dualistica dell'Universo - di cui arconti, demiurghi, eoni e personaggi fantastici rappresentano solo una lettura mitologica popolare – che concede ben pochi spazi di autonomia all'uomo. Solo alla conoscenza (*Gnosi*, appunto), cioè a un continuo lavoro di perfezionamento interiore, l'uomo può affidare speranze di salvezza. Inevitabile il riecheggiare qui di vari temi junghiani, dal monito sul "fare coscienza" al tema stesso dell'individuazione.

Ma ora vorrei tornare al *Libro Rosso*, nel quale Jung affronta per la prima volta la faticosa lettura dell'ambivalente rapporto tra l'uomo e Dio, o se vogliamo tra inconscio proiettato e integrazione dell'Ombra. Qui il suo linguaggio si colora di immaginale e di emozionale, si fa pomposo, tonante, profetico e prevedibile come quello di un predicatore medioevale o di un testimone di Geova moderno, al punto che R. Oliva, per definirlo, prende a prestito dai *Ditirambi di Dioniso* di Nietzsche il concetto di *Gross reden* (parlar grande): «*Delle cose grandi – io vedo cose grandi! -/ si deve tacere / o parlar grande: / parla grande, mia sapienza estasiata*».¹⁴ Saranno necessari molti anni di elaborazione interiore, prima che il linguaggio di Jung su questi temi diventi più razionale e argomentato, come appunto accade in *Risposta a Giobbe*. Sostanzialmente Jung aderisce alla visione gnostica nell'attribuire al male un'esistenza ontologicamente specifica, senza limitarlo nella gabbia agostiniana della *privatio boni*. Per la gnosi – come per Jung - bene e male dimorano insieme nella divinità, e sono tra loro distinguibili solo all'interno della mente umana. Il dio di cui Jung si dichiara seguace nel *Libro Rosso*, *Abraxas*, è appunto un dio della potenza, portatore di questi aspetti ambivalenti. Lo testimoniano moltissimi brani del *Libro Rosso*:¹⁵

(...) Il potere del male è indubitabile, a ragione dunque lo temiamo. Qui non ci sono né preghiera, né parola devota, né formula magica che tengano. Nel momento in cui verrai a contatto con la violenza brutta, non troverai aiuto da nessuna parte. Il giorno in cui il male ti assalirà spietatamente, non ti potranno soccorrere né padre né madre, né giustizia né mura e torri, né corazze o forze protettive. Invece, impotente e

¹⁴ R. Oliva, *Gross Reden: la tentazione della profezia*, in F. Vigna, *La depressione creativa*, (a cura di), Moretti&Vitali, Bergamo 2011, p. 100

¹⁵ C.G. Jung, *Il Libro Rosso*, Bollati Boringhieri, Torino 2010

completamente solo, cadrai in mano al potere supremo del male. In questa lotta tu sei solo. Ho voluto partorire il mio Dio, perciò ho voluto anche il male. Chi vuole creare l'eternamente pieno, si creerà anche l'eternamente vuoto. Non puoi avere l'uno senza l'altro. Se però vuoi sfuggire al male, non ti creerai alcun Dio, ma ogni tua azione sarà fiacca e bigia. Ho voluto il mio Dio nella buona e nella cattiva sorte. Perciò voglio anche il mio male. Se il mio Dio non fosse straordinariamente potente, neppure il mio male sarebbe straordinariamente potente. Ma io voglio che il mio Dio sia potente, sovrano e radioso oltre ogni misura. Solo così lo amo. Per la sua fulgida bellezza assaporerò anche il fondo dell'inferno. / [Foglio 73 / 74]

Il Maligno è solo incapace di fare sacrifici. Non devi danneggiarlo, soprattutto non il suo occhio, poiché le cose più belle non esisterebbero se il Maligno non le vedesse e desiderasse. Il Maligno è sacro. Il vuoto non può sacrificare nulla perché soffre sempre di carenza. Solo ciò che è pieno può sacrificare, perché ha la pienezza. Il vuoto non può sacrificare la sua fame di pienezza, perché non può rinnegare la propria natura. Per questo abbiamo bisogno anche del male. Ma io posso sacrificare la mia voglia di male perché prima ho accolto la pienezza. Tornano ad affluirmi le forze perché il Maligno mi ha distrutto l'immagine della creazione del Dio. Ma tale immagine non era ancora distrutta dentro di me. Mi fa orrore compiere questa distruzione perché è terribile, è una profanazione del tempio senza eguali. Tutto in me si oppone a quest'abissale abominio. Non sapevo ancora, infatti, che cosa significasse dare alla luce un Dio. [Ill., 75] / [Foglio 75 / 76] (LR, cap. 12. P. 288 sgg.)

