Piccola Biblioteca 428

James Hillman

PUER AETERNUS

ADELPHI

PICCOLA BIBLIOTECA ADELPHI

428

DELLO STESSO AUTORE:

Anima
Figure del mito
Fuochi blu
Il codice dell'anima
Il mito dell'analisi
Il sogno e il mondo infero
Il suicidio e l'anima
L'anima del mondo e il pensiero del cuore
La forza del carattere
La vana fuga dagli Dei
Presenze animali
Psicologia alchemica
Re-visione della psicologia
Saggio su Pan
Un terribile amore per la guerra

James Hillman

PUER AETERNUS

Traduzione di Adriana Bottini

ADELPHI EDIZIONI

TITOLI ORIGINALI:

Betrayal

Senex and Puer

An Aspect of the Historical and Psychological Present

© 1964 E 1967 JAMES HILLMAN

Published by arrangement with
Agenzia Letteraria Roberto Santachiara

© 1999 ADELPHI EDIZIONI S.P.A. MILANO

WWW.ADELPHI.IT

ISBN 978-88-459-1445-4

Anno

2024 2023 2022 2021

Edizione

17 18 19 20 21 22 23

INDICE

IL TRADIMENTO 11

SENEX E PUER 51
1. La situazione 53
2. Psicologia e storia 56
3. Le polarità nella psicologia archetipica 70
4. Il Senex 79
5. Il Puer 96
6. L'unione degli uguali 112
7. Del latte... 128
8. ... e delle scimmie 138
Fonti bibliografiche 153

PUER AETERNUS

IL TRADIMENTO

Conferenza tenuta il 2 ottobre 1964 a Londra, presso la Guild of Pastoral Psychology.

C'è una storiella ebraica, una delle solite barzellette degli ebrei sugli ebrei, che dice: Un padre, volendo insegnare al figlio a essere meno pauroso, ad avere più coraggio, lo fa saltare dai gradini di una scala. Lo mette in piedi sul secondo gradino e gli dice: «Salta, che ti prendo». Il bambino salta. Poi lo piazza sul terzo gradino, dicendo: «Salta, che ti prendo». Il bambino ha paura ma, poiché si fida del padre, fa come questo gli dice e salta tra le sue braccia. Quindi il padre lo sistema sul quarto gradino, e poi sul quinto, dicendo ogni volta: «Salta, che ti prendo», e ogni volta il bambino salta e il padre lo afferra prontamente. Continuano così per un po'. A un certo punto il bambino è su un gradino molto in alto, ma salta ugualmente, come in precedenza; questa volta però il padre si tira indietro, e il bambino cade lungo e disteso. Mentre tutto sanguinante e piangente si rimette in piedi, il padre gli dice: «Così impari: mai fidarti di un ebreo, neanche se è tuo padre».
Questa storiella contiene qualcosa che va al di là del suo apparente antisemitismo – tanto più che si tratta con ogni probabilità di una storiella ebraica. Io credo che abbia qualcosa da dire riguardo al nostro tema: il tradimento. Per esempio: perché bisogna insegnare a un

ragazzino a non fidarsi? E a non fidarsi di un ebreo? A non fidarsi del suo stesso padre? Che cosa significa essere traditi dal proprio padre, o da una persona che ci è vicina? E per un padre, per un uomo, che cosa significa tradire qualcuno che si fida di lui? Che senso ha il tradimento nella vita psicologica? Queste saranno le nostre domande.

I

Bisogna pur cominciare da qualche parte. Questa volta scelgo di cominciare con «In principio», con la Bibbia, anche a rischio di invadere, io che sono uno psicologo, il campo della teologia. Infatti, benché sia uno psicologo, preferisco non cominciare dal solito principio degli psicologi, da quell'altra teologia, da quell'altro giardino dell'Eden: il bambino e sua madre.

Fiducia e tradimento non costituivano un problema per Adamo, quando passeggiava in compagnia di Dio al crepuscolo. L'immagine del giardino come inizio della condizione umana esemplifica quella che si potrebbe chiamare la «fiducia originale», o la «fede animale», come l'ha definita Santayana, la credenza basilare – nonostante la preoccupazione, la paura, il dubbio – che la terra sotto i piedi è solida e reggerà anche il nostro prossimo passo, che il sole sorgerà anche domani e il cielo non ci crollerà sulla testa, e che il mondo è

stato creato da Dio per l'uomo. Questa situazione di fiducia originale, espressa nell'immagine archetipica dell'Eden, si riproduce nella vita individuale di ciascun bambino e genitore. Come nel principio Adamo, con la sua fede animale, si fida di Dio, così il ragazzino nel principio si fida di suo padre. Per entrambi, Dio e Papà incarnano l'*imago* paterna: affidabile, salda, stabile, giusta, quella «Roccia dei Tempi» la cui parola è vincolante. L'immagine paterna può essere espressa anche con il concetto di Logos, l'immutabile potenza e sacralità della parola maschile.

Ma non siamo più nell'Eden. Eva ha posto fine a quella nuda dignità. Dopo la cacciata dal Paradiso terrestre, la Bibbia registra una storia infinita di tradimenti di ogni genere: Caino e Abele, Giacobbe e Esaù, Labano, Giuseppe venduto dai fratelli e il loro padre ingannato, le promesse non mantenute del Faraone, l'adorazione del vitello dietro le spalle di Mosè, Saul, Sansone, Giobbe, le ire di Dio e la distruzione quasi totale del Creato, e via elencando, per culminare con il mito centrale della nostra cultura: il tradimento di Gesù.

Benché non si sia più in quel Giardino, ci possiamo ritornare attraverso l'esperienza dei rapporti di intimità, per esempio l'amore, l'amicizia, o il rapporto analitico, nei quali viene ricostituita una situazione di fiducia originale. Tale situazione è stata denominata ora *témenos*, recinto sacro, ora vaso analitico, ora simbiosi madre-figlio. Comunque la si voglia chiamare, essa è il luogo dove si ritrova la sicu-

rezza dell'Eden. Ma nel nostro caso (o almeno, io voglio parlare di questo tipo di *témenos*) è una sicurezza maschile, data dal logos attraverso la promessa, il patto, la parola. Non è una fiducia originale fatta di seni, latte e calore pelle pelle; è simile a quella, ma anche diversa; e secondo me vale la pena, per una volta, partire dal punto di vista che non è sempre obbligatorio andare dalla mamma per trovare i nostri modelli delle strutture fondamentali della vita umana.

In questa sicurezza, fondata non sulla carne ma sulla parola, è stata ricostituita la fiducia originale, sicché è possibile mettere a nudo senza pericolo il mondo originario: la debolezza e l'oscurità, l'indifesa nudità di Adamo, il primo uomo che tutti ci portiamo dentro. Qui siamo come restituiti alla nostra natura più semplice, che contiene la nostra parte insieme più grande e più piccola, i milioni di anni del passato e le idee germinali del futuro.

Il bisogno di sicurezza come zona protetta in cui poter mettere a nudo il nostro mondo originario, in cui poterci esporre all'altro senza rimanerne distrutti, è fondamentale ed evidente nell'analisi. Il bisogno di sicurezza può bensì riflettere il bisogno di cure materne, ma nel contesto paterno all'interno del quale ci stiamo muovendo esso è bisogno di intimità con Dio, come sapevano Adamo, Abramo, Mosè e i patriarchi.

Ciò che desideriamo ardentemente non è solo di essere contenuti nella perfezione di un altro che non ci potrà mai deludere, ma va ad-

dirittura al di là di ogni problema di fiducia e tradimento da parte dell'altro in un rapporto: ciò a cui aneliamo è una situazione in cui *essere protetti dalla nostra stessa* tendenza al tradimento, dalla nostra ambivalenza, dalla nostra stessa Eva. In altre parole, la fiducia originale nel mondo paterno significa trovarci nel giardino dell'Eden con Dio e con tutte le creature *tranne Eva*. Il mondo originario non solo è il mondo prima del male, è il mondo prima di Eva. L'essere una cosa sola con Dio nella fiducia originale ci protegge dalla nostra stessa ambivalenza. Così non potremo far andar male le cose, avere desideri sessuali, ingannare, sedurre, tentare, imbrogliare, incolpare, confondere, nascondere, fuggire, rubare, mentire, rovinare il creato con le nostre mani attraverso la nostra natura femminile, perpetrare tradimenti attraverso la nostra mancina inconscietà data dal carattere proditorio di Anima, che è la fonte del male nell'Eden e dell'ambivalenza di ogni Adamo da allora in poi. Noi vogliamo la sicurezza del logos, dove la parola è Verità e non può essere fatta vacillare.

Sì, l'abbiamo capito tutti: quella nostalgia della fiducia originale, la nostalgia dell'unità con il vecchio Sé saggio, dove io e il Padre siamo una cosa sola, senza l'interferenza di Anima, è tipica del *Puer aeternus*, colui che sta dietro a tutti gli atteggiamenti adolescenziali. Il Puer non vuole mai essere cacciato dall'Eden, perché là conosce il nome di tutte le creature, perché là i frutti crescono sugli alberi e basta allungare la mano e coglierli, la fatica non esi-

ste e nel fresco della sera si possono fare lunghe e interessanti discussioni.
E non solo là il Puer conosce tutto; si aspetta anche di essere conosciuto, totalmente, come se l'onniscienza di Dio fosse focalizzata tutta su di lui. Questa perfetta conoscenza, questa sensazione di essere totalmente compresi, confermati, riconosciuti, benedetti per quello che siamo, fatti scoprire a noi stessi e noti a Dio, da Dio e in Dio, si riproduce in tutte le situazioni di fiducia originale, e allora pensiamo: soltanto il mio migliore amico, soltanto mia moglie, soltanto il mio analista mi capisce davvero, fino in fondo. Il fatto che questo non succeda, che il mio amico, mia moglie, il mio analista equivochino e non sappiano riconoscere la mia essenza (che dovrebbe invece rivelarsi nel vivere e non essere nascosta e rinchiusa su se stessa) è vissuto come un atroce tradimento.
Stando al racconto biblico, si direbbe che Dio avesse riconosciuto di non essere un compagno sufficiente per l'uomo, che all'uomo occorresse qualcosa d'altro, più adatto per lui che non Dio stesso. Fu necessario creare Eva, evocarla, farla uscire fuori dall'uomo, e questo portò alla rottura della fiducia originale mediante il tradimento. Fu la fine dell'Eden; e l'inizio della vita.
In questa interpretazione del racconto biblico è sottinteso che la situazione di fiducia originale non favorisce la vita. Dio e il creato non erano sufficienti per Adamo; era necessaria Eva, il che significa che il tradimento è neces-

sario. Sembrerebbe che l'unica via di uscita da quel Giardino passasse per il tradimento e l'espulsione, quasi che il vaso della fiducia non possa essere smosso altro che attraverso il tradimento. Si arriva così a una verità fondamentale riguardo sia la fiducia sia il tradimento: l'una contiene l'altro e viceversa. Non si dà fiducia senza la possibilità del tradimento. È la moglie che tradisce il marito e il marito che inganna la moglie; i soci e gli amici imbrogliano, l'amante usa l'amante a fini di potere, l'analista divulga i segreti del paziente, il padre lascia che il figlio cada dalla scala. La promessa fatta non è mantenuta, la parola data è rinnegata, la fiducia diventa tradimento.

Siamo traditi proprio nei rapporti più intimi, quelli in cui è possibile la fiducia originale. Possiamo essere traditi davvero soltanto là dove ci fidiamo davvero: da fratelli, amanti, mogli, mariti, non dai nemici, non dagli estranei. Più grandi sono l'amore e la lealtà, il coinvolgimento e l'impegno, più grande è il tradimento. La fiducia ha dentro il seme del tradimento; il serpente era presente nel Giardino fin dall'inizio, così come Eva esisteva dall'inizio, preformata nella struttura intorno al cuore di Adamo. La fiducia e la possibilità di tradimento fanno la loro comparsa nel mondo nel medesimo istante. Ovunque in una unione esiste fiducia, il rischio del tradimento diventa una possibilità reale. E il tradimento, come costante possibilità con la quale convivere, appartiene alla fiducia esattamente come il dubbio appartiene alla fede vivente.

Se prendiamo il racconto biblico come paradigma della vita che si evolve a partire da questo «principio», allora dovremo aspettarci che, perché i rapporti evolvano, la fiducia originale debba essere spezzata; non solo, dovremo aspettarci che essa non sarà superata per il semplice fatto di crescere. Si verificherà una crisi, una rottura caratterizzata dal tradimento, il quale, a quanto dice il racconto, è la condizione *sine qua non* per la cacciata dall'Eden e l'ingresso nel mondo «reale», il mondo della coscienza e della responsabilità umane.
Perché bisogna dire chiaramente che vivere o amare soltanto là dove ci possiamo fidare, dove siamo al sicuro e contenuti, dove non possiamo essere feriti o delusi, dove la parola data è vincolante per sempre significa essere irraggiungibili dal dolore e dunque essere fuori dalla vita vera. E non importa quale sia il vaso della fiducia: l'analisi, il matrimonio, la chiesa o la legge, qualsiasi forma di rapporto tra gli uomini e, oserei dire, di rapporto con il divino. Anche qui, parrebbe, la fiducia originale non è ciò che Dio vuole. Pensiamo all'Eden, pensiamo a Giobbe, a Mosè a cui fu negato l'ingresso nella Terra Promessa, pensiamo all'ultimo sterminio del «popolo eletto» la cui fiducia era tutta e solo in Lui. [Intendo dire che con l'esperienza nazista la fiducia originale degli ebrei in Dio fu tradita, il che richiederà una radicale revisione dell'atteggiamento degli ebrei, della teologia ebraica, che tenga conto di Anima, il riconoscimento del lato ambivalente e femminile di Dio e dell'uomo].

Se possiamo fare dono di noi stessi con la certezza che ne usciremo intatti, magari addirittura arricchiti, allora dov'è il dono? Se saltiamo dove ci sono sempre braccia ad accoglierci, non c'è vero salto. Il rischio dell'ascesa è annullato: a parte il brivido del volo nel vuoto, non c'è alcuna differenza tra il secondo gradino, il settimo o il decimo o i diecimila metri di altezza. La fiducia originale permette al Puer di volare alto quanto vuole. Padre e figlio sono una cosa sola. E tutte le virtù maschili come la competenza, il calcolo del rischio, il coraggio, non contano niente: Dio o il Papà saranno pronti ad afferrarti ai piedi della scala. Ma la cosa più importante è che non possiamo saperlo in anticipo. Nessuno ci dice, prima: «Questa volta non ti prendo». Essere preavvertiti è essere premuniti, e allora o non si salta, oppure si salta con riserva: un finto rischio. Invece, arriva la volta in cui, a dispetto della promessa, si mette di mezzo la vita, succede l'incidente e si cade lunghi e distesi. La rottura della promessa è un'irruzione della vita nel mondo sicuro del logos, dove si può contare sull'ordine di tutte le cose e il passato si fa garante del futuro. Nello stesso tempo, la rottura della promessa ovvero della fiducia è una breccia verso un altro livello di coscienza, come vedremo tra poco.

Prima, però, torniamo alla nostra storiella e alle nostre domande. Il padre ha risvegliato la coscienza, ha cacciato il ragazzo fuori dal giardino, brutalmente, dolorosamente. Ha iniziato il figlio. L'iniziazione a una nuova coscien-

za della realtà passa attraverso il tradimento, attraverso il venir meno del padre e la rottura della promessa da parte sua. Il padre cambia posizione, abbandona intenzionalmente il fondamentale impegno dell'Io a mantenere la parola, a non portare falsa testimonianza mentendo al figlio, a essere responsabile e affidabile sempre e comunque. Cambia posizione intenzionalmente, lasciando che in lui e attraverso di lui si manifesti il lato oscuro. Dunque è un tradimento con un fine morale. Perché, come tutte le vere storielle ebraiche, la nostra è una favola con la morale. Non è una favola esistenzialista che descrive un *acte gratuit*; e nemmeno è una storia zen che conduce a una illuminazione liberatoria. È un sermone, una lezione, un istruttivo quadro di vita. Il padre dà una dimostrazione nella propria persona della possibilità di tradimento insita perfino nella fiducia più intima. Disvela la propria capacità di tradimento, si pone di fronte al figlio nella sua nuda umanità, rivelandogli una verità sulla condizione di padre e sulla condizione di uomo: io, un padre, un uomo, non sono affidabile. L'uomo è traditore. La parola non è più forte della vita.
E dice anche: «Mai fidarsi di un ebreo», sicché la lezione allarga ancora il suo orizzonte. Qui il padre vuole dire che la sua paternità è modellata su quella di Yahveh, che un'iniziazione *ebraica* è anche un'iniziazione a una presa di coscienza della natura di Dio, di quel Dio infido che va incessantemente lodato nei salmi e nelle preghiere come paziente, affidabi-

le, giusto e che va propiziato con epiteti indicanti stabilità, appunto perché è così arbitrario, emotivo, imprevedibile. Il padre dice, insomma: Ti ho tradito come tutti siamo traditi nella natura traditrice della vita creata da Dio. L'iniziazione del ragazzo alla vita è l'iniziazione alla tragedia dell'adulto.

II

Per alcuni, l'esperienza del tradimento è altrettanto opprimente di quella della gelosia o del fallimento. Per Gabriel Marcel, il tradimento è il male stesso.[1] Per Jean Genet, nella lettura di Sartre, il tradimento è il male più grande di tutti, in quanto è un «male che fa del male a sé stesso».[2] Quando le esperienze posseggono una siffatta intensità, presupponiamo uno sfondo archetipico, un che di troppo umano. Ci aspettiamo di trovare un mito, un modello di comportamento fondamentale mediante il quale l'esperienza può essere amplificata. Io credo che il tradimento di Gesù Cristo possa rappresentare tale sfondo archetipico, e che esso ci possa aiutare a capire più

1. *Being and Having*, Fontana Edition, London, 1965, p. 47 (ed. orig. *Être et avoir*, Aubier Édition Montaigne, Paris, 1935).

2. *Saint Genet: Actor and Martyr*, Mentor Edition, New York, 1964, p. 191 (ed. orig. *Saint Genet, comédien et martyr*, Gallimard, Paris, 1952; trad. it. *Santo Genet, commediante e martire*, Il Saggiatore, Milano, 1972, p. 171).

a fondo questa esperienza dal punto di vista di colui che viene tradito.
Esito a parlare del tradimento di Gesù, perché esso è assai ricco di insegnamenti morali. Ma del resto, questo, appunto, è il valore dei simboli viventi: essi ci offrono un fiume infinito di significati. Ed è come psicologo in cerca di significati psicologici che mi decido a sconfinare di nuovo nel territorio della teologia.
Nella storia di Gesù, il motivo del tradimento colpisce immediatamente. La triplice reiterazione (da parte di Giuda, da parte degli apostoli addormentati, da parte di Pietro; e di nuovo, nel caso di Pietro, il tradimento è ripetuto tre volte) ci parla di qualcosa di fatale, ci dice che il tradimento è un dinamismo essenziale per condurre al punto di massima tensione drammatica la storia di Gesù, e dunque che il tradimento è al cuore del mistero cristiano. La tristezza dell'ultima cena, l'angoscia nell'orto del Getsemani e il grido sulla croce sembrano ripetizioni di un medesimo motivo, riformulazioni di un medesimo tema, che affermano, ogni volta in una tonalità più alta, come un destino si stia compiendo, una trasformazione stia per toccare Gesù. In ciascuna di queste esperienze di tradimento, Gesù è drammaticamente obbligato a prendere coscienza del fatto di essere stato abbandonato, deluso e lasciato solo. Il suo amore è stato respinto, il suo messaggio è stato male interpretato, la sua chiamata disattesa e il suo fato annunciato.
Io trovo che la nostra storiellina ebraica e quel

simbolo grandioso hanno molti punti in comune. Il primo gradino del tradimento, quello da parte di Giuda, era già noto da tempo. Premunito, Gesù poté accettare questo sacrificio per la maggior gloria di Dio. Il colpo non dovette dunque essere così terribile, eppure Giuda andò a impiccarsi. Anche il rinnegamento di Pietro era stato previsto, e, ancora, fu Pietro che uscì fuori e pianse amaramente. Nella sua ultima settimana, la fiducia di Gesù era riposta tutta in Dio. Gesù «uomo di dolore», sì, ma con la fiducia originale ancora intatta. Come il ragazzetto sulla scala, fino all'ultimo gradino egli poté contare su suo Padre, e persino chiedergli di perdonare i suoi persecutori; lui e il Padre furono una cosa sola fino al momento della verità, quando, tradito, rinnegato e lasciato solo dai suoi seguaci, consegnato in mano ai nemici, inchiodato alla situazione irreparabile, Gesù vide infranto il patto di fiducia originale con Dio; solo in quel momento egli avvertì nella sua carne umana tutta la realtà del tradimento e la brutalità di Yahveh e del creato, e allora gridò il salmo 22, il lungo lamento sulla fiducia in Dio Padre:

«"Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato? Tu sei lontano dalla mia salvezza": sono le parole del mio lamento. Dio mio, invoco di giorno e non rispondi, grido di notte ... Eppure tu abiti la santa dimora ... In te hanno sperato i nostri padri, hanno sperato e tu li hai liberati ... sperando in te non rimasero delusi ... Sei tu che mi hai tratto dal grembo, mi hai fat-

to riposare sul petto di mia madre. Al mio nascere tu mi hai raccolto, dal grembo di mia madre sei tu il mio Dio. Da me non stare lontano, poiché l'angoscia è vicina e nessuno mi aiuta».

Seguono queste immagini dello scatenarsi di forze bestiali in tutta la loro *brutalità*:

«Mi circondano tori numerosi, mi assediano tori di Basan. Spalancano contro di me la loro bocca come leone ... Un branco di cani mi circonda, mi assedia una banda di malvagi; hanno forato le mie mani e i miei piedi...».

Questo brano straordinario afferma che la fiducia originale è riposta nella potenza paterna, che il grido di aiuto non è rivolto alla madre, bensì che l'esperienza del tradimento fa parte di un mistero maschile.

Non si può fare a meno di notare *l'accumulo di simbolismo animico che si costella con il motivo del tradimento.* Via via che si dispiega e diventa più intenso il dramma del tradimento, il femminile viene sempre più alla ribalta. Citerò soltanto il lavacro dei piedi durante l'ultima cena e il comandamento dell'amore; il bacio e i denari d'argento; l'angoscia nel Getsemani: un giardino, la notte, il calice, il sudore salino che stilla come sangue; l'orecchio tagliato; l'immagine delle donne sterili sulla via del Golgota; il sogno premonitore della moglie di Pilato; la degradazione e le sofferenze: il fiele e la spugna intrisa di aceto, la nudità e inermità; le tenebre dell'ora nona e le molte Marie; e voglio sottolineare la ferita al costato nel momento di impotenza della morte, come quan-

do Eva fu tratta dal fianco di Adamo. E, infine, la scoperta del Cristo risorto, vestito di bianco, da parte di donne.
Si direbbe che il messaggio di amore, la missione di Gesù in favore di Eros, acquisti forza definitiva solo attraverso il tradimento e la crocifissione. È nel momento in cui Dio lo abbandona, infatti, che Gesù diventa pienamente umano, patisce la tragedia dell'umanità, con il fianco trafitto e ferito dal quale sgorgano sangue e acqua, la sorgente ora liberata della vita, del sentimento, dell'emotività. (Una ricca amplificazione del simbolismo del sangue si trova nell'opera di Emma Jung e di Marie-Louise von Franz sul Graal).[1] La qualità puer, la posizione di sicurezza immune da paure del predicatore miracoloso è svanita. Quando si spezza la fiducia originale, il Dio puer muore e nasce l'uomo. E l'uomo può nascere soltanto quando nasce il femminile che è in lui. Dio e uomo, padre e figlio non sono più una cosa sola. Questa è una trasformazione radicale dell'universo maschile. Dopo la nascita di Eva dal fianco di Adamo dormiente, diventa possibile il male; dopo che il fianco di Gesù tradito e morente è stato trafitto, diventa possibile l'amore.

1. *The Grail Legend*, New York, 1971 (ed. orig. *Die Graalslegende in psychologischer Sicht*, Walter Verlag, Zürich e Düsseldorf, 1997).

III

Il momento critico della «grande delusione», quando siamo crocifissi dalla nostra stessa fiducia, è un momento di «scelta», come lo definirebbe Frances Wickes,[1] estremamente pericoloso. Al ragazzino che si rialza dopo la caduta si aprono due strade e la sua resurrezione rimane in bilico. Può darsi che sia incapace di perdonare, e allora rimarrà fissato nel trauma, pieno di rancore e di voglia di vendicarsi, cieco a ogni comprensione e tagliato fuori dall'amore. Oppure può darsi che si avvii nella direzione che cercherò di tratteggiare nelle pagine che restano.

Ma prima di rivolgerci al possibile esito fecondo del tradimento, fermiamoci ancora sulle scelte sterili, sui pericoli che si aprono dopo il tradimento.

Il primo pericolo è la *vendetta*. Occhio per occhio; male per male; dolore per dolore. Per alcuni la vendetta è una reazione naturale, immediata, che arriva senza che essi si pongano domande. Se compiuta direttamente come gesto di verità emotiva, la vendetta può servire a fare pulizia, a saldare il conto, senza però ottenere altri risultati. La vendetta infatti non conduce a niente di nuovo, solo a vendette di rimando e a faide. Non è produttiva sul piano psicologico, perché si limita a una abreazione della tensione. Quando poi è procrastinata e si trasforma nel fare macchinazioni, nello star-

1. *The Inner World of Choice*, New York, 1963.

sene acquattati in attesa dell'occasione buona, incomincia a puzzare di cattivo e alimenta fantasie di crudeltà e astiosità. La vendetta procrastinata, la vendetta affinata in metodi indiretti può diventare ossessiva, e sposta la messa a fuoco dall'evento del tradimento e dal suo significato alla persona del traditore e alla sua Ombra. Per questo motivo san Tommaso d'Aquino giustifica la vendetta solo quando è rivolta al male in sé e non contro colui che ha perpetrato quel male. Il lato peggiore della vendetta, dal punto di vista psicologico, è la sua messa a fuoco ridotta e limitata, il suo effetto di restringimento della coscienza.

Il secondo di questi pericoli, di queste scelte sbagliate anche se naturali, è il meccanismo di difesa della *negazione*. Quando in un rapporto uno dei due partecipanti subisce una delusione, la tentazione è quella di negare il valore dell'altro; di colpo e tutta in una volta, egli scorge l'Ombra dell'altro, una vasta panoplia di demoni maligni che ovviamente, prima, nella situazione di fiducia originale, non c'erano affatto. Queste brutte facce dell'altro che di colpo si disvelano sono compensazioni, una enantiodromia delle idealizzazioni di prima. La grossolanità di queste improvvise rivelazioni è indicativa della precedente grossolana inconscietà nei confronti di Anima. Quando la recriminazione e l'amarezza per il tradimento sono molto intense, infatti, è da presumere che esistesse un retroterra di fiducia originale, l'inconscia innocenza dell'infanzia dove l'ambivalenza era rimossa. Eva non era ancora en-

trata in scena, non era stata riconosciuta come parte della situazione, era rimossa.
Intendo dire con questo che gli aspetti emotivi del coinvolgimento, in particolare i giudizi del sentimento – il flusso ininterrotto di valutazioni che scorre all'interno di ogni relazione –, erano respinti. Prima del tradimento, il rapporto negava l'aspetto animico; dopo il tradimento, è il rapporto a essere negato dai risentimenti di Anima. Un coinvolgimento che sia inconscio di Anima o è fatto soprattutto di proiezioni, come succede nelle storie amorose, o è fatto soprattutto di rimozioni, come nelle amicizie tutte maschili basate sulle idee e il «fare delle cose insieme». In questi casi, Anima riesce ad attirare l'attenzione solamente provocando guai. Grossolana inconscietà nei confronti di Anima significa semplicemente che la parte emotiva del rapporto è data per scontata, con fede animale, una fiducia originale nel fatto che non ci sono problemi, che il rapporto è solo quello che pensiamo e diciamo e «abbiamo in mente» in proposito, che tutto si aggiusta da sé, che *ça va tout seul*. Poiché prima non avevamo fatto rientrare apertamente nel rapporto le speranze che nutrivamo al riguardo, il bisogno di crescere insieme nella reciprocità e in modo duraturo (tutte cose che in ogni rapporto di intimità sono costellate come possibilità ultime), adesso imbocchiamo la strada opposta e neghiamo qualsiasi speranza e aspettativa in generale e per sempre.
Ma il trapasso repentino da una grossolana inconscietà a una grossolana consapevolezza è

proprio di tutti i momenti della verità e inoltre è piuttosto facile da vedere. Perciò non rappresenta il pericolo più grave.
Più pericoloso è invece il *cinismo*. Una delusione d'amore, una delusione nei confronti di una causa politica, di una organizzazione, di un amico, di un superiore o di un analista provoca spesso nella persona tradita un mutamento di atteggiamento che non solo nega il valore di quella persona o di quel rapporto particolari, ma fa dire che l'amore è sempre una fregatura, tutte le grandi cause sono per gli imbecilli, tutte le organizzazioni sono trappole, tutte le gerarchie il Male e l'analisi una forma di prostituzione, di lavaggio del cervello e di truffa. Non farti fregare; occhio agli imbrogli; sferra tu il primo colpo; meglio soli; oh, io me la cavo sempre: la mano di vernice per nascondere le cicatrici della fiducia infranta. Con i cocci dell'idealismo viene raffazzonata una filosofia di rude cinismo.
Quando noi analisti incontriamo questo cinismo (specie nelle persone giovani), forse è perché non si è prestata abbastanza attenzione al significato del tradimento, soprattutto nel processo di trasformazione del Puer aeternus. È perché come analisti non abbiamo elaborato il tradimento fino a coglierne l'importanza per lo sviluppo della vita del sentimento, come se fosse comunque un punto morto dal quale non potrebbe risorgere alcuna Fenice. Perciò il bambino tradito giura di non salire mai più su un gradino così alto. Rimane piantato a terra nel mondo del cane, *kynikós*, cini-

co. Questa prospettiva cinica, poiché impedisce di elaborare il tradimento fino a un significato positivo, crea un circolo vizioso, e il cane si morde la coda. Il cinismo, quel ghigno contro la nostra stella, è un tradimento dei nostri stessi ideali, un tradimento delle nostre ambizioni più alte di cui è portatore l'archetipo del Puer. Quando il Puer si schianta a terra, tutto ciò che ha a che fare con lui è rifiutato. Si arriva così al quarto – a mio avviso il più grave – pericolo: il tradimento di sé.

Il *tradimento di sé* è forse l'esito più preoccupante. E uno dei modi in cui esso può insorgere è appunto in conseguenza dell'essere stati traditi. Nella situazione di fiducia, nell'abbraccio dell'amore, o davanti a un amico, o con un genitore, un collega, un analista, noi apriamo uno spiraglio, mettiamo allo scoperto qualcosa che avevamo sempre custodito dentro di noi: «Questo non l'ho mai detto a nessuno in vita mia». Una confessione, una poesia, una lettera d'amore, un progetto fantastico, un segreto, un sogno o una paura infantili, che contengono i nostri valori più profondi. Nel momento del tradimento, queste perle germinali, così delicate e sensibili, diventano sassolini, granelli di sabbia. La lettera d'amore diventa una sbrodolata sentimentale, e la poesia, la paura, il sogno, l'ambizione si riducono tutti a cose ridicole, da sbeffeggiare sguaiatamente, da spiegare con linguaggio da caserma come merda, boiate. Il processo alchemico è rovesciato: l'oro riconvertito in feci, le nostre perle gettate ai porci. Solo che i

porci non sono gli altri, ai quali tenere nascosti i nostri valori più intimi, bensì le rozze spiegazioni materialistiche che ci diamo, le ottuse semplificazioni che riducono tutto a pulsione sessuale e fame di latte, che ingurgitano tutto quanto indiscriminatamente; i porci sono la suina ottusità con cui ripetiamo che le cose più belle erano in realtà le più brutte, la melma in cui gettiamo i nostri valori preziosi.
È una strana esperienza quella di ritrovarsi a tradire se stessi, a volgersi contro le proprie esperienze attribuendo loro i valori negativi dell'Ombra e agendo contro le proprie intenzioni e il proprio sistema di valori. Quando si rompe un'amicizia, una collaborazione, un matrimonio, una storia d'amore o l'analisi, di colpo viene in luce il lato più brutto e più sporco e ci ritroviamo a comportarci nello stesso modo cieco e sordido che attribuiamo all'altro, e a giustificare le nostre azioni con un sistema di valori che non ci appartiene. E allora sì siamo davvero traditi, consegnati a un nemico interno. E i porci ci si rivoltano contro e ci sbranano.
L'alienazione da sé dopo un tradimento ha una funzione essenzialmente autoprotettiva. Non vogliamo più farci ferire e, poiché la ferita è stata inferta quando ci siamo rivelati per come siamo, adesso non vogliamo più ritornare a vivere partendo da quel luogo dolente. Così si ripudia il proprio sé, lo si tradisce, non vivendo la propria fase della vita (un uomo, una donna di mezza età, divorziati, senza nessuno da amare), o il proprio sesso (con gli uo-

mini ho chiuso, sarò anch'io brutale come loro), o il proprio tipo (non seguirò più il mio sentimento, la mia intuizione, o quello che è), o la propria vocazione (la psicoterapia è davvero un mestiere sporco). Infatti è stato proprio nella fiducia che avevamo posto in questi aspetti fondamentali della nostra natura che siamo stati traditi. Perciò rifiutiamo di essere quello che siamo, incominciamo a imbrogliarci con giustificazioni e elusioni, e il tradimento di sé diventa precisamente la definizione che Jung dà della nevrosi come *uneigentlich leiden*, soffrire in modo inautentico. Cioè, anziché vivere la nostra personale forma di sofferenza, per *mauvaise foi*, per mancanza del coraggio di essere, tradiamo noi stessi.

E questo in ultima istanza è, io credo, un problema religioso: siamo come Giuda o come Pietro, veniamo meno alla cosa essenziale, al dovere essenziale di assumerci e di portare la nostra croce e di essere quello che siamo, anche se ci fa soffrire.