La novità del pensiero di Jung sta - a mio avviso - nella sostanziale equivalenza che egli attribuisce da un lato alla fusione di bene e male nella divinità e dall'altro al concetto di potenza che R. Otto considera fondamento della dimensione del sacro. In senso psicologico, la sacralità - potremmo dedurre - coincide proprio con l'ambivalenza della divinità. È un concetto vertiginoso e inquietante, ma non ambiguo. E, se guardiamo bene, per nulla estraneo al Cristianesimo: è sufficiente ricordare che la preghiera cristiana più importante, quella suggerita personalmente da Gesù, si conclude con l'invocazione dell'uomo a Dio: "Non indurci in tentazione".

In termini psicologici la capacità potenziale demandata all'uomo - per quanto limitato sia - di differenziare tra loro bene e male scaturisce dalla possibilità, a lui offerta, di porsi in un punto di visuale esterno alla totalità. Stiamo parlando dell'uscita dall'inconscietà, del passaggio dalla psiche indifferenziata all'io, e anche della costruzione dell'Asse Io-Sé, come accennerò tra poco.

Dio, per quanto ci appaia paradossale, ha dunque bisogno che l'uomo diventi la sua coscienza, il suo strumento per uscire dall'inconscietà e incarnarsi. Proprio per capire se stesso e l'uomo, il Dio neotestamentario si incarna, diventa anch'egli un uomo. Rinuncia all'onnipotenza per lui. Dietrich Bonhoeffer considera perciò un dovere dell'uomo religioso il "partecipare all'impotenza di Dio".¹⁶ Questo significa da un lato fare i conti con la non onnipotenza di Dio, dall'altro perdonare Dio per il male che alberga nel mondo. Paradossalmente, perdonare Dio perché non ne è responsabile, non essendo onnipotente; ma contemporaneamente perdonare l'uomo, perché ne è responsabile, essendo conscio. Questo concetto giustifica quell'idea di una nobiltà potenziale dell'uomo, di un suo ruolo - e di un suo senso - nel creato, che è estranea, se non erro, alle altre religioni mediterranee. Il tema portante delle scritture è infatti che l'uomo è "fatto a Sua immagine e somiglianza".

Proviamo ora a sostituire le parole "uomo" e "Dio" con "conscio" e "inconscio", o anche con "io" e "Sé". Comprenderemo meglio, credo, la loro relazione nel pensiero di Hillesum e in quello di Jung. La proposta di Hillesum è che l'uomo aiuti e perdoni Dio:

Cercherò di aiutarTi affinché Tu non venga distrutto dentro di me, ma a priori non posso promettere nulla. Una cosa, però, diventa sempre più evidente per me, e cioè che Tu non puoi aiutare noi, ma che siamo noi a dover aiutare Te, e in questo modo aiutiamo noi stessi. L'unica cosa che possiamo salvare di questi tempi, e

¹⁶ È un tema che Hans Jonas ha trattato esaurientemente nel testo, precedentemente citato, *Il concetto di Dio dopo Auschwitz*.

anche l'unica che veramente conti, è un piccolo pezzo di Te in noi stessi, mio Dio. E forse possiamo anche contribuire a disseppellirTi dai cuori devastati di altri uomini. Sì, mio Dio, sembra che Tu non possa far molto per modificare le circostanze attuali ma anche esse fanno parte di questa vita. Io non chiamo in causa la Tua responsabilità, più tardi sarai Tu a dichiarare responsabili noi.¹⁷