Oltre alla vendetta, alla negazione, al cinismo e al tradimento di sé c'è ancora un'altra svolta negativa, un altro pericolo, che potremmo chiamare la *scelta paranoide*. Anche questo è un modo per proteggerci dall'eventualità di essere nuovamente traditi e consiste nel costruire il rapporto perfetto. Rapporti di questo genere esigono il giuramento di fedeltà al regime; non tollerano rischi alla loro sicurezza. Il loro motto è: «Non mi dovrai mai deludere». Il tradimento deve essere escluso dal

rapporto con reiterate affermazioni di fiducia, dichiarazioni di fedeltà eterna, prove di devozione, giuramenti di mantenere il segreto. Non ci può essere la più piccola crepa, il tradimento non deve assolutamente entrare.
Ma se il tradimento è dato con la fiducia, come seme opposto sepolto al suo interno, allora la pretesa paranoide di un rapporto esente dalla possibilità del tradimento non può in realtà fondarsi sulla fiducia: sarà piuttosto una convenzione intesa a escludere il rischio. Come tale, più che all'amore attiene alla sfera del potere. È un ritirarsi in un rapporto basato sul logos, imposto dalla parola, non tenuto insieme dall'amore.
Una volta lasciato il giardino dell'Eden, non è possibile ricostituire la fiducia originale. Ormai sappiamo che le promesse valgono fino a un certo punto e che dei voti si occupa la vita, la quale li può adempiere oppure rompere. E dopo l'esperienza del tradimento, i nuovi rapporti devono prendere le mosse da un punto completamente diverso. La distorsione paranoide delle vicende umane è una cosa grave. Quando un analista (o un marito, un amante, un discepolo o un amico) si sforza di soddisfare i requisiti di un rapporto paranoide dando assicurazioni di fedeltà, cancellando la possibilità del tradimento, è garantito che si sta allontanando dall'amore. Perché, come abbiamo visto e vedremo ancora tra breve, amore e possibilità di tradimento provengono dal medesimo fianco, il sinistro.

IV

Accantoniamo un attimo il problema del significato che il tradimento ha per il figlio, colui che viene tradito, per tornare a un'altra delle nostre domande iniziali: che cosa può significare il tradimento per il padre? Che cosa significasse per Dio lasciare morire il proprio figlio sulla croce, non ci viene detto; e nemmeno che cosa significasse per Abramo condurre Isacco al sacrificio. Tuttavia Dio e Abramo compirono queste azioni. Furono capaci di tradire, così come lo fu Giacobbe, che entrò in possesso dell'eredità paterna tradendo il fratello. Che la capacità di tradire attenga alla condizione di padre? Proviamo a riflettere su questa domanda.

Il padre della nostra storiella non si limita a mostrare la sua umana imperfezione, cioè non si limita a non afferrare il figlio. Qui non si tratta semplicemente di una debolezza o di un errore. Egli decide coscientemente di lasciar cadere il figlio e di procurargli un dolore e una umiliazione. Manifesta la sua brutalità. La medesima brutalità vediamo nel trattamento di Gesù dalla cattura alla crocifissione e nei preparativi di Abramo. Altrettanto brutale è ciò che accade a Esaù e a Giobbe. La brutalità viene fuori di nuovo nella pelle di animale che Giacobbe indossa per tradire Esaù e nelle belve immani che Dio enumera a Giobbe per giustificare i suoi tormenti. Nonché nel salmo 22 citato sopra.

L'immagine paterna – quella figura giusta,

saggia e clemente – si rifiuta di intervenire in alcun modo per lenire le sofferenze che il padre stesso ha provocato. Inoltre, *il padre rifiuta di rendere conto di sé.* Il rifiuto di spiegare significa che la spiegazione deve venire, semmai, dalla parte offesa. E del resto chi, dopo essere stato tradito, sarebbe in condizione di ascoltare le spiegazioni dell'altro? Questo, a mio avviso, è lo stimolo creativo presente nel tradimento: è l'individuo tradito a dover trovare il modo di risorgere, a dover fare un passo avanti dandosi da sé un'interpretazione dell'accaduto. Ma l'esperienza del tradimento può essere creativa solo a patto che egli non cada nei pericoli che abbiamo descritto e vi rimanga fissato.

Nella nostra storiella, tuttavia, il padre dà una spiegazione. Si tratta dopo tutto di una favola con la morale e il gesto del padre è educativo, una forma di iniziazione, mentre nei racconti archetipici e nella vita quotidiana il tradimento non è spiegato all'altro dal traditore, perché avviene inconsciamente, attraverso il nostro autonomo lato sinistro. Nonostante le spiegazioni, il comportamento del padre della nostra storiella rimane un comportamento brutale. *L'uso cosciente della brutalità sembrerebbe un tratto comune alle figure paterne.* Il padre ingiusto riflette l'iniquità della vita. Rimanendo insensibile al grido di aiuto e al bisogno dell'altro, arrivando ad ammettere che la sua promessa è fallibile, il padre riconosce che il potere della parola può essere trasceso dalle forze della vita. Tale consapevolezza dei propri li-

miti maschili e tale durezza di cuore indicano un alto grado di differenziazione del debole lato sinistro. Differenziazione del lato sinistro significa capacità di reggere la tensione senza intervenire, di sbagliare senza cercare di rappezzare la situazione, di lasciare che siano gli eventi a determinare i princìpi. Significa anche essere riusciti a superare in qualche misura quel senso di «coda di paglia» che ci trattiene dal compiere fino in fondo in piena coscienza certe azioni brutali ma necessarie. (Quando parlo di brutalità cosciente, non intendo né la brutalità perversa e intenzionale mirante a provocare la rovina dell'altro, né la brutalità sentimentale che vediamo a volte nella letteratura e nei film e nel codice del soldato).

La coda di paglia e il cuor tenero rendono l'azione «schizofrenica», e Anima non è in grado di reggere. Invece il cuore duro del padre non trasmette ingiunzioni opposte. Non è crudele con una mano e pietoso con l'altra. Non tradisce il figlio per poi prenderlo in braccio dicendo: «Povero piccolo; fa più male a me che a te, sai?».

Nell'analisi, come in tutte le posizioni di fiducia, si determinano a volte situazioni che richiedono un'azione coscientemente brutale, un tradimento della fiducia dell'altro. Rompiamo una promessa, non ci siamo quando l'altro ha bisogno di noi, deludiamo le sue aspettative, ce ne alieniamo l'affetto, riveliamo un segreto. E né spieghiamo il nostro intervento, né stacchiamo l'altro dalla sua croce

e nemmeno lo aiutiamo a rialzarsi in fondo alle scale. Queste sono brutalità, e noi tutti ne compiamo, più o meno consapevolmente. E dobbiamo assumercene la responsabilità e portarle fino in fondo, altrimenti Anima toglierà spessore ai nostri atti, rendendoli sbadati e crudeli.
Una siffatta durezza di cuore è indicativa dell'avvenuta integrazione della brutalità, e ci avvicina con ciò alla natura, la quale non dà spiegazioni di se stessa. Le spiegazioni bisogna estorcergliele. Una tale disponibilità ad assumerci il ruolo di traditore ci avvicina alla condizione animale, non tanto schiavi di un Dio morale/Diavolo immorale, quanto servitori di una natura che è amorale. E con questo siamo tornati al nostro tema dell'integrazione di Anima, dove il cuore freddo e le labbra sigillate rimandano a Eva e al serpente, la cui saggezza è pure vicina alla proditorietà della natura. Il che mi induce a domandarmi se l'integrazione di Anima non possa manifestarsi, oltre che nei vari modi che ci aspettiamo (vitalità, relazionalità, amore, immaginazione, sottigliezza e così via), anche nel diventare simili alla natura, dunque meno affidabili, tendenti come l'acqua a riversarsi nei punti di minore resistenza, a rigirare le risposte secondo il vento, a parlare con lingua biforcuta: insomma, ambiguità cosciente anziché ambivalenza inconscia. A quanto pare, il savio, il maestro, per poter essere lo psicopompo che guida le anime attraverso la confusione del creato, dove ogni roccia cela un pericolo e i sentieri non sono

dritti, mostra un'astuzia ermetica e una freddezza che è impersonale come la natura stessa.[1]
Concludendo, la nostra risposta alla domanda: «Che cosa significa il tradimento per il padre?» è la seguente: *la capacità di tradire gli altri è affine alla capacità di guidare gli altri.* Una paternità compiuta le possiede entrambe. Nella misura in cui il fine al quale mira la guida psicologica è l'autonomia e l'autosufficienza dell'altro, questi dovrà prima o poi essere condotto, o lasciato, a quello che è il suo vero livello, vale a dire senza più aiuto umano, a fare esperienza del tradimento dentro di sé, dove egli è solo.
Come dice Jung in *Psicologia e alchimia*:
«... so per esperienza che ogni coazione, si tratti di una lieve suggestione o insinuazione o di qualsiasi altro mezzo di persuasione, non fa altro, in ultima analisi, che ostacolare l'esperienza più alta e più decisiva: il trovarsi soli con il proprio Sé, o qualsiasi altro nome si voglia dare all'oggettività dell'anima. Essi devono esser soli, non c'è scampo, per far l'esperienza di ciò che li sorregge quando non sono più in grado di sorreggersi da sé. Soltanto questa esperienza può fornir loro un fondamento indistruttibile».[2]

1. «Il cielo e la terra sono inumani; trattano i diecimila esseri come cani di paglia (per il sacrificio). I santi sono inumani; trattano il popolo come cani di paglia», *Tao-te Ching*, V (trad. it. di A. Devoto in *Tao tê ching*, a cura di J.J.L. Duyvendak, Adelphi, Milano, 1973).
2. *Psicologia e alchimia*, Boringhieri, Torino, 1992, p. 31.

V

Che cosa c'è allora che è degno di fiducia nel padre buono o psicopompo? Qual è la differenza sotto questo profilo tra il mago bianco e il mago nero? Che cosa distingue il savio dal bruto? Non c'è il rischio, in base a quanto sono venuto dicendo, di giustificare qualsiasi brutalità e tradimento che un uomo possa compiere come un segno dell'avvenuta «integrazione di Anima», come segno della sua «compiuta paternità»?

Non so come altro rispondere a questa domanda se non richiamandomi alle storie di prima. In tutte troviamo due elementi: il motivo dell'amore e/o un senso di necessità. L'interpretazione cristiana dell'abbandono di Gesù sulla croce da parte del Padre dice che Dio amava talmente il mondo da sacrificare il Suo unico figlio per la sua redenzione. Il Suo tradimento era necessario per compiere il destino del figlio. Abramo amava talmente Dio da accingersi a calare il coltello sacrificale su Isacco. Il tradimento di Esaù da parte di Giacobbe era una necessità preannunciata quando Giacobbe era ancora nel ventre materno. Anche il padre della nostra storiella doveva amare il figlio al punto di rischiare che egli si ritrovasse con le ossa e la fiducia spezzate, nonché di distruggere la propria immagine ai suoi occhi.

Questo più vasto contesto di necessità e di amore mi induce a credere che il tradimento – rimangiarsi una promessa, negare aiuto, divulgare un segreto, ingannare l'amante – sia

un'esperienza troppo tragica per poter essere giustificata nei termini personalistici di meccanismi psicologici e motivazioni. La psicologia personale non è sufficiente; le analisi e le spiegazioni non bastano. Occorre riferirsi al contesto più vasto dell'amore e del destino. Ma chi può dire con certezza quando è presente l'amore? Chi può stabilire che nel tal caso il tradimento era necessario, era destino, una chiamata del Sé?

È certo che un elemento dell'amore è il senso di responsabilità; e così pure lo sono l'impegno, la partecipazione, l'identificazione; ma forse un metodo più sicuro per capire se si è più vicini al bruto o al savio consiste nel cercare il contrario dell'amore, il potere. Se il tradimento è perpetrato soprattutto per vantaggio personale (per cavarsi da un impiccio, per fare del male all'altro o per usarlo, per salvarsi la pelle, per il proprio piacere, per placare un desiderio o un bisogno, per fare i propri comodi), allora si può stare sicuri che c'entra più il potere, il bruto, che l'amore.

Il contesto più ampio di amore e necessità è dato dagli archetipi del mito. Quando l'evento è collocato in questa prospettiva, è possibile che ne emerga nuovamente un disegno ricco di significato. L'atto stesso di sforzarsi di vedere la cosa da questa più ampia prospettiva è già terapeutico. Purtroppo può occorrere molto, moltissimo tempo perché l'evento riveli il suo significato, e nel frattempo esso rimarrà sigillato nell'assurdità o a suppurare nel risentimento. Ma lo sforzo per inserirlo nel contesto

più ampio, lo sforzo per interpretarlo e integrarlo è il modo per uscirne, per andare oltre. A me pare che sia l'unico modo per passare attraverso i vari gradi di differenziazione di Anima accennati fin qui, e anzi per fare un passo ulteriore, verso uno dei sentimenti religiosi più alti, *il perdono*.

Diciamo subito che il perdono non è un'impresa facile. Quando l'Io è stato offeso, non può perdonare solo perché «dovrebbe», pur con tutte le contestualizzazioni di amore e destino. L'Io si mantiene vitale grazie al suo amor proprio, al suo orgoglio e senso dell'onore. Anche quando vorremmo sinceramente perdonare, scopriamo che proprio non riusciamo, perché il perdono non viene dall'Io. Non posso perdonare direttamente, ma solo chiedere, o pregare, che i peccati siano perdonati. A volte, desiderare che il perdono arrivi e attendere che arrivi è l'unica cosa che possiamo fare.

Per chi non ha provato che cosa vuol dire essere umiliati o essere offesi fin nel profondo, perdono, e umiltà, sono solo parole. Il perdono acquista senso soltanto quando non ci è possibile né dimenticare né perdonare. E a far sì che non dimentichiamo pensano i nostri sogni. Chiunque può dimenticare un insulto, un affronto personale di scarsa importanza. Ma chi è stato condotto un gradino dopo l'altro in un rapporto la cui sostanza stessa era la fiducia e ha denudato la propria anima e poi è stato tradito nell'intimo, nel senso di essere consegnato in mano ai propri nemici, esterni

o interni (i valori dell'Ombra che abbiamo descritto, per cui la possibilità di una nuova fiducia amorevole è stata permanentemente lesa da difese paranoidi, dal tradimento di sé e dal cinismo), allora il perdono assume un significato grandioso. Potrebbe ben darsi che il tradimento non abbia altro esito positivo che il perdono, e che l'esperienza del perdono sia possibile solo se si è stati traditi. Il perdono di cui parlo è un perdonare che non equivale a dimenticare, ma è *ricordo del torto subito, trasformato all'interno di un contesto più vasto*, ovvero, come ha detto Jung, il sale dell'amarezza trasformato nel sale della saggezza.

Una saggezza, Sofia, che, una volta ancora, rappresenta un contributo del femminile al maschile, in grado di fornire quel contesto più vasto che la volontà da sola non sa raggiungere. La saggezza di cui parlo è quell'unione di amore e necessità dove finalmente il sentimento può riversarsi liberamente nel nostro destino, riconciliandoci con ciò che ci è accaduto.

Così come la fiducia conteneva il seme del tradimento, il tradimento contiene in sé il seme del perdono. Sarà questa, dunque, la risposta all'ultima delle nostre domande iniziali: Che posto occupa il tradimento nella vita psicologica? *Senza l'esperienza del tradimento, né fiducia né perdono acquisterebbero piena realtà*. Il tradimento è il lato oscuro dell'una e dell'altro, ciò che conferisce loro significato, ciò che li rende possibili. Questo forse spiega in parte come mai il tema del tradimento sia così forte nelle

nostre religioni. Forse il tradimento è la porta attraverso la quale gli esseri umani possono arrivare alle più alte esperienze religiose del perdono e della riconciliazione con quel muto labirinto che è il creato.
Ma il perdono è talmente difficile da dare, che probabilmente c'è bisogno della collaborazione dell'altro, di colui che ha tradito. Voglio dire che l'offesa, se non è ricordata da entrambi gli interessati (e ricordata come offesa), ricade tutta su colui che è stato tradito. Il contesto più vasto in cui è avvenuta la tragedia sembra richiedere sentimenti paralleli in entrambi gli interessati, i quali sono ancora legati in un rapporto, nei nuovi ruoli di traditore e di tradito. Se è solo il tradito a percepire l'offesa, mentre l'altro ci passa sopra con razionalizzazioni, allora il tradimento continua, anzi si accentua. Questa elusione in malafede di ciò che è realmente accaduto è, di tutte le piaghe, la più bruciante per il tradito. Il perdono diventa più difficile; il risentimento cresce, perché il traditore non si assume la sua colpa e non prende con onestà coscienza del proprio atto. Jung ha detto che il senso dei nostri peccati è che dobbiamo assumerceli, vale a dire non dobbiamo scaricarli sugli altri perché li portino per noi. Per assumersi i propri peccati, bisogna prima riconoscerli, e riconoscere la loro brutalità.
Per la psiche, assumersi un peccato significa semplicemente riconoscerlo, ricordarlo. In entrambe le persone coinvolte, tutte le emozioni connesse con l'esperienza del tradimento

(rimorso e pentimento nel traditore, risentimento e vendicatività nel tradito) premono verso il medesimo punto psicologico: la memoria. Il risentimento, in particolare, è un'afflizione emotiva della memoria che l'oblio non riuscirà mai a rimuovere del tutto. E allora non è meglio ricordarla, l'offesa, piuttosto che girare a vuoto tra oblio e risentimento? Si direbbe che lo scopo di tali emozioni sia quello di impedire che le esperienze si dissolvano nell'inconscio. Sono il sale che preserva l'evento dalla decomposizione. Con il loro sapore amaro, esse ci obbligano a rimanere fedeli a quel peccato. Sì, perché uno dei paradossi del tradimento è la *fedeltà* che tradito e traditore mantengono, dopo l'evento, alla sua amarezza.

Questa fedeltà ce l'ha anche il traditore. Infatti, se io sono incapace di ammettere di avere tradito un altro, o se cerco di dimenticarlo, rimango bloccato nella mia brutalità inconscia. Allora il contesto più ampio dell'amore e il contesto più ampio della necessità destinale della mia azione e dell'intero evento non verranno colti. Non solo continuerò a offendere l'altro, recherò offesa anche a me stesso, perché mi sarò precluso la possibilità di perdonarmi. Non potrò diventare più saggio, e non avrò nulla con cui riconciliarmi.

Per questi motivi sono convinto che il perdono da parte del tradito richiede l'espiazione da parte del traditore. Espiazione è il sentimento che accompagna il comportamento silenzioso del padre secondo l'interpretazione

che ne abbiamo dato. Il padre si fa carico del proprio senso di colpa e del proprio dolore. Pur rendendosi pienamente conto di ciò che ha fatto, non cerca di spiegarlo al figlio, e con ciò espia il proprio atto, vale a dire si pone in relazione con esso. L'espiazione implica inoltre una sottomissione al tradimento in quanto tale, alla sua realtà transpersonale, destinale. Chinando il capo davanti alla vergogna della mia incapacità a mantenere la parola data, sono obbligato ad ammettere umilmente sia la mia personale debolezza sia la realtà di potenze impersonali.

Attenzione, però: l'espiazione non deve servire a metterci la coscienza in pace e neppure ad appianare la situazione. *Essa è una forma di riconoscimento dell'altro.* A mio avviso, questo è un punto che non si sottolineerà mai abbastanza, perché noi, anche se siamo vittime di temi cosmici, come la tragedia, il tradimento, il fato, viviamo in un mondo di uomini. Il tradimento può bensì rientrare in un contesto più vasto e rappresentare un tema cosmico, ma è pur sempre all'interno di rapporti individuali, attraverso una persona cara con la quale siamo in stretta intimità, che i grandi temi ci toccano. Se gli altri, nel rovesciarci addosso la tragedia, sono strumenti degli dèi, alla stessa stregua essi sono anche il mezzo attraverso il quale noi facciamo ammenda presso gli dèi. Le condizioni si trasformano all'interno del medesimo tipo di situazione intima e personale nel quale si erano verificate. Basterà allora espiare soltanto davanti agli dèi? Con questo,

la faccenda è chiusa? La tradizione non associa forse la saggezza con l'*umiltà*? L'espiazione, come il pentimento, può anche non essere *expressis verbis*, ma probabilmente è più efficace se si manifesta in qualche forma di contatto con l'altro, nel pieno riconoscimento dell'altro. E che cosa è, in fondo, il pieno riconoscimento dell'altro, se non amore?

VI

E ora, permettetemi un rapido riepilogo. Questo passare per i vari stadi, dalla fiducia attraverso il tradimento al perdono, esprime un movimento della coscienza. Il primo stadio, quello della fiducia originale, è in gran parte inconscio e pre-animico. Ad esso fa seguito lo stadio del tradimento, dove la parola viene infranta dalla vita. Con tutta la sua negatività, il tradimento rappresenta tuttavia un progresso rispetto alla fiducia originale, perché conduce alla «morte» del Puer attraverso l'esperienza animica della sofferenza. Se il processo non è bloccato dai circoli viziosi della vendetta, della negazione, del cinismo, del tradimento di sé e delle difese paranoidi, questo porterà al formarsi di una posizione paterna più solida, dove colui che è stato tradito potrà a sua volta tradire in modo meno inconscio, il che significa, da parte di un uomo, avere in qualche misura integrato la propria natura inaffidabile. L'integrazione definitiva dell'esperien-

za del tradimento può sfociare nel perdono da parte del tradito, nell'espiazione da parte del traditore e in una forma di riconciliazione, non necessariamente dell'uno con l'altro, ma di ciascuno dei due con l'evento del tradimento. Ciascuno stadio di tali esperienze, molto combattute e sofferte, che possono richiedere lunghi anni di fedeltà al lato oscuro della psiche, è al tempo stesso uno stadio dello sviluppo di Anima. E questo, lo sviluppo di Anima, benché io abbia scelto di privilegiare il maschile, è stato il tema di fondo della presente comunicazione.

SENEX E PUER

UN ASPETTO DEL PRESENTE STORICO E PSICOLOGICO

«Ma è piuttosto il tempo» essa dice «di applicare rimedi che non di emettere lamenti».

BOEZIO, *De consolatione philosophiae* (523 ca)

Conferenza tenuta a Eranos nel 1967 (poi pubblicata in «Eranos Jahrbuch», 36, 1967).

1. LA SITUAZIONE

In un certo momento tra la Conferenza di Eranos dell'estate scorsa e l'attuale incontro del 1967, siamo entrati nell'ultimo terzo del secolo. Più che alla cronometria di orologi e calendari, momenti del genere attengono alle fantasie sul tempo. Perciò non è possibile indicare l'ora esatta in cui la transizione è avvenuta, perché quell'«ora» non dipende da misurazioni razionali, bensì da arbitrari fattori dell'attività immaginativa, per esempio: che cosa accade al tempo quando si cambia calendario, quando ha avuto inizio questo secolo o quando è cominciato il primo secolo, quando nacquero il Gesù Cristo storico e, con lui, il «tempo» della nostra èra.

A prescindere da questi punti oscuri, oggi, metaforicamente, una sola generazione ci separa dal XXI secolo. In base al tempo misurabile di orologi e calendari, siamo più vicini a quest'ultimo che non al XIX secolo. Anzi, in base al tempo misurabile siamo addirittura più vicini all'uomo del XXII secolo che non all'uomo degli inizi del XIX. Napoleone (morto nel 1821), Byron (nel 1824), Jefferson (nel 1826), Beethoven (nel 1827), Hegel (nel 1831), Goethe (nel 1832) sono più distanti delle ignote presenze dell'anno 2100.

Quest'ultimo terzo del nostro secolo è anche

l'ultimo trentesimo del millennio; sicché ci troviamo a vivere nell'ultimo sessantesimo dell'eone sotto il segno dei Pesci, il segno dell'èra cristiana, il mito temporale all'interno del quale ricaviamo il nostro orientamento storico. Alle nostre spalle, in questo eone, sono schierate cinquantanove generazioni, davanti a noi una sola, l'ultima, quella che lo chiude, quella di transizione che ci traghetterà nel prossimo millennio e nell'èra dell'Acquario. Il passaggio a un nuovo millennio nel corso di un'unica generazione riecheggia la metamorfosi degli dèi che ebbe luogo all'inizio dell'èra presente a opera del suo fondatore, la cui vita si svolse nello spazio di una sola generazione. La polarità Senex-Puer è dunque data dalla situazione storica in cui ci troviamo a vivere.

Scriveva Jung nel 1956, a conclusione del suo saggio *Presente e futuro*:

«Noi viviamo nel *kairos*, nell'attesa di una "metamorfosi degli dèi", ossia dei princìpi e dei simboli fondamentali. Quest'esigenza del nostro tempo, che davvero non abbiamo scelto coscientemente, è l'espressione dell'uomo interiore e inconscio che si trasforma. Di questo mutamento gravido di conseguenze dovranno rendersi conto le generazioni future, sempreché l'umanità voglia salvarsi dall'autodistruzione che la minaccia per la potenza della sua tecnica e della sua scienza».

Jung paragona questo momento con gli inizi dell'èra cristiana, e si domanda: «... l'individuo sa che è *lui* l'ago della bilancia?».

Nel 1965, in un saggio intitolato *Of Men and Galaxies*, Fred Hoyle scriveva:
«Lo specifico problema che ci si presenta oggi si può riassumere così: noi siamo creature fondamentalmente primitive che tentano disperatamente di adattarsi a un modo di vivere estraneo a quasi tutto il passato della nostra specie ... la transizione da una tecnologia primitiva a una sofisticata va compiuta in tempi rapidi, come esige il problema delle risorse. Oggi stiamo vivendo un momento unico, che non si situa né nella lunga èra primitiva e neppure in un più prospero e agevole futuro. Inevitabilmente, è il nostro secolo, il nostro millennio, a dover assorbire la sollecitazione massima, giacché il destino ci ha fatti nascere nella fase di transizione. E poiché viviamo in questa fase particolare, incontriamo difficoltà, pressioni e situazioni sociali che non sembrano riconducibili ad alcun processo logico, per quanto semplice. Ci ritroviamo ad avere perduto il contatto con le forze che stanno plasmando il futuro».
Tale perdita di contatto potrebbe significare mancare il *kairos* della transizione, mentre il venire a patti con esso significa scoprire un nesso tra passato e futuro. Il nostro compito, di ciascuno di noi, aghi della bilancia della storia, è quello di scoprire il nesso psichico tra passato e futuro, altrimenti sarà l'uomo inconscio dentro di noi, che è anche il passato primitivo dell'umanità, a plasmare il futuro storico, in modo forse disastroso. Dunque il *kairos*, questo momento unico e irripetibile di transi-

zione della storia del mondo, diventa una transizione dentro il microcosmo, dentro l'uomo, dentro ciascuno di noi individualmente, mentre tentiamo di districare i nessi tra passato e futuro, tra vecchio e nuovo che sono poi quelli espressi archetipicamente nella polarità Senex-Puer.

2. PSICOLOGIA E STORIA

La dicotomia polare tra Senex e Puer è presente ovunque intorno a noi, fuori di noi, nel campo della storia. Un chiaro esempio lo troviamo nella demografia, che è arretrata a un sistema arcaico: nuovamente, oggi, la popolazione è divisa in vecchi e giovani. Le categorie fondamentali della struttura sociale – razza, territorio, religione, classe, occupazione, economia, sesso – non sono sufficienti. La società urbana moderna pone nuovamente l'accento sulla divisione in base a livelli di età. Esistono negli Stati Uniti comunità (comunità nuove, non già i villaggi sperduti dai quali i giovani sono sempre fuggiti) in cui vivono soltanto «anziani»: intere città di pensionati, «case di riposo per anziani» che adesso si estendono per chilometri quadrati. Esistono nuovi quartieri in Francia, dove l'età media della popolazione non raggiunge i ventun anni. In Svezia, in Inghilterra, negli Stati Uniti, troviamo comunità delle dimensioni di piccole città dove vivono esclusivamente giovani coppie; e inse-

diamenti, condomini, luoghi di villeggiatura solo per giovani o solo per vecchi. In questo secolo si sono inventati due nuovi ambiti psicoterapeutici: la terapia geriatrica e la terapia per la delinquenza minorile, e abbiamo specialisti per la psiche dei vecchi e per la psiche degli adolescenti. Le analisi sull'«esplosione demografica» si incentrano sul problema dell'incremento della popolazione ai due estremi: il numero crescente dei vecchi e dei bambini. Si prevede che nel giro dei prossimi trent'anni circa la terra dovrà sopportare una popolazione doppia rispetto all'attuale e, una volta ancora, in questo sovraffollato mondo del futuro, la divisione è tra vecchi e giovani: da un lato, le nazioni da tempo consolidate, con tassi di natalità più lenti e controllati, e una popolazione sempre più vecchia; dall'altro, le cosiddette nuove o giovani nazioni, le nazioni povere, con alti tassi di natalità e una proliferazione di figli che si riflette in un'età media bassa.

La medesima divisione troviamo nella famiglia come conflitto generazionale, un conflitto, a volte, fatto non tanto di incomprensioni, quanto di silenzio. Tra vecchi e giovani esiste infatti una netta separazione dei sistemi di comunicazione: oggi, nel nostro collettivo urbano, i giovani non apprendono più attraverso le tradizionali forme della cultura e la parola scritta, ma attraverso mezzi di comunicazione di tutt'altro genere. I giovani formano una classe sociale a parte, chiusa e non iniziata da-

gli adulti e dunque per gran parte priva di comunicazione con l'esterno.
La stessa divisione troviamo nel mondo della politica, con i suoi capi invecchiati e i suoi vecchi sistemi per imporre «la legge e l'ordine», da un lato, e, dall'altro, le ribellioni giovanili in nome dei «diritti» e della «libertà». Come ha dichiarato un filosofo del diritto: mai nella storia degli Stati Uniti si sono avute così tante leggi, così tanti studi sulla loro applicazione e così tanta scienza giuridica, e mai si sono avuti così tanti disordini e così tanta violenza.

Il falco non può udire il falconiere;
Le cose si dissociano; il centro
Non regge; e la mera anarchia si rovescia
sul mondo,
La torbida marea del sangue dilaga...
I migliori hanno perso ogni fede, e i peggiori
Si gonfiano d'ardore appassionato.

Certo qualche rivelazione è vicina;
Certo s'approssima il Secondo Avvento...[1]

dice William Butler Yeats nella poesia intitolata appunto *Il Secondo Avvento.*
E la teologia, lacerata anch'essa dal conflitto tra Senex e Puer, scoperto che Dio è morto, il Padre come il Figlio, resta in attesa di quella

1. «The falcon cannot hear the falconer; / Things fall apart; the center cannot hold; / Mere anarchy is loosed upon the world, / The blood-dimmed tide is loosed ... / The best lack all conviction, while the worst / Are full of passionate intensity. / Surely some revelation is at hand; / Surely the Second Coming is at hand».

rivelazione. Giacché all'annuncio: «Il Re è morto» fa immediatamente seguito l'altro: «Lunga vita al Re». Nel medesimo momento, il Re muore e il Principe diventa Re. Se Dio è morto, quale nuovo potentato gli sta succedendo? Perché il silenzio, dove la successione? La divisione polare tra Senex e Puer, il falco separato dal falconiere, che è dappertutto intorno a noi, costituisce appunto il problema del nostro momento storico. Ma non è soltanto un problema storico e non riguarda gli storici soltanto. La psiche non è separata dalla storia e la psicologia non è qualcosa che ha luogo soltanto tra due persone sedute l'una di fronte all'altra in una stanzetta isolata dalla scena della storia. C'è anche la storia in quella stanza. Ed esattamente come la psiche è situata in un presente storico che si trascina dietro le radici di mille alberi ancestrali, così la storia ha esistenza psicologica. Mircea Eliade ci ha insegnato come gli eventi storici, accumulazione di tempo irreversibile, non siano i dati primari dell'esistenza. I fatti storici sono secondari; sono azioni incomplete e imperfette che vogliono un prima e un dopo, conseguenze storiche costruite su antecedenti storici, e in quanto tali, ove non segnalino un significato interno centrale, soltanto accumulazioni di sofferenze e di peccati privi di senso. I «fatti» storici potrebbero essere soltanto fantasie cresciute intorno e sopra nuclei centrali archetipici e da questi generate. Sotto e dietro l'oscuro e ingarbugliato disegno degli eventi stanno le esperienze, realtà psicologiche di travolgen-

te importanza, un substrato mitologico che conferisce all'anima un senso di destino, la sensazione escatologica che *ciò che accade è importante*. Importante per chi? sempre per qualcuno, per una persona. Senza la persona, senza quel senso individuale di un'anima personale (l'ago della bilancia) siamo soltanto uomini pre-istorici, con un destino soltanto collettivo. Senza un senso dell'anima, non abbiamo il senso della Storia. Non entriamo nella Storia. A creare la Storia è questo nucleo di anima che intesse insieme gli eventi nelle trame ricche di significato di favole e storie raccontate per mezzo della memoria. La Storia prima è storie, e dopo eventi. Con le parole di Lessing: *Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen* (La storia come conferimento di senso all'insensato). Entrano nella Storia solo quegli eventi esperiti come fatti importanti per la storia che qualcuno ha raccontato. Soltanto ciò che è ri-detto, ri-raccontato, rimembrato diventa Storia. Questa rimembranza di cose passate richiede una psiche individuale esperiente e *sinngebende*, che vive le esperienze e che conferisce senso.

La fantasia che chiamiamo «attualità», gli eventi che hanno luogo là fuori, nel territorio della storia, è il riflesso di un'esperienza mitologica che è eterna. L'analisi storica di tali eventi – il vecchio Mao e le Guardie rosse, i figli dei fiori, la sociologia dell'invecchiamento – non ci condurrà mai al loro significato. Non è possibile cogliere l'anima del tempo studiando le notizie del giornale, così come

non è possibile comprendere l'anima di una persona dando una scorsa alla sua anamnesi. (Nessuna Commissione Warren, con i suoi ventidue volumi di fatti, riuscirà mai a fissare né a spiegare i fermenti vitali di un mito). Niente può essere rivelato da un giornale, dalla *cronique scandaleuse* del mondo, se non se ne afferra l'essenza dall'interno attraverso un modello archetipico. L'archetipo fornisce la base per ricongiungere fatto e significato, in sé incommensurabili. I fatti storici esterni sono archetipicamente ordinati in modo da svelare significati psicologici essenziali. Questi assetti dei fatti storici sono gli eternamente ricorrenti mitologemi della storia e delle nostre anime individuali. Attraverso i significati la storia agisce sulla nostra psiche e, nello stesso tempo, è il teatro nel quale mettiamo in scena i mitologemi della nostra anima.