Questo momento storico, così come lo stiamo vivendo adesso, io ho la forza di sostenerlo, di portarlo tutto sulle spalle senza crollare sotto il suo peso, e posso perfino perdonare Dio, che le cose vadano come devono andare. Il fatto è che si ha tanto amore in sé, da riuscire a perdonare Dio!!¹⁸

La proposta di Jung è più complessa: chiedere all'Io un sacrificio di sé per lasciare spazio alla *psiche oggettiva* o, se preferiamo, all'inconscio, al destino, al Sé, a Dio:

Nulla è meno efficace delle idee partorite dall'intelletto, ma quando un'idea è un 'fatto psichico' che si insinua in campi del tutto diversi, apparentemente senza alcun nesso di causalità storica, conviene porvi attenzione, perché le idee di questo tipo rappresentano forze logicamente e moralmente inconfutabili e inattaccabili, più forti dell'uomo e del suo cervello. L'uomo crede di esserne l'autore; in realtà sono queste idee che fanno l'uomo e lo trasformano in loro inconsapevole portavoce.¹⁹

In sostanza, qui Jung sostiene che l'inconscio collettivo ha una sua logica e una sua morale oggettiva, indipendenti dal soggetto. Queste caratteristiche corrispondono alla definizione di *oggettività psichica* da lui proposta per il mondo degli archetipi. Sappiamo bene che, dal punto di vista dell'Io, l'*altro da me*, che lo si definisca *inconscio freudiano* o *Regno delle Madri*, è un disvalore. Però, dal punto di vista del Sé, è prezioso: *in stercore invenitur Spiritus*. Diversamente da Freud, Jung riconosce dell'inconscio l'ineludibile *realtà*, la potenza - che affascina e travolge l'Io come la morte travolge la vita -, la sacralità: il *tremendum et fascinans*. L'impegno rivolto a cogliere i significati nascosti in questa miniera inesplorata è sostanzialmente per lui un dovere etico, che ha come scopo la costruzione del Sé, e rappresenta la sostanza del processo di *individuazione*.

Il *Libro Rosso* ha il grande merito di valorizzare la psiche oggettiva, ma soprattutto ha – sul piano epistemologico – il merito di costruire un metodo per instaurare una relazione tra questa e l'Io. Nell'affrontare questo *opus*, si può individuare, nel *Libro Rosso*, un percorso che si compone - sia detto molto schematicamente - di due fasi cronologicamente distinte. La prima si caratterizza per un preventivo e volontario *depotenziamento dell'Io*, tale da permettere alle immagini inconse di affacciarsi alla coscienza. Anche nella sua autobiografia Jung ha accennato a questo argomento. Per esempio, quando racconta di quel periodo della sua *nekuya* in cui gli tornano in mente alcuni giochi infantili. Egli prende molto sul serio queste immagini, al punto da darsi alla costruzione di un villaggio di pietre e fango sulla riva del lago, vincendo l'imbarazzo di fronte ai concittadini stupiti.

Però nel *Libro Rosso* il sacrificio dell'Io è ancora più esplicito e doloroso. Quando Jung chiede alla propria Anima: «Se non deve esistere il sapere, allora forse nemmeno il linguaggio e le parole?», essa gli risponde senza fronzoli: «Neanche le parole».²⁰ Lo stesso atteggiamento di Geova quando si rivolge a Giobbe: «Dov'eri tu quando io ponevo le fondamenta della terra? Dillo, se hai tanta intelligenza?» (Gb 38,4)

La seconda fase inizia a partire dal momento in cui le immagini inconse si sono affacciate alla coscienza. Qui l'Io torna in gioco, allo scopo di elaborare a livello cosciente – tramite il filtro etico ed estetico – il materiale inconscio. In effetti, l'Io ha la necessità di cercare e

¹⁷ E. Hillesum, *Diario 1941-1942*, cit., p. 713.

¹⁸ E. Hillesum, *Lettere 1941-1943*, Adelphi, Milano 1982, p. 28

¹⁹ C.G. Jung (1929), *Problemi della psicoterapia moderna*, in *Opere* 16, Boringhieri, Torino 1981, p. 74.