La speciale funzione della psiche, la soggettività esperiente e registrante che conferisce una struttura storicistica alle esperienze, che rende possibile la storia e ne costituisce l'*a priori*, è stata chiamata Clio. E Clio, in quanto figlia primogenita, ha una relazione speciale con la madre delle muse, Mnemosine. Su di lei, sulla madre memoria, torneremo più avanti. Il nome Clio significa *gloria*, onori, fama, celebrazione, e la musa ricorda soprattutto le azioni degli eroi. Il suo interesse non è certo rivolto alle notizie quotidiane della cronaca, la storia clinica del mondo, ciò che Mircea Eliade chiama «il tempo profano». Si rivolge piuttosto a quei momenti nucleari unici

e irripetibili, ai momenti eroici attraverso i quali si disvela l'archetipo che è al cuore dell'anima, il quale riscatta gli eventi dalla cecità del mero fatto. Così come noi individui siamo tenuti legati alle nostre personali storie cliniche da ciò che ricordiamo della nostra vita personale, allo stesso modo la nostra cultura è dipendente come da una droga dalla storia del tempo profano. Dipendenza vuol dire bisogno di dosi sempre maggiori sempre più spesso. Gran parte della nostra inventiva va nel puro fabbricare, raccogliere e riprodurre eventi. Via via che si esaurisce il tempo del millennio, gli eventi accelerano. Ci occorrono più «informazioni», diminuisce il tempo di attesa. Siamo arrivati addirittura alla *instant history*, la «storia istantanea», che Arthur Schlesinger cerca di difendere chiamandola «storia contemporanea»: ogni minima cosa che accade a ogni singolo personaggio della scena politica va registrata e ogni cosa registrata va pubblicata, e subito. Una profana *cronique scandaleuse* – le profanazioni – degli eroi al posto della *gloria* di Clio.

Nella pratica analitica abbiamo imparato come la comprensione archetipica degli eventi possa guarire la fascinazione coatta per la propria storia clinica. *I fatti non cambiano, ma il loro ordine riceve una diversa dimensione attraverso un diverso mito.* Sono esperiti diversamente; acquistano un diverso significato perché sono raccontati per mezzo di un racconto diverso. (L'anno scorso qui a Eranos abbiamo esemplificato come si possa dare un nuovo assetto

all'esperienza per mezzo di un mito diverso, collocando la sofferenza psichica nel contesto della favola di Eros e Psiche anziché della tragedia di Edipo). Dunque la redenzione dalla dipendenza nei confronti della storia profana potrebbe ottenersi con il medesimo metodo. Un metodo che mostri una diversa organizzazione archetipica degli eventi che ci fanno soffrire. Ma tale riorganizzazione richiede innanzitutto un cambiamento della memoria stessa, sicché la domanda di ogni giorno non sarà: «Che cosa è avvenuto?», bensì: «Che cosa è avvenuto all'anima?». Per ricordare gli eventi in questo modo, la memoria deve ritornare alla sua reminiscenza delle idee primordiali, alla sua originaria associazione con le archetipiche metafore radicali dell'esperienza umana. Una memoria così trasformata registrerà in primo luogo le esperienze dell'anima e solo secondariamente gli accidenti degli eventi. O meglio, potrà assumersi gli eventi in modo psicologico, in modo rituale, senza più esserne soltanto la vittima. Attraverso questa cura della memoria, sarà possibile liberare Clio stessa dalla sua fascinazione per la storia clinica del mondo, restituendola al suo ruolo di colei che registra e celebra le cose ricche di senso. Per noi, questo significherà ricordare innanzitutto la storia della nostra anima individuale, i suoi eroici incontri e i suoi pellegrinaggi, la sua storia come processo epico, come un racconto di Canterbury, eternamente valido, storico ma fuori dal tempo. La biografia di Jung, che colloca la sua storia esteriore dentro la mi-

tologia della sua psiche, ne è un importante esempio dei giorni nostri. Anche nel campo della storia e della biografia, Jung ha rifondato il metodo antico, rivivificandolo.
Tale comprensione archetipica potrebbe rigenerare la storia, nel senso di invertirla o mondarla. È un compito immensamente difficile, che richiede la stessa eroica intensità che è celebrata da Clio. È per questo motivo che il lavoro analitico sui livelli collettivi dell'anima è così «eroico». I mutamenti psicologici (degli atteggiamenti, della personalità), decisivi bagni lustrali dell'anima, sono anche atti di rigenerazione della storia. La trasformazione degli atteggiamenti della mia famiglia attraverso il disvelamento di certi motivi ricorrenti nell'intrico delle mie radici ancestrali non è un problema analitico meramente personale. È un primo passo storico verso la liberazione di tutta una generazione da un modello collettivo. Modificando quel collettivo, si attua un mutamento nella storia. E chiunque ripulisca il suo pezzettino di foresta del passato è l'eroe che riscatta il tempo, è il capro che, assumendo su di sé i peccati, disfa il tempo. In questo senso, ciascuno di noi è l'ago della bilancia nei momenti storici di transizione e in questo senso ciò che ciascuno di noi fa della propria vita psichica è di importanza storica e non soltanto sul piano interiore della salvazione dell'anima individuale dalla storia. Di più: questo è il modo in cui la storia stessa, intesa come ciò che avviene a livello collettivo fuori di noi, può essere lavata e risanata.

Le nostre polarità, Senex e Puer, forniscono l'archetipo per la fondazione psicologica del problema della storia. In primo luogo, nell'accezione convenzionale, perché Puer e Senex sono storia, intesa come sequenza e transizione, come processo che si svolge nel tempo da un inizio a una fine. E, in secondo luogo, perché la storia, intesa come problema che mi irretisce, che mi fa soffrire e da cui anelo riscattarmi, è data da questa medesima coppia espressa come Padre Tempo e Puer æternus, l'eternamente giovane, temporalità e eternità, con gli sconcertanti paradossi del loro legame. L'avere a che fare con queste figure è un essere trascinati nella storia. L'identificarsi con l'una o con l'altra è un essere dominati da un preciso atteggiamento verso la storia: dal Puer che la trascende e sguscia fuori dal tempo, astorico o antistorico nelle sue proteste e nelle sue rivolte; o dal Senex, che è un'immagine della storia stessa e della verità permanente che attraverso la storia si disvela.

Il nostro interesse per la coppia archetipica Senex-Puer è determinato da questo momento di transizione al nuovo millennio ed è indicativo della fase tardiva della nostra cultura. L'acuto studioso della cultura latina E.R. Curtius ha ampiamente documentato come l'espressione *puer senilis* o *puer senex* sia «coniazione della tarda antichità pagana» e come, laddove le culture giovani possono esaltare la giovinezza e onorare la vecchiaia, «i periodi più tardivi sono portati a elaborare un ideale di umanità nel quale la polarità giovinezza-

vecchiaia tende all'equilibrio». Dunque il nostro interesse è a sua volta un riflesso dell'archetipo che si manifesta oggi a livello simbolico nella cultura attorno a noi e nei complessi del nostro mondo interiore. E il costellarsi di questa polarità *come scissione* dimostra la gravità della attuale crisi storica. Perciò la nostra *Auseinandersetzung*, la nostra confrontazione con questo archetipo, può servire a ripristinare un equilibrio e contribuire allo scioglimento dell'attuale nodo storico.

Noi sappiamo, tuttavia, che i disturbi storici odierni non stanno semplicemente nel «fuori» e sappiamo che noi non siamo semplicemente vittime passive incappate nel caso clinico della storia del mondo, senza peso sulla bilancia degli eventi, impotenti a «cambiare le cose». Poiché sappiamo che questi disturbi e queste dipendenze riflettono la scissione polare nell'archetipo che più di tutti attiene alla storia, e che ci troviamo nel *kairos* tra l'alfa di un'èra e l'omega di un'altra èra, possiamo arrivare direttamente alla psicologia del problema eludendo le varie disamine dei suoi sintomi in campo storico. Ci disinteresseremo perciò della storia clinica della nostra epoca e della sua anarchia, della psicologia di invecchiamento ribellione e tradizione, della psicologia dei giovani, di padri e figli, delle fasi della vita e di analoghi argomenti «di attualità». Essi sono soltanto diversivi. L'anima non è né giovane né vecchia, o meglio, è entrambe le cose. L'attuale ossessione per la vecchiaia e la giovinezza riflette la caduta dell'anima nel sistema

cronologico e mensurale del materialismo storico. Dietro tutto questo c'è una scissione archetipica tra Puer e Senex, inizio e fine, temporalità e eternità. Perciò è della terapia archetipica o terapia dell'archetipo che ci dobbiamo occupare. E se vogliamo ricollocare la storia nella psiche, il nostro approccio dovrà essere radicale. Considereremo dunque i problemi storici alla stregua di sintomi psicologici, in modo da frenare l'accelerazione e la diffusione di questi fenomeni. Cercheremo di prenderli come problemi psicologici, considerando le scissioni in atto intorno a noi, in cui noi stessi siamo presi, come manifestazioni di una scissione archetipica che si affronta meglio da dentro la nostra anima individuale.
Inoltre, a causa della sua speciale relazione con il tempo inteso come processo, *questo particolare archetipo avrà a che vedere con il carattere di processualità di tutti i complessi*, con l'intrico di giovinezza e vecchiaia, di temporalità e eternità presente in qualsiasi atteggiamento psicologico o parte della personalità. Senex e Puer sono inestricabilmente legati con la natura stessa dello sviluppo. Qualsiasi atteggiamento al suo nascere può assumere le ali del Puer e spiccare il volo verso il cielo; qualsiasi atteggiamento, superata la sua maturità, può perdere il contatto con la rivelazione, attaccarsi al proprio potere e uscire dal Tao. Dice Lao-tzu: «Le cose, raggiunta la loro piena estate, incominciano a invecchiare, cioè a essere contrarie al Tao... ». I nostri atteggiamenti puer non sono legati all'età giovanile, e le

nostre qualità senex non sono tenute in serbo per la vecchiaia. Del resto, l'idea di una perfetta coincidenza tra sviluppo psicologico e corso biologico dell'esistenza dalla nascita alla morte, ovvero della limitazione della vita psichica alle fasi di tale corso, non è affatto dimostrata. Si direbbe piuttosto che la psiche segua un suo proprio corso, abbia tempi suoi. Il Senex e il Puer possono manifestarsi allo stesso modo in molte fasi della vita e influenzare qualsiasi complesso. Il modello di una vita fatta coincidere con lo schema ideale di due, tre, sette, dieci fasi dalla prima infanzia alla senilità sembrerebbe confermare la regola dell'entropia: la vitalità data alla nascita si differenzia, si affievolisce, per esaurirsi infine nella morte. Ma nell'individuo la vita psichica manifesta anche antientropia, nel senso che, nella misura in cui diventa più ordinata e meno casuale, la vita psichica diventa anche più imprevedibile e meno soggetta alle leggi della probabilità. È ciò che potremmo anche chiamare: libertà. Insomma, non possiamo inquadrare la vita psichica nelle condizioni storiche né nello schema riduttivamente biologico di «prima metà/seconda metà». Il farlo sarebbe un primo segno che noi stessi ci siamo troppo prontamente arresi al pensiero fallace dell'archetipo scisso.

Per parte sua Jung si è astenuto dal caratterizzare in modo così riduttivo il processo di individuazione, benché lo abbiano fatto alcuni dei suoi seguaci nel tentativo di adattarlo a questo schema, più razionale e lineare. Ma è suffi-

ciente guardarsi intorno per vedere come lo schema «prima metà/seconda metà» non tenga. Davvero la generazione cui tocca di compiere la transizione al nuovo millennio può rimandare «a più tardi» le questioni del senso della vita, della religione, della soggettività, adattandosi nell'attesa a norme sociologiche e biologiche tramandate da un'altra èra e spogliate ormai del loro valore intrinseco? Oggi i giovani sono incalzati ad affrontare nella «prima metà» i problemi della «seconda metà». Anzi, sono nati nella «seconda metà», alla fine di un'èra (così come i non più giovani tra noi sono obbligati a vivere una «prima metà» dello spirito totalmente nuovo della prossima èra che sta ormai per iniziare). Un giovane, oggi, ha non solo i suoi problemi, ma è caricato anche, per necessità storica, del problema collettivo dell'individuazione. Si porta sulle spalle uno zaino pieno di storia e ci si aspetta che soddisfi ai requisiti di una cultura ormai vecchia. Incomincia dunque la vita come *puer senilis*, più vecchio della sua età e insieme costretto a combattere eroicamente contro questa vecchiezza. Il «problema puer» della nostra epoca non è soltanto una nevrosi collettiva; è l'espressione psichica di un compito storico e in quanto tale è una vocazione, il cui significato, spero, si andrà chiarendo nel corso del nostro incontro. Soprattutto in relazione al «problema puer», diventa importante ricordare come l'energia psichica, se non può fluire attraverso i consueti canali esterni della tradizione, rifluisca all'interno, attivan-

do l'inconscio. E allora l'inconscio sentito come «madre» fa sembrare che tutte le contestazioni e i disadattamenti dei giovani siano riferibili al loro personale complesso materno. Quando invece si tratta di un riflesso della transizione «che davvero non abbiamo scelto coscientemente», un riflesso dell'«uomo interiore e inconscio, che si trasforma». E a quest'uomo inconscio possiamo forse dire di aspettare, di tornare nella «seconda metà»?
La «seconda metà» è con noi fin dall'inizio, come Saturno nel nostro tema natale, così come sono con noi fino alla fine il bimbetto con i suoi insistenti «Perché?» e il fanciullo Eros e l'angelo alato. Il Puer ispira lo sbocciare delle cose, il Senex presiede al raccolto. Ma fioritura e raccolto si susseguono a intermittenza lungo tutta la vita. E alla morte chi presenzia, il vecchio con la falce o il giovane angelo? Non sappiamo.

3. LE POLARITÀ NELLA PSICOLOGIA ARCHETIPICA

Prima di affrontare la fenomenologia del nostro archetipo, converrà dare uno sguardo generale alle polarità nella psicologia analitica, giacché sarà nella forma di scissione polare che incontreremo l'archetipo Puer-Senex.
La natura della polarità e i vari tipi di polarità sono stati argomento delle conferenze che hanno preceduto la nostra; questo ci esime

dal premettere un'introduzione filosofica all'esame delle polarità nel nostro campo. La psicologia analitica intesa come campo strutturato del sapere poggia la sua struttura su una serie di descrizioni polari. Nel pensiero junghiano, come anche nella vita stessa di Jung, le polarità ricorrono in misura molto maggiore che in qualsiasi altra importante visione psicologica. (Jung, beninteso, fa uso anche di altri modelli esplicativi della struttura psichica come la *Schichtentheorie*, la teoria della stratificazione, e uno schema gerarchico per descrivere i livelli della psiche o il processo di individuazione; usa un condizionalismo situazionale – una categoria centrale per il pensiero esistenzialista – quando parla di terapia e di interpretazione e un modello organismico-funzionale per spiegare gli aspetti evoluzionistici, evolutivi e trasformativi della psiche; e ancora troviamo un modello atomistico-molecolare per descrivere le associazioni e le costellazioni della psiche. Si tratta in ciascun caso di metafore che mirano ad afferrare l'inafferrabile natura delle realtà psichiche. Ma il modello preferito rimane quello degli opposti polari). Il modello polare sta alla base di tutte le sue più importanti idee psicologiche. Proviamo a passarle brevemente in rassegna.

1. La psiche è divisa primariamente in coscienza e inconscio, che sono tra loro in un rapporto di compensazione.
2. L'energia della psiche fluisce tra due polarità variamente caratterizzabili per mezzo di coppie di opposti.

3. Gli orientamenti della psiche (introversione e estroversione) e le quattro funzioni psicologiche sono descritti per coppie antitetiche.
4. Modello di comportamento istintuale e immagine archetipica rappresentano i due estremi polari di un continuum.
5. Molti dei temi ricorrenti di Jung sono espressi per antitesi: logos e eros, potere e amore, Io e Ombra, spirito e natura, sessualità e religione, razionale e irrazionale, individuale e collettivo, contenitore e contenuto, i due tipi di pensiero, prima metà e seconda metà della vita, gli estremi si toccano, ecc.
6. La polarità è fondamentale negli scritti di Jung sulla pratica terapeutica come processo dialettico nonché negli scritti autobiografici, vedi «personalità numero uno» e «personalità numero due».
7. E infine, il tema centrale dei suoi ultimi anni: la polarità maschile-femminile e la sua unione nelle varie trasformazioni alchemiche.

Sempre, per la psicologia, le due polarità primarie sono coscienza e inconscio, siano questi intesi come aree topologiche, come modalità dell'essere o come descrizioni aggettivali dei contenuti mentali e del comportamento. Per la psicologia, tutte le polarità sono subordinate a questa suddivisione primaria.

Nell'archetipo, tuttavia, essa è data solo come potenzialità, perché sul piano teoretico l'archetipo non è diviso in poli. L'archetipo *per se* è ambivalente e paradossale, abbraccia spirito e natura, psiche e materia, coscienza e incon-

scietà; in esso sì e no sono un'unica cosa. Non c'è né giorno né notte, semmai un albeggiare continuo. L'opposizione implicita nell'archetipo si scinde in due poli quando esso entra nella coscienza egoica. È con l'Io che sorge il giorno; e la notte è lasciata alle spalle. La nostra normale coscienza diurna coglie una parte soltanto e la trasforma in un polo. *Per la psicologia, la base ontologica della polarità è la coscienza dell'Io; la qualità della polarità, che può andare dalla antitesi conflittuale alla armoniosa coope razione, dipende dalla relazione psicologica esistente tra coscienza egoica e inconscio.*

Per ogni scintilla di luce che strappiamo all'ambivalenza archetipica, illuminando con la candela del nostro Io un chiaro cerchio di consapevolezza, contemporaneamente rendiamo più buio il resto della stanza. Nell'istante in cui accendiamo la candela, creiamo «le tenebre fuori», come se la nostra luce fosse un furto, una sottrazione di paradossale luce archetipica alla penombra crepuscolare. Coscienza e inconscio nascono insieme come polarità dall'originario stato crepuscolare; e nascono insieme sempre e ogni volta. Pertanto, il processo del «rendere conscio» rende anche inconsci, ovvero, come Jung stesso ebbe a esprimere questa intrattabile verità qui a Eranos: «Si giunge così alla paradossale conclusione che non esiste contenuto della coscienza che non sia inconscio sotto un altro aspetto. E forse non esiste neppure psichismo inconscio che non sia al tempo stesso conscio». Non possiamo dunque parlare di un processo

evolutivo della luce che emerge dalla tenebra, di un'estensione della luce a spese della tenebra. La luce non è rubata al buio, che è assenza di luce; piuttosto, l'Io concentra in un unico polo la divina primordiale mezza luce, con ciò stesso oscurando il divino. Spengi la candela, e alla periferia della stanza, che poco prima era un impenetrabile recesso di ombre, sorgerà di nuovo il crepuscolo. In altre parole, per la psicologia il fenomeno della polarità non è archetipicamente primario, bensì conseguente all'affinità dell'Io con la luce, così come la parola stessa, «polarità», è entrata a far parte del vocabolario occidentale con l'Io cartesiano e con l'Illuminismo.

Finché ci atteniamo a metafore della luce e della vista, non ha importanza quale dei due poli viene prima o quale è meglio. Le metafore visive, dell'intuizione, non fanno appello né alla logica né al valore. Basta la chiarezza. Entrambi i poli dell'archetipo sono necessari e si equivalgono. Sul piano della visione, dell'intuizione, siamo al di là degli opposti, al di là di bene e male. Ma coscienza e inconscietà richiedono altre metafore, specialmente metafore riguardanti il valore. E infatti troviamo che quei fondamentali sì/no interferiscono, come valori positivo e negativo in tutte le loro modalità, in quella che era una semplice coesistenza di due polarità, complicandola. Dio in persona, nel primo giudizio di valore dell'universo, dichiara che la luce è «buona» e, chiamandola Giorno e separandola dalle tenebre della Notte, sottintende che la notte è

«cattiva». Ecco allora che ai due poli primari, coscienza e inconscio, vengono aggiunti i segni più e meno, positivo e negativo. Il mondo umano ha inizio quando i giudizi di valore del sentimento aggiungono complessità alla percezione, e infatti noi avvertiamo le polarità con il sentimento e riconosciamo la scelta morale.

Sicché, quando parliamo di coscienza, sottintendiamo coscienza buona o cattiva, attribuendo nello stesso tempo all'inconscio il segno opposto. È una tendenza che scatta con ogni coppia di opposti. Ogni volta che una metà di una qualsiasi coppia polare cade nell'inconscio, si contamina con tutte le altre metà residuali, assumendo il valore assegnato in quel momento all'inconscio in generale. Sicché l'idea che ci facciamo di una metà di una polarità e il valore che le attribuiamo sono desunti da dentro il punto di vista dell'altra metà. Data la natura della coscienza come polo opposto all'inconscio, noi non possiamo mai essere del tutto esterni alla nostra coscienza. Ne consegue, inoltre, che il punto di vista cosiddetto oggettivo dell'osservatore cosciente in realtà si trova all'interno del medesimo archetipo, solo all'estremità opposta. Non è forse vero che la più penetrante rivelazione del Senex negativo viene proprio da suo figlio? E che il critico più obiettivo del Puer negativo è appunto suo padre?

Puer e Senex, pertanto, sono ciascuno sia positivo sia negativo. Come esistono un aspetto positivo e un aspetto negativo della Grande

Madre o di Animus, come il Sé possiede una faccia positiva e una faccia negativa, alla stessa stregua esistono sia un Puer positivo e negativo sia un Senex positivo e negativo. E poiché queste due figure si trovano in una speciale relazione reciproca, formando, per così dire, un archetipo bifronte, una sorta di *Janus-Gestalt*, finché esse rimarranno in contrapposizione polare, finché l'Io indosserà una sola faccia, ci riuscirà impossibile dire «buona» dell'una senza dire «cattiva» dell'altra.

Tuttavia, benché le polarità possano disgiungersi in antitesi e perfino combattersi, come in tutte le classiche lotte Puer-Senex, esse possono anche essere riavvicinate. Tale riavvicinamento mirante a sanare una scissione fondamentale («unilateralità nevrotica» non è che uno tra i suoi molti nomi) è il compito principale dell'analisi, e l'indagine della natura di tali scissioni e delle modalità della loro possibile ricomposizione fu appunto lo scopo di Jung nello studiare la *coniunctio* alchemica e la rigenerazione del Re. Noi, questa mattina, *per attuare il riavvicinamento, cercheremo per prima cosa di ritornare alla condizione originaria dell'archetipo prima della scissione, prima della sua lotta intestina.*

Voglio ribadire qui l'importanza mai abbastanza sottolineata di questo riavvicinamento. Esso vale qualsiasi sforzo, e non per l'esito positivo o guarigione che ne potrebbero seguire, quanto perché il fatto stesso di impegnarci nell'impresa ci fa ogni volta prendere coscienza della scissione e con ciò stesso mette in mo-

to il processo di guarigione. La divisione in polarità reciprocamente indifferenti oppure respingentisi sta provocando una lacerazione dell'anima. L'anima si trova al centro di ogni sorta di opposizioni come «terzo fattore». La sua esistenza si è sempre situata a metà strada tra Paradiso e Inferno, tra spirito e carne, tra dentro e fuori, tra individuale e collettivo; o meglio, questi opposti sono sempre stati tenuti insieme dalle insondabili profondità dell'anima. Dalla lira di Eraclito al continuum di Jung, l'anima mantiene in armonia le polarità. L'anima è la funzione di connessione della psiche. Ma adesso l'Io, dopo aver sostituito l'anima come centro della personalità conscia, è incapace di reggere alla tensione. Con il suo razionalismo disgiuntivo, l'Io crea divisioni dove l'anima offre connessioni con il sentimento e unità con il mito. Oggi l'anima è sradicata; la sua sofferenza e la sua malattia riflettono la condizione divisa dell'archetipo scisso, che l'anima avrebbe per sua natura la capacità di ricongiungere, se solo le permettessimo di ritornare dall'esilio nell'inconscio al suo luogo originario, ossia al centro delle polarità.

Come primo segno della ripristinata unione ci potremmo aspettare un nuovo modo di esperire l'ambivalenza. Di solito dell'ambivalenza la psicologia dà un giudizio fortemente peggiorativo. La associa con la schizofrenia. Al pari dell'espressione «stato crepuscolare», «ambivalenza» tende a essere riservata a un Io difettoso. Ma *l'ambivalenza è naturale*, perché è il

riflesso necessario dell'ambiguità della totalità psichica, la cui luce è in uno stato crepuscolare. Né l'ambivalenza, né la coscienza crepuscolare sono in se stesse stati patologici, benché, come tutti i fenomeni psicologici, possano presentare forme patologiche. Il vivere nell'ambivalenza è un vivere dove sì e no, luce e tenebra, azione giusta e azione sbagliata sono adiacenti e difficili da distinguere. Di solito la psicologia affronta questa situazione facendo leva su una riaffermazione della coscienza attraverso la volontà e la differenziazione: consolidiamo l'Io, rafforziamo l'Io! Combattiamo la confusione dei sentimenti e l'indistinta luce soffusa della prima metà oppure della vecchiaia.

Invece, anziché sopraffarla in questo modo, si potrebbe lasciare che l'ambivalenza evolva in base al suo proprio principio interno. Anche questa è una via. Come esiste una via della volontà, esiste anche una via dell'ambivalenza, che può abbracciare l'archetipo nella sua totalità, conducendoci giù giù addirittura fino al livello psicoide. Anziché correggerla, si potrebbe incoraggiare l'ambivalenza ad abbracciare paradossi e simboli via via più profondi, i quali inevitabilmente liberano sentimenti ambivalenti che impediscono la chiarezza e la capacità di azione. Paradosso e simbolo esprimono la coesistenza dei due poli all'interno dell'archetipo, i suoi più e meno, la sua bifronte dualità che è a un tempo logicamente assurda e simbolicamente vera. *L'ambivalenza è la reazione adeguata della psiche integra* a queste

verità integrali. L'eliminazione dell'ambivalenza con la terapia elimina l'occhio con il quale possiamo percepire il paradosso, mentre il sopportare l'ambivalenza ci situa dentro la realtà simbolica dove si percepiscono entrambe le facce contemporaneamente, dove addirittura si esiste come due realtà contemporaneamente. Ciò che non è scisso non ha bisogno di essere ricongiunto; sicché la via dell'ambivalenza aggira gli sforzi dell'Io per attuare la *coniunctio*, perché sopportando l'ambivalenza noi ci troviamo direttamente dentro la *coniunctio* intesa come tensione tra gli opposti. Questa via arriva alla totalità non una metà alla volta, ma partendo già dalla totalità. Certo, è una strada più lenta, l'azione è impacciata, ci attardiamo a gingillarci stupidamente nella mezza luce e nel simbolico. Ma è una via di cui troviamo echi in molte frasi di Lao-tzu, e specialmente in questa: «Abbassa la luce, diventa tutt'uno con il mondo opaco».

4. IL SENEX

Incominciamo con una invocazione a Saturno, una preghiera araba del Picatrix, risalente al X secolo, ampiamente diffusa nell'Europa occidentale del tardo Medioevo:
«O Signore dal nome sublime e dalla grande potenza, o Signore supremo; o Signore Saturno: Tu, il Freddo, lo Sterile, il Luttuoso, il Pernicioso; Tu, la cui vita è sincera e la parola cer-

ta; Tu, il Saggio e Solitario, l'Impenetrabile; Tu, le cui promesse sono mantenute; Tu, che sei debole e stanco; Tu, più di ogni altro carico di affanni, che non conosci né piacere né gioia; Tu, il vecchio e astuto, maestro di ogni artifizio, ingannatore, saggio e giudizioso; Tu, che rechi prosperità o rovina e rendi gli uomini felici o infelici! Io ti supplico, o Padre Supremo, per la Tua grande benevolenza e la Tua generosa munificenza, accogli la mia richiesta...».

Molto appropriatamente, il nostro punto di partenza è una duplicità. Crono-Saturno è, da un lato, «... un benigno dio dell'agricoltura ... il signore dell'Età dell'oro, quando gli uomini avevano abbondanza di ogni cosa ... il signore delle Isole dei Beati ... e della costruzione delle città ... Dall'altro lato, il cupo e solitario dio detronizzato, "che risiede al confine ultimo della terra e del mare", "esiliato ...", "signore degli dèi inferi" ... prigioniero o schiavo nel ... Tartaro ... dio della morte e dei morti. Se da un lato egli era il padre degli dèi e degli uomini, dall'altro era il divoratore dei figli, che si ciba di carne cruda, il distruttore di tutte le cose, colui che "inghiottì tutti gli dèi"...».

Secondo l'autorevole studio su Saturno condotto dal Warburg Institut, in nessuna figura divina dell'antica Grecia l'aspetto dualistico è così tangibile, così fondamentale come nella figura di Crono, al punto che, nonostante la sua tardiva assimilazione col dio latino Saturno, «in origine nient'affatto ambivalente, bensì decisamente buono», l'immagine risultante

rimane essenzialmente bipolare. Saturno è allo stesso tempo immagine archetipica del Vecchio Saggio, del sapiente solitario, del lapis come Cristo «Roccia dei Tempi», con tutte le relative virtù morali e intellettuali, *e anche* del Vecchio Re, l'orco castrato e castrante. In quanto costruttore di città Saturno è il mondo *e anche* il non-mondo dell'esilio. È padre e al tempo stesso distruttore di tutte le cose; vivendo della propria paternità, si ciba insaziabilmente del bottino del proprio paternalismo. In altre parole, *Saturno è allo stesso tempo l'immagine del Senex positivo e del Senex negativo.*

Per una prima descrizione del Senex ricorreremo a un testo popolare magico-astrologico, perché l'astrologia è il campo che offre le migliori descrizioni delle qualità del carattere. Più di qualunque altra disciplina, l'astrologia ci fornisce le basi per una psicologia della personalità in cui questa è concepita come un insieme di tratti stabili. Nella teoria della personalità e nella psicopatologia odierne è più difficile trovare questa visione caratteriologica immutabile, dove la personalità è considerata in relazione all'ereditarietà, alla predisposizione, a una serie di vizi e di virtù. La teoria della personalità e la psicopatologia tendono a dare la preferenza alla psicodinamica, alla teoria dell'apprendimento, al condizionamento e al comportamentismo, talvolta in maniera così estrema da considerare perfino i disturbi endogeni e strutturali come formazioni reattive anziché come tratti innati. La visione astrologica della personalità è saturnina, e Saturno è

il «signore» dell'astrologia. La visione psicodinamica è mercuriale: niente è dato, tutto può essere trasformato; qualsiasi limitazione può essere superata, i condizionamenti possono modificarsi mediante un nuovo apprendimento, la terapia comportamentale, il rinforzo pulsionale e la psicodinamica. L'entusiasmo che spinge a dedicarsi alla psicoterapia è a sua volta influenzato più dall'ottimismo mercuriale che non dall'atteggiamento saturnino, il quale vede limiti destinali posti dai tratti di carattere in cui la predisposizione psichica è congenita. Congenito significa sincrono con la nascita, vale a dire astrologico.
Ma il pessimismo di Saturno ha risvolti più profondi. Benché vizi e virtù del carattere possano modificarsi, in ultima analisi non scompaiono mai del tutto con la terapia, perché appartengono alla nostra natura, sono il dono originale del peccato. La struttura congenita è il karma; il carattere è il destino. Perciò le descrizioni della personalità del Senex date dall'astrologia saranno descrizioni del Senex fatte dal Senex. Si tratta cioè di una descrizione dall'interno, di una auto-descrizione delle catene e delle pastoie di una natura umana fissata nello stato di privazione insito nei suoi limiti caratteriali e la cui saggezza le viene dal patire questi stessi limiti.
È dall'astrologia, dunque, dalla medicina degli umori, dal folklore e dall'iconografia, dalle raccolte dei mitografi, che possiamo ricostruire le principali caratteristiche di Crono-Saturno come immagine archetipica del Senex.

Abbiamo già parlato della sua *dualità* e ambivalenza. In astrologia la dualità era risolta studiando la posizione di Saturno nel tema natale: in questa maniera diventava possibile mantenere distinti il polo positivo e il polo negativo insiti nella sua natura. Il temperamento del Senex è *freddo*, una freddezza che può esprimersi anche come *distanza*; il viaggiatore solitario, isolato, reietto. Freddezza è anche la fredda realtà, le cose così come sono. E tuttavia Saturno è alla periferia estrema della realtà; come signore della profondità estrema, guarda il mondo dall'esterno, da distanze così abissali da vederlo, per così dire, sottosopra, e tuttavia cogliendone astrattamente la struttura. L'interesse per la struttura e l'astrazione ne fa il principio dell'*ordine*, vuoi attraverso la temporalità, o la gerarchia, o attraverso le scienze esatte e i sistemi, o i limiti e i confini, o il potere, o attraverso il ripiegamento su di sé e la riflessione, o attraverso la terra e le forme della terra. Il freddo è anche *lento*, pesante, plumbeo, e secco oppure umido, ma sempre *fattore di coagulazione* attraverso la densità, la lentezza e il peso, espressi dallo stato d'animo della tristezza, dalla depressione o dalla melanconia. Saturno dunque è *nero*, è l'inverno, la notte, e tuttavia annuncia, con il giorno a lui dedicato, il *Saturday* (sabato), il ritorno della santa luce del *Sunday* (domenica, lett. «il giorno del sole»). Anche con la sessualità Saturno ha un rapporto duplice: da un lato, essendo arido e impotente, è il protettore degli eunuchi e dei celibi; dall'altro, è rappresenta-

to dal cane e dal capro lascivo; ed è un dio della fertilità in quanto inventore dell'agricoltura, un dio della terra e dei contadini, delle messi e dei Saturnali, signore dei frutti e dei semi. Ma il fare il raccolto è anche un *fare incetta*; i frutti maturi vengono mietuti e rinchiusi: di nuovo una duplicità di significato. Sotto l'egida di Saturno, queste azioni possono mostrare una connotazione di avidità e di dispotismo, di avarizia, un tenersi strette le cose, farle durare per sempre. (Saturno è il signore delle monete, della coniatura e della ricchezza). Qui troviamo le caratteristiche dell'avarizia e della ghiottoneria e una rapacità smisurata, per cui Saturno è *bhoga*, «divoratore del mondo», e identificato con Moloch: una volta ancora, sul versante positivo, colui che esige l'estremo *sacrificio* e può essere inteso come Abramo e Mosè, come il patriarca mentore che pretende il massimo.

Il suo rapporto con *il femminile* è espresso dall'astrologia in maniera molto sintetica: i nati sotto Saturno «non amano accompagnarsi e intrattenersi con le donne», «non sono ben visti da donne e mogli». Perciò Saturno è associato alla vedovanza, alla sterilità, agli orfani, ai figli abbandonati e se presenzia al parto è per divorare il neonato, così come ogni cosa nuova, ogni nuova vita può diventare cibo per il Senex. Le abitudini inveterate e gli atteggiamenti consolidati assimilano ogni nuovo contenuto; eternamente immutabile, il Senex divora le proprie possibilità di mutamento.