²⁰ C.G. Jung, *Il Libro Rosso*, cit., p. 241.

possibilmente trovare un senso, perché, come Jung ha scritto, «La mancanza di significato impedisce la pienezza della vita, ed è pertanto equivalente alla malattia. Il significato rende molte cose sopportabili, forse tutto».²¹ Un Io che ricorda il Dio di Giobbe, impegnato a tenere a bada le potenze del male, senza peraltro riuscire a (o volere?) distruggerle. Cioè, un Io che avvia con il male (l'Ombra) una interazione, non un conflitto.

Nell'ambito di questo grandioso *opus* non è difficile cogliere come sia Hillesum sia Jung sostituiscono il concetto di *colpa* con quello di *responsabilità*. Si tratta di un passaggio radicale e rivoluzionario.

Per Hillesum l'uomo non deve sentirsi davanti a Dio come un bambino spaurito, bensì come il responsabile del male che compie – grazie al libero arbitrio – e del male che compiono i suoi simili. In fondo, «il mondo (cioè l'uomo) – scrive Hebbel - è il peccato originale di Dio».²² Per Jung la relazione dialogica con l'Ombra ha il fine di neutralizzarne l'autonomia, che si esprime in sintomo e agiti: cioè in colpa. Una volta che sia compiuta l'integrazione dell'Ombra, l'Io deve rinunciare alle pretese di innocenza, e raggiungere la consapevolezza del proprio male, ritirando le precedenti proiezioni. In altre parole, l'Io non può che assumere la propria totale responsabilità su qualunque atto compiuto. Per esempio, nel capitolo XIII della seconda sezione del *Libro Rosso*,²³ Jung, per espiare il suo essere maschio, si trova a dover estrarre il fegato sanguinolento dal ventre squarciato di una bambina assassinata da altri, e poi mangiarlo crudo.

La distinzione tra colpa e responsabilità - che sia Machiavelli sia Kant considererebbero come del tutto secondaria – oggi è indubbiamente protagonista nelle vicende narrate nella stanza d'analisi. È figlia della fondamentale distinzione che Max Weber compie tra quella che definisce *etica dei principi*, altrimenti detta etica delle intenzioni o delle convinzioni, e l'*etica detta della responsabilità*. La prima fa riferimento a principi assoluti, che vengono accolti a prescindere dalle conseguenze a cui essi conducono, la seconda si manifesta con l'attenzione attribuita alle conseguenze delle proprie azioni. È chiaro che l'etica dei principi e quella della responsabilità rappresentano due visioni opposte e inconciliabili, e che fanno capo a due diversi modi di intendere la vita.

L'etica dei principi è, in definitiva, un'etica apolitica, come è testimoniato da un certo tipo di cristiano – ben differente da Hillesum -, che agisce seguendo i propri principi e senza chiedersi se e come il suo agire possa trasformare il mondo. Al contrario, l'etica della responsabilità è indissolubilmente connessa alla politica, proprio perché non perde mai di vista, e anzi assume come guida, le conseguenze dell'agire. Un'attività come la psicoterapia, che si basa su di un'assunzione di responsabilità nei confronti di altri esseri umani, e che viene giudicata per i suoi risultati, può solo rifarsi a un'etica della responsabilità. Così intesa, la dialettica colpa/responsabilità comporta una trasformazione del rapporto tra morale e etica:

Dobbiamo imparare a trattare [con il male], perché esso vuole la sua parte nella vita [...]. Non dobbiamo più soggiacere a nulla, nemmeno al bene. Un cosiddetto bene, al quale si soccombe, perde il carattere etico [...]. Ogni forma di intossicazione è un male, non importa se si tratti di alcool o morfina o idealismo. [...]. Il riconoscimento della realtà del male necessariamente relativizza sia il bene che il male, tramutandoli entrambi nella metà di un contrasto, i cui termini formano un tutto paradossale [...]. La valutazione morale si fonda sempre sulla apparente certezza di un codice morale, che pretende di stabilire con precisione che cosa è il bene e che cosa è il male; ma una volta che sappiamo quanto ne è incerto il fondamento, la

²¹ *Ricordi sogni riflessioni di C.G. Jung, raccolti ed editi da Aniela Jaffé*, Il Saggiatore, Milano 1965, p. 367 sg., p. 399.