Anche gli *attributi morali* di Saturno-Senex so-

no bifronti. Saturno presiede al discorso onesto come alla menzogna; ai segreti e al silenzio come alla logorrea e alla calunnia; alla lealtà e all'amicizia come all'egoismo, alla crudeltà, all'astuzia, al furto e all'assassinio. Fa calcoli onesti e calcoli fraudolenti. È il dio del letame, delle latrine, dei panni sporchi, della flatulenza, ed è anche il purificatore delle anime.

Le sue *qualità intellettuali* comprendono la genialità ispirata del melanconico assorto in rimuginamenti, la creatività del contemplativo, la ponderazione della matematica e delle scienze esatte, e anche l'occultismo più elevato, come l'angelologia, la teologia e il furore profetico. È il vecchio indiano sull'elefante, il Vecchio Saggio e «creatore di uomini saggi», come lo definì Agostino nella prima polemica sistematica contro l'archetipo del Senex.

Questa amplificazione può dare una descrizione fenomenologica dell'archetipo, ma non è ancora psicologia. La psicologia può basarsi su temi archetipici, ma ha inizio solamente quando è forte in noi l'impressione che queste dominanti, esperite come realtà emotive attraverso i nostri complessi, muovano i fili della nostra vita, le impongano la sua forma. L'amplificazione può produrre la mitografia, l'antropologia, o una *Kunstgeschichte*, una storia dell'arte; eppure ci rimane estranea, è interessante, ma non certo coinvolgente. Basta tuttavia che ci tocchi attraverso il nucleo archetipico del complesso costellato nella nostra vita personale, ed ecco che le descrizioni

di miti e rituali, dell'arte e dei simboli diventano di colpo psicologia vivente! Allora esse ci toccano come qualcosa di «intimo» e «pregnante», come qualcosa che ci appartiene o ci possiede. Allora sì che l'amplificazione dei nostri problemi psicologici attraverso una comprensione archetipica ci sembra importante e urgente, una necessità. È a causa del complesso che ci rivolgiamo ai libri.

Psicologicamente, il Senex sta nel cuore di *qualunque complesso* o governa *qualunque atteggiamento*, una volta che tali processi psicologici stiano per passare allo stadio finale. Ci aspettiamo che corrisponda alla senescenza biologica, come suggeriscono molte delle sue immagini – aridità, notte, freddezza, inverno, raccolto delle messi – le quali sono tratte dai processi del tempo e della natura. Ma se vogliamo essere più precisi, dobbiamo dire che l'archetipo del Senex trascende la senescenza puramente biologica ed è dato fin dall'inizio nella psiche e in tutte le parti della psiche come possibilità di ordine, di significato e di realizzazione teleologica: e di morte. Sicché la morte che il Senex reca non è solo biopsichica. È la morte che viene con la perfezione e con l'ordine. È la morte della realizzazione e dell'appagamento, una morte che acquista potere all'interno di qualsiasi complesso o atteggiamento nella misura in cui tale processo psicologico, maturando attraverso la coscienza, raggiunge un ordine e in tal modo diventa abituale e dominante, e con ciò stesso nuovamente inconscio. Paradossalmente, dove più

siamo consci, là siamo meno consci. Là dove siamo calati nella nostra efficienza egoica, nell'abitudine, dove più ci sentiamo sicuri e dominiamo dall'interno ciò che conosciamo meglio, in quel punto siamo meno riflessivamente consapevoli. Vicino alla sorgente luminosa, la vista è più corta. La nostra distruttività è avvertita nella cerchia più prossima ed è effetto dell'ombra che scaturisce dall'*ego-centratura* della nostra luce. Fuori dal proprio cerchio di luce, l'Io produce ombra; l'Io è la sua stessa Ombra; forse, chissà, l'Io è ombra. Dunque, il Senex rappresenta appunto questa forza di morte di cui è carica la scintillante graniticità della nostra egoica certezza, quella egoica concentricità che può affermare «Io so», perché è vero che sa, e quel sapere è potere. Quel sapere è anche arido e freddo, e i suoi confini sembrano fissati dai suoi stessi strumenti di precisione.

Il processo di indurimento della coscienza è stato rappresentato dal simbolo del Vecchio Re. Il Vecchio Re e la sua infermità sono immagini del lapis negativo, il lapis come pietrificazione. Questa fase finale di un processo negativo è spesso formulata anche come portato del femminile assente, di cui aridità e freddezza sono un effetto: la coscienza ha perduto il contatto con la vita; l'elisir non fluisce e la tintura negativa contamina i tessuti circostanti. La colpa maggiore della condizione di Senex negativo viene però addossata all'Io, il quale si busca spesso una buona bacchettata moralistico-pedagogica per i suoi «atteggia-

menti sbagliati». Colpa dell'Io se la coscienza si ripiega su se stessa. È l'avidità di potere dell'Io che rende dispotico il suo punto di vista e sorda la sua coscienza. Sono l'unilateralità o l'iperrazionalità dell'Io a recidere i legami con la vita.

Ma proviamo a riconsiderare la relazione tra l'Io e il Senex. Come abbiamo appena visto nella nostra amplificazione, è il Senex colui che raccoglie e ammassa. È il Senex, *a priori*, il principio archetipico della freddezza, della durezza e dell'esilio dalla vita. Come principio di coagulazione e dell'ordine geometrico, il Senex prosciuga e ordina, «costruisce città» e «conia monete», rende le cose solide e geometriche e lucrose, vincendo l'umidore dissolvente dell'emotività piena di anima. È il Senex come principio di certezza che allontana l'Io dal principio di incertezza, dai dubbi e dalle confusioni e dalla provvisorietà dell'alba e del crepuscolo. No, non è l'Io che conferisce al Senex la sua autorità e infine il suo dispotismo; semmai, la breve autorevolezza che l'Io riveste dipende dalla sua relazione con l'archetipo del Senex. Perfino la nozione che l'Io ha di sé come autorevole dominante della coscienza gli viene dalla base archetipica del Senex. Il Vecchio Saggio e il Vecchio Re sono presenti dall'inizio, da prima che nasca l'Io, e governano il misterioso aspetto organizzativo della formazione dell'Io strutturandone i contenuti in conoscenza secondo il significato e estendendo l'area del controllo della volontà. Come ha sottolineato Jung analizzando «gli

stadi della vita», la conoscenza è il tratto distintivo della coscienza e sta alla base della formazione dell'Io nel bambino. Questa conoscenza precede l'Io che dice «Io so». La capacità cognitiva precede l'attività cognitiva, la quale a sua volta precede la soggettività egoica. L'Io non entra in scena venendo dal nulla, ponendo cognitivamente in esistenza il mondo con il puntare la sua attenzione, come un faro, su ciò che lo circonda. Piuttosto, come descrisse Jung qui a Eranos, l'Io si forma gradualmente da preesistenti frammenti di coscienza cognitiva, come una serie di isole affioranti, come un «arcipelago». Qualcosa che è antecedente all'Io ha cognizione, conferisce significato e configura secondo un ordine la frammentaria coscienza crepuscolare. Questo «qualcosa» è stato chiamato il Sé, che è un altro nome per indicare l'archetipo del significato, ovvero il Vecchio Saggio.
La conclusione dunque è che *il Senex è presente dall'inizio come una radice archetipica della formazione dell'Io.* Esso rende possibile il consolidarsi dell'Io, conferendogli la sua giurisdizione come identità entro confini prefissati, la sua tendenza a ingrandirsi in modo onnivoro e rapace (a inghiottire «tutti gli dèi» e la loro ambivalente luce naturale) attraverso un principio di associazione con la coscienza, e la possibilità di perpetuarsi mediante l'abitudine, la memoria, la ripetizione e il tempo. Identità di confini, associazione con la coscienza, continuità: sono le qualità che usiamo per descrivere l'Io e sono tutte date da Crono-Saturno, il

Senex. Il Senex come *spiritus rector* conferisce la certezza dello spirito, sicché si è indotti a dire che lo sviluppo dell'Io è un fenomeno dello spirito senex che opera all'interno dell'Io per dare ordine e per indurire, e lo fa in modo così cogente che dobbiamo considerarlo una fonte istintuale di energia dell'Io, non diversamente dalla *dynamis* prometeica dell'Eroe. Ci avviciniamo qui alla nozione freudiana di Thanatos.

Poiché il Senex negativo non è un difetto dell'Io, non può essere corretto dall'Io. Il problema del Senex negativo non è soltanto questione di atteggiamento morale (come se l'Io dovesse comportarsi meglio, essere più modesto, più umile o più «conscio»). Né è questione di idee sorpassate (come se l'Io dovesse tenersi al passo con i tempi), o di vitalità biologica (come se l'Io dovesse mantenersi attivo e in forma) e neppure di femminile assente. *Questi problemi dell'Io sono conseguenze, non cause; riflettono un disturbo preesistente dello sfondo archetipico dell'Io.* E questo sfondo è il Senex-et-Puer, cioè, sinteticamente, il suo ordine, da un lato, e la sua *dynamis*, dall'altro. Insieme, essi conferiscono all'Io la sua *Gestaltungskraft*, la sua forza creativa, come è stata definita, ovvero la sua intenzionalità, o pienezza di senso dello spirito. Quando la dualità dello sfondo è scissa in due polarità, allora non abbiamo soltanto le valenze di più e meno date dalla coscienza ora all'una ora all'altra metà, bensì una negatività più fondamentale, quella dell'archetipo scis-

so, con il suo corollario: la coscienza dell'Io scissa dall'inconscio.
Dobbiamo inoltre concludere che il Senex negativo è il Senex scisso dal suo stesso aspetto puer. Ha perduto il suo «bambino». Il nucleo archetipico del complesso, ora scisso, perde la sua inerente tensione, la sua ambivalenza, ed è soltanto morto pur con tutta la sua luminosità che è anche la sua stessa eclissi, come un negativo *sol niger*. Senza l'entusiasmo e l'eros del figlio, l'autorità perde il suo idealismo. Non aspira ad altro che alla propria perpetuazione, non può condurre ad altro che al dispotismo e al cinismo; perché *il significato non può reggersi soltanto sulla struttura e sull'ordine*. Così lo spirito è unilaterale e l'unilateralità è paralizzante. L'essere è statico, pleroma incapace di divenire. Il tempo – chiamato eufemisticamente «esperienza», ma il più delle volte semplice accumulo di incrostazioni di storia profana – diventa virtù morale e addirittura testimonianza della verità, «*veritas filia temporis*». Il vecchio è sempre preferito al nuovo. La sessualità priva di eros giovane diventa caprigna; la debolezza diventa lagnosità; l'isolamento creativo soltanto solitudine paranoide. Poiché è incapace di adeguarsi al nuovo e di seminare nuovi semi, il complesso si nutre della crescita di altri complessi o di altre persone, per esempio della crescita dei figli, o del processo evolutivo in atto nell'analizzando. Separato dal proprio Figlio e Folle, il complesso non ha più nulla da dirci. Follia e immaturità sono proiettate sugli altri. Senza follia non

ha saggezza, solo conoscenza – seriosa, deprimente conoscenza ammassata in caveau accademici o usata come potere. Il femminile o sarà tenuto prigioniero in segreto, oppure sarà Madonna Melanconia, una consorte lunatica, un'atmosfera che emana dal complesso moribondo conferendogli il fetore di Saturno. Oppure, per risvegliare l'aspetto puer si avrà un innamoramento imposto dal complesso (Venere sorge dalle spume immaginali dell'inconscio, generata dalla sessualità dissociata per il gesto castrante di Saturno). L'integrazione della personalità diventa il soggiogamento della personalità, una unificazione attraverso il dominio, e l'integrità solo una ripetizione sempre uguale di princìpi statici.
Per riassumere le caratteristiche del Senex: al pari di tutte le dominanti archetipiche, il Senex è presente dall'inizio; lo si ritrova nel bambino che sa dire «Io so» e «Mio» con tutta l'intensità del suo essere, nel bambino che è l'ultimo a impietosirsi e il primo a tiranneggiare, che distrugge quello che ha costruito, che nella sua debolezza vive in fantasie di onnipotenza orale e difende i suoi confini e mette alla prova i limiti imposti dagli altri. Ma benché il Senex sia presente nel bambino, lo spirito senex si manifesta nella maniera più evidente quando, passato il fiore degli anni, una funzione, un atteggiamento, un complesso della psiche incominciano a coagularsi. È il Saturno all'interno del complesso che rende il complesso così difficile da smantellare, così denso e lento e deprimente da impazzire:

la pazzia del saturnismo; quella sensazione di eterna indistruttibilità del complesso. È il Senex che lo taglia fuori dalla vita e dal femminile, inibendolo e introvertendolo in uno stato di isolamento. C'è lui dietro la saldezza delle nostre abitudini e quella nostra abilità di trasformare ogni vizio in virtù semplicemente conferendogli ordine o attribuendolo al destino. Il Senex come complesso compare nei sogni ben prima che noi stessi si sia indossata la *toga virilis* (a Roma, a sessant'anni). Compare nei sogni come padre, mentore, Vecchio Saggio, nei confronti dei quali la coscienza del sognatore funge da discepolo. Quando assume particolare rilievo, il Senex sembra concentrare su di sé tutto il potere, paralizzando il resto, sicché siamo incapaci di prendere una decisione se prima non ci consultiamo con l'inconscio, attendendo da un oracolo o da una visione una voce che ci consigli. E, benché provenga dall'inconscio, in questo caso il consiglio può essere altrettanto collettivo di quelli che vengono dai canoni correnti della cultura. Infatti le sentenze piene di sagacia e di significato, perfino le verità spirituali, possono rivelarsi pessimi consigli. Queste rappresentazioni – padre, persone anziane, mentori, vecchi saggi – dispensano un'autorevolezza e una saggezza che sono al di là dell'esperienza del sognatore. Il quale, di conseguenza, anziché dominarle ne è posseduto e agisce spinto da un'inconscia certezza, che lo rende più maturo della sua età, come usa dire, desideroso di riconoscimento da parte dei più anziani e in-

tollerante della propria giovinezza. Lo spirito senex, inoltre, allorché si costellano la contemplazione creativa del significato ultimo, il suo rapporto con il destino, i suoi «perché» più profondi, contamina qualsiasi atteggiamento o complesso. Allora l'atteggiamento abituale, completamente privato della forza verso l'esterno, riduce il proprio guscio a un granello, ma imprigionata nei contorni angusti di questo seme c'è tutta la *vis* del complesso originario. Ripiegato su se stesso quasi al punto di scomparire, lasciandosi dietro solo un melanconico umore di *mortificatio* o *putrefactio*, nella notte fredda e nera della deprivazione, esso si intrattiene in una sorta di solitaria comunione con il futuro; finché, con il genio profetico dello spirito senex, rivela ciò che sta oltre il filo della sua stessa falce distruttiva, ciò che spunterà verde dal granello da lui stesso distrutto.

È questa dualità insita nel Senex, cui presta immagine per noi la figura positiva-negativa di Crono-Saturno, a procurare a ciascuno di noi i problemi più intensamente difficili del nostro processo di individuazione. Come cambia il Vecchio Re che è nei miei atteggiamenti? Come può il mio sapere diventare saggezza? Come posso fare per ammettere entro i miei confini incertezza, disordine, insensatezza? Il modo in cui elaboriamo questi temi influisce sulla transizione storica, perché ciascuno di noi è l'ago della bilancia della storia.

Si potrebbe credere che la differenza tra Senex positivo e Senex negativo sia essenzial-

mente la differenza tra il Vecchio Re del potere e della estroversione – profano stadio finale del Puer-Eroe – e il Vecchio Saggio della conoscenza e dell'introversione – sacro stadio finale del Puer-Messia. Ma questa semplificazione non regge, perché qui abbiamo a che fare con una struttura archetipica che non è soltanto duplice come è duplice l'immagine di Crono-Saturno, la cui dualità si riflette nella dualità universale delle due dominanti senex, Capo tribale e Stregone. (Queste figure simboleggiano la polarità interna al Senex, le due strade: ordine e significato, nessuna delle quali è in se stessa positiva o negativa). La semplificazione non regge perché *la dualità del Senex poggia su una polarità archetipica ancora più fondamentale, quella dell'archetipo Senex-Puer.*
Pertanto il problema psicologico cruciale espresso dalle locuzioni «Senex negativo» e «Senex positivo», orco e Vecchio Saggio, che riguarda da vicino la nostra vita personale e il «come fare per» di ciascuno di noi, che si riflette nei sintomi del millennio ormai vecchio e che influenza la natura degli effetti che noi produciamo sulla transizione storica in atto oggi, questo cruciale problema psicologico nasce da una scissione fondamentale tra Senex e Puer all'interno del medesimo archetipo. Gli atteggiamenti e i comportamenti improntati al Senex negativo derivano dall'archetipo scisso, mentre quelli improntati al Senex positivo ne riflettono l'unità; sicché la formulazione «Senex positivo» o Vecchio Saggio rimanda semplicemente alla continuazione

trasformata del Puer. E con questo la prima parte della nostra esposizione è giunta alla sua tesi centrale: *la differenza tra qualità connotate dal Senex negativo e qualità connotate dal Senex positivo riflette la scissione ovvero la connessione all'interno dell'archetipo Senex-Puer.*

5. IL PUER

A differenza di quanto avviene per il termine Senex, la nostra psicologia fa largo e libero uso del concetto di Puer aeternus. Esso compare presto nell'opera di Jung (1912) ed è stato elaborato sotto vari aspetti da lui e da altri dopo di lui. In particolare, per il suo lavoro su questa figura e su questo problema, dobbiamo molto a Marie-Louise von Franz, i cui scritti originali e profondi ci evitano di dover affrontare *in extenso* il problema in questa sede: per fortuna, perché il problema puer è tutt'altro che facile, benché il termine abbia facile corso come etichetta nevrotica. Questo singolo archetipo tende a fondere insieme l'Eroe, il Fanciullo divino, le figure di Eros, il Figlio del Re, il Figlio della Grande Madre, lo Psicopompo, Ermes-Mercurio, il Briccone e il Messia. Nel Puer riconosciamo tutta una gamma mercuriale di «personalità»: la narcisistica, l'ispirata, l'effeminata, la fallica, la curiosa, l'inventiva, la pensosa, la passiva, l'ardente, la capricciosa.