²² F. Hebbel, *Giudizio universale con pause*, Adelphi, Milano 2013.

²³ C.G. Jung (2009), *Il Libro Rosso*, cit., p. 289-90.

decisione morale diventa un atto soggettivo, creativo [...]. Nulla può risparmiarci il tormento di una decisione morale. In certe circostanze dobbiamo avere la libertà di astenerci dal bene morale conosciuto come tale e di fare ciò che è considerato male, se la nostra decisione morale lo richiede. In altre parole, non dobbiamo soccombere a nessuno dei due opposti.²⁴

La distinzione tra etica e morale rimane netta. La morale, detto in sintesi, ha sempre un carattere coercitivo: viene prescritto un comportamento e sanzionato il suo rifiuto. Invece l'etica rappresenta una possibile opzione, una scelta, una assunzione di responsabilità: dove la morale stabilisce norme, l'etica suggerisce ideali. In altre parole, non sarebbe etico, per un cristiano, un comportamento imitativo, deresponsabilizzato: nemmeno imitare Gesù. Perciò Jung scrive, nel *Libro Rosso*:

Se voglio comprendere veramente Cristo, devo capire che Cristo ha vissuto realmente solo la sua propria vita e non ha imitato nessuno. Non ha copiato alcun modello.¹⁶⁶

Se perciò intendo davvero imitare Cristo, allora non imiterò né copierò proprio nessuno, ma andrò per la mia strada, senza più neppure definirmi cristiano. Dapprima ho voluto copiare Cristo, imitarlo, cercando di vivere la mia vita nel rispetto dei suoi comandamenti. Una voce in me si è però ribellata e ha voluto ricordarmi che anche questo mio tempo ha i suoi profeti, che si sono ribellati al giogo impostoci dal passato. Non sono riuscito a conciliare Cristo e il profeta di questo tempo. L'uno ci chiede di portare il giogo, l'altro di scuoterlo; l'uno impone rassegnazione, l'altro volontà.¹⁶⁷ Come potevo risolvere questa contraddizione senza far torto all'uno o all'altro? Forse ciò che non riesco a pensare unito può essere vissuto in tempi diversi.²⁵

Una scelta etica deve essere sempre conscia, mentre la valutazione morale di un'azione, a giudizio di Jung, *“non dipende sempre dalla consapevolezza, ma funziona anche senza di questa”*. Il valore etico, perciò, è ben più impegnativo di quello morale. Georg Simmel ha scritto che la fedeltà incondizionata a una regola ci mette al riparo dalle contraddizioni e ci esime dalle responsabilità delle scelte. È per ragioni di comodità che tendiamo a irrigidire le posizioni etiche e renderle definitive. Ma - cito ancora Simmel - *“il male negato ritorna perché, come sanno le religioni dualiste, esso è la faccia nascosta di Dio”*.

Proprio perché la scelta morale – il rispetto di una regola - non dipende sempre dalla consapevolezza, la radicalità del male, il male assoluto, nel regime nazista e in mille altri, si nasconde nel “banale” orrore quotidiano di un piccolo burocrate che, tolta la divisa di funzionario, veste la faccia della normalità e che probabilmente è ottimo padre, marito o figlio (naturalmente, potrei e dovrei declinare queste apposizioni anche al femminile). Come scrive Hannah Arendt, l'assenza di pensiero critico sta alla base della possibilità del totalitarismo e, di conseguenza, è la prima causa delle peggiori nefandezze: la banalità del male, appunto. Unico antidoto: pensare con la propria testa, e, come direbbe Jung, “fare coscienza”

O, forse, egli tornerebbe a dirci che «si può mancare non soltanto la propria felicità, ma anche la propria colpa decisiva, senza la quale l'uomo non raggiungerà mai la propria totalità».²⁶

²⁴ *Ricordi sogni riflessioni di C.G. Jung*, cit., p. 367 sg.

²⁵ C.G. Jung (2009), *Il Libro Rosso*, cit., p. 293.

²⁶ C.G. Jung, (1944), *Psicologia e Alchimia*, in *Opere* 12, p. 33