Ogni descrizione del Puer sarà comunque

complicata, perché sfondo archetipico e aspetto nevrotico, positivo e negativo non sono distinti chiaramente. Noi tenteremo nondimeno di tratteggiare i lineamenti principali di una fenomenologia psicologica.
Il concetto di Puer aeternus si riferisce a quella dominante archetipica che personifica le potenze spirituali trascendenti dell'inconscio collettivo o è con esse in una relazione speciale. Le figure puer possono essere viste come manifestazioni dell'aspetto spirituale del Sé e gli impulsi puer come messaggi dello spirito o come chiamate dello spirito. Quando in una vita individuale l'inconscio collettivo è rappresentato soprattutto da figure parentali, gli atteggiamenti e gli impulsi puer saranno contaminati dalla coloritura personalistica del «figlio di mamma» o «figlio di papà», il perenne carattere adolescenziale di una vita provvisoria. In questo caso, il primo piano nevrotico oscura lo sfondo archetipico, e noi diamo per scontato che l'adolescenza negativa e irritante, la mancanza di sviluppo e di senso della realtà siano essenzialmente un problema puer, mentre è il lato personale e familiare della facciata nevrotica a turbare il necessario rapporto con lo spirito. Allora la vocazione alla trascendenza è vissuta all'interno del complesso familiare, è distorta in «funzione trascendente» del problema familiare, come tentativo di redimere i genitori o di essere il loro Messia. La vera chiamata non riesce a farsi udire o può farlo solo per mezzo di stimoli tecnici, per esempio la droga. Ma il complesso

parentale non è il solo responsabile della mutilazione, paralisi o castrazione delle figure del Puer archetipico. La menomazione riguarda la particolare debolezza e impotenza propria degli inizi di qualsiasi impresa, ed è insita nella unilateralità della direzione verticale, la tendenza di Icaro-Ganimede al volo e alla caduta. Per forza il Puer è debole sulla terra, perché il Puer non appartiene alla terra. La sua direzione è verticale; gli inizi delle cose sono *Einfälle,* lampi di genio: ci piovono addosso dall'alto come doni del Puer, o spuntano dal suolo come Dàttili, come fiori. Ma all'inizio c'è difficoltà: il Fanciullo è in pericolo e rinuncia facilmente. Il mondo orizzontale, il continuum spazio-tempo che noi chiamiamo «realtà» non è il suo mondo. Così il nuovo muore facilmente, perché non è nato nel *Diesseits,* nell'al di qua, e questa morte lo fissa nell'eternità. La morte non ha importanza perché il Puer dà l'impressione di poter venire un'altra volta, di poter ricominciare. La mortalità addita l'immortalità; il pericolo non fa che accentuare l'irrealtà della «realtà» e intensifica la connessione verticale. A causa di questo accesso *diretto,* verticale allo spirito, di questa immediatezza, dove visione della meta da raggiungere e meta stessa sono una cosa sola, la velocità, la fretta – perfino la scorciatoia – sono indispensabili. Il Puer proprio non sopporta la tortuosità, il tempo e la pazienza. Non conosce le stagioni e l'attesa, e quando deve riposare o ritirarsi dal centro dell'azione sembra «fissato» in uno stato atemporale,

ignaro del passare degli anni, non in sintonia con il tempo. Il suo vagabondare è quello dello spirito, senza attaccamenti, e non un'odissea di esperienze. Il Puer vaga per spendere o per catturare, per accendere, per tentare la sorte, ma senza lo scopo di tornare a casa. Nessuna moglie lo attende, non ha figli a Itaca. A somiglianza del Senex, il Puer non può udire, non impara; di conseguenza comprende poco ciò che si acquista con la ripetizione e la coerenza, vale a dire con il lavoro; non comprende il movimento avanti e indietro, da destra a sinistra, dentro e fuori, che favorisce la sagacia nel procedere passo per passo attraverso la labirintica complessità del mondo orizzontale. Queste esperienze non fanno che mutilare i suoi talloni alati, perché è proprio lì, dietro e in basso, che egli è particolarmente vulnerabile. Del resto, il Puer non è destinato a camminare, ma a volare.

Ma il rapporto diretto con lo spirito può essere deviato, o piuttosto sviato dalla Grande Madre. Le figure puer hanno spesso un rapporto particolare con la Grande Madre, la quale è innamorata di loro in quanto portatori dello spirito; l'incesto con queste figure ispira lei – e loro – a eccessi estatici e alla distruzione. La Grande Madre alimenta il loro fuoco con il desiderio animale e rinfocola la loro fiamma con promesse di successo e di conquista sul mondo orizzontale, il mondo della materia a lei proprio. Come eroe-amante o come eroe-uccisore, l'impulso puer è rinforzato da questo invischiamento con l'archetipo della Gran-

de Madre, che conduce a quelle esagerazioni spirituali che chiamiamo nevrotiche, tra le quali vi è innanzitutto l'umore variabile e la dipendenza dello spirito dall'umore. E infatti esse vengono descritte con un linguaggio «verticale» (vette e abissi, esaltazione e disperazione) e noi vi percepiamo gli echi delle feste in onore di Attis, chiamate *tristia* e *hilaria*. Lo spirito eterno è autosufficiente e contiene tutte le possibilità. Mentre il Senex si perfeziona attraverso il tempo, il Puer è perfetto primordialmente. Perciò in lui non esiste sviluppo: infatti sviluppo significa involuzione, perdita, caduta e riduzione delle possibilità. Così, nonostante tutta la sua mutevolezza, il Puer in fondo rifiuta l'evoluzione, come il Senex. Questa autoperfezione, questa aura di onniscienza e di non aver bisogno di nulla sono il vero sfondo della autosufficicnza e dell'isolamento caratteristici di tutti i complessi, rispecchiati per esempio negli atteggiamenti narcisistici dell'Io, quella qualità angelica, ermafroditica, dove maschile e femminile sono congiunti così perfettamente che non occorre altro. Perciò non vi è alcun bisogno di rapporti o di una donna, a meno che essa non sia una *puella* magica o una figura materna che possa rispecchiare ammirando, senza turbare quell'esclusiva e ermafroditica unione con la propria essenza archetipica. L'impressione di distanza e freddezza, di transitorietà, l'impressione di sessualità itifallica di Don Giovanni e di omosessualità possono essere considerate come derivati di questa privilegiata connessio-

ne archetipica con lo spirito, che può bensì bruciare con un fuoco blu e ideale, ma che in un rapporto umano mostrerà il pene di ghiaccio e il seme raggelante di un incubo satanico. Poiché l'eternità è immutabile, ciò che è governato soltanto dal Puer non cambia mai. Sicché egli non possiede un volto organico che maturi, che mostri il morso del tempo; il suo volto è universale, dato dall'archetipo, e perciò non può essere affrontato, misurato in una *Auseinandersetzung*, in una confrontazione personale. Assume una posa – guerriero fallico, poeta pensoso, messaggero – ma non una Persona, risultato dell'adattamento. Le rivelazioni dello spirito non hanno un loro *locus* nella personalità, ma sono affermazioni valide in eterno, buone per sempre.

E tuttavia in questa forma senza volto egli cattura la psiche. È al Puer che Psiche soccombe e proprio perché egli ne è l'opposto: lo spirito puer è il meno psicologico, il meno dotato di anima. La sua «sensibilità» è in realtà pseudopsicologica, un derivato dell'effeminatezza ermafroditica. Il Puer può cercare e rischiare; possiede intuizione, gusto estetico, ambizione spirituale, tutto, ma non psicologia; perché la psicologia richiede tempo, la femminilità dell'anima e il coinvolgimento dei rapporti. Piuttosto che psicologia, l'atteggiamento puer presenta una visione estetica: il mondo come immagini belle o come un vasto scenario. La vita diventa letteratura, avventura dell'intelletto o della scienza, della religione o dell'azione, ma sempre irriflessa e irrelata e

perciò non psicologica. È il Puer presente nel complesso che rende il complesso irrelato e volatile, che lo esprime, semmai, nell'*acting out*, sottraendolo così alla sfera dello psicologico, e perciò egli è il principio che impedisce la coagulazione e che disgrega. Ciò che non viene riflesso tende a diventare ossessivo o avido. È il Puer che è all'interno del complesso a conferirgli la sua pulsione e compulsione, a farlo muovere troppo rapidamente, a fargli pretendere troppo, andare troppo lontano, non soltanto a causa dell'appetito orale e delle fantasie di onnipotenza dell'infantile, ma archetipicamente, perché il mondo non può mai soddisfare le richieste dello spirito o raggiungere la sua bellezza. La fame di esperienze eterne ci rende divoratori di eventi profani, sicché, quando lo spirito puer cade nell'arena pubblica, affretta il corso della storia.

E infine, come il nostro maestro Henry Corbin ha spesso sottolineato, la figura del Puer aeternus è la visione della nostra natura prima, la nostra primordiale Ombra d'oro, la nostra affinità con la bellezza, la nostra essenza angelica come messaggera del divino, come messaggio divino. Dal Puer ci proviene il senso di destino e di missione; il senso di possedere un messaggio e di dover essere gli eterni coppieri degli dèi; la sensazione che la nostra linfa e sovrabbondanza, l'entusiastica umidità della nostra anima, sia al servizio degli dèi, per portare eterno ristoro al fondo archetipico dell'universo.

Il Puer dunque personifica quella scintilla umida all'interno di qualsiasi complesso o atteggiamento che è l'originario seme dinamico dello spirito. È la vocazione delle cose a raggiungere la propria perfezione, la vocazione delle persone verso il Sé, a essere fedeli a se stesse, a mantenere il contatto con il proprio *eidos* che è creazione divina. Il Puer offre un contatto diretto con lo spirito. Se si rompe questa connessione diretta, il Puer cade con le ali spezzate. E quando cade noi perdiamo il senso urgente, bruciante del nostro scopo e cominciamo invece la lunga marcia processionale attraverso i palazzi del potere verso il Vecchio Re malato e dal cuore indurito che spesso si traveste ed è indistinguibile da un Vecchio Saggio infermo. È una tragedia che avviene quotidianamente, perfino a causa e per mezzo dell'analisi, perfino all'interno dell'analisi, e perfino dentro gli analisti. Ci sforziamo di superare il Puer dentro di noi e ci prospettiamo immagini del Vecchio Saggio che saremo. E la *quest* del Puer, che è ciò che inizialmente ci aveva attirato verso Jung, viene sistematicamente superata attraverso successivi adattamenti al mondo orizzontale dell'accademia, della scienza o della clinica: le pubblicazioni, l'iscrizione all'albo, la pratica avviata, il riconoscimento dei colleghi, il matrimonio e il figlio, e l'influsso archetipico di Ulisse (capitano-marito-padre), finché, prima dei quarant'anni, siamo già diventati indistinguibili dalle strutture che il nostro aspetto puer ha il compito di trascendere. La scintilla, estinta da

questo «superamento eroico», si lascia dietro tristi rimpianti, amarezza e cinismo, che sono poi le emozioni del Senex negativo. Nella foga di vincere i complessi parentali della facciata nevrotica, togliamo aria allo sfondo archetipico. Il Puer subisce una enantiodromia convertendosi nel suo opposto, il Senex; offre l'altra faccia di Giano. In questo modo siamo condotti a capire che *non esiste una differenza di fondo tra il Puer negativo e il Senex negativo*, a parte la differenza di età biologica. Il momento critico di questo processo che è rappresentato dal punto mediano della vita biologica è anche il punto mediano di qualsiasi atteggiamento o funzione psicologica che invecchino senza cambiare. L'eros e l'idealismo degli inizi soccombono al successo e al potere, per essere ritrovati, come abbiamo visto prendendo in esame il Senex, solo alla fine, quando potenza e successo vengono meno, quando Saturno è esiliato dal mondo: allora, l'eros come lealtà e amicizia e l'idealismo come intuizione profetica e contemplazione della verità ritornano.
In questo processo, il danno maggiore è quello arrecato al significato, che si deforma da idealismo in cinismo. Se da un lato lo spirito diventa significato attraverso l'ordine senex, il Puer ne è l'altra faccia. Come struttura archetipica, il Puer è l'ispirazione del significato e ovunque compaia porta questo come messaggio. Ogni inizio è sempre ricco di significato e traboccante dell'esaltazione dell'eros. Il significato esprime l'invisibile coincidenza tra Puer positivo e Senex positivo. L'aspetto puer del

significato sta nella *ricerca* – la *dynamis* degli eterni «perché» del bambino, la *quest*, o la contestazione, i tentativi, l'avventurarsi – che afferra l'Io da dietro e lo spinge in avanti. Ogni cosa è incerta, provvisoria, da mettere in discussione, e così si sgombra la strada e l'anima è condotta a ricercare oltre. Tuttavia, se viene indotto dal Senex negativo, interno o esterno, a entrare nel mondo temporale, il Puer perde il contatto con il proprio aspetto di significato e diventa il Puer negativo. E muore. E allora abbiamo passività, chiusura, perfino la morte fisica. Questi Puer sono solo giovanetti-fiore, come Giacinto, Narciso, Croco, le cui lacrime sono fiori di vento, anemoni della dea, e il cui sangue fa sbocciare solo rose, come Adone, e violette, come Attis, di rimpianto; sono giovanetti-fiore, incapaci di reggere la fatica di portare a compimento il loro significato, e come fiori devono avvizzire prima che nascano il frutto e il seme. Eterno Divenire mai realizzato in Essere; possibilità e promessa soltanto. Oppure, il Puer negativo può diventare iperattivo e mostrare tutti i tratti accentuati e materializzati, ma privi del loro significato. Quando il falco non può udire il falconiere, il dono delle ali diventa mera fretta c fanatismo, un proiettile non guidato. L'adulto si butta con raddoppiata energia e perdita di finalizzazione nelle attività puer della ribellione contro la società, dell'intellettualismo tecnologico o dell'avventura fisica. Tutto ciò che è novità viene adorato perché sembra contenere la promessa originaria, mentre tut-

to ciò che è storico viene scartato perché sa di Senex e il Senex adesso è nemico. La rivelazione personale è preferita alla conoscenza oggettiva, al punto che insignificanti epifanie hanno maggior peso dei classici della cultura. Alla fine, il significato si degrada in una filosofia dell'assurdo, l'azione nell'*acte gratuit* o nella violenza, nella droga o nella fuga nel futuro; e ritorna il caos, che pure l'archetipo del Puer è chiamato a combattere. Rifiutando la storia, cacciandola nell'inconscio allo scopo di volare alto, l'uomo posseduto dal Puer negativo è obbligato a ripetere la storia inconsciamente. Nell'inconscio, la posizione senex accumula potenza con ossessiva vendicatività finché, con tutta la forza della necessità storica, prende a sua volta il sopravvento, riducendo daccapo le nuove verità a vecchi cliché, commutando il soltanto-puer in un soltanto-senex, scissa dalle nuove generazioni.

Tale svolta negativa non avviene solamente nei giovani o nella prima metà della vita o nei movimenti nuovi. Rappresentando ciò che ci mette in contatto con lo spirito, il Puer è sempre interessato all'aspetto eterno delle persone e del mondo. *Quando questo interesse diventa soltanto-puer, esclusivamente e negativamente puer, il mondo in quanto mondo rischia a sua volta di dissolversi nell'oltremondano.* Questo pericolo è presente soprattutto nella psiche e nella storia dell'attuale frazione della nostra èra. Per questo motivo diventa estremamente importante riconoscere il Puer e dargli valore, perché egli è il portatore del nostro futuro positivo o ne-

gativo, non necessariamente come domani temporale, bensì come *la futurità insita in ogni complesso, come suo significato prospettico, sua via di uscita e di avanzamento,* come possibilità di rinnovamento attraverso l'eros e come vocazione al significato costruita sull'eternità dello spirito. Per questo motivo diventa estremamente importante cercare di risanare l'archetipo scisso che divide il Puer dal Senex trasformandoli in un'antitesi negativa, spingendo l'individuo in una posizione di indurimento contro il suo stesso Puer aeternus, con ciò demonizzando il proprio angelo sicché il nuovo che nasce attraverso il Puer è demoniaco. Quando l'archetipo è scisso, la *dynamis* si esplica indipendentemente da ogni regola di ordine. Si produce allora il solito schema, anche troppo noto: azione senza conoscenza e conoscenza senza azione, il fanatico contro il cinico, ovvero, come si dice comunemente, gioventù e vecchiaia.

Dobbiamo quindi respingere la consueta divisione in prima metà e seconda metà della vita, formulata per esempio da Jacobi, Fordham e Dunn. Perché essa divide pericolosamente Puer e Senex. Il Puer viene sempre descritto dall'interno della dualità Senex-Puer e di conseguenza ne esce sempre in modo negativo, il che implica anche una visione positiva di se stesso da parte del Senex.

Quali sono infatti le normali raccomandazioni per «la prima metà» della vita, o, in altre parole, «Come curare il paziente puer»? Analizza l'inconscio, riduci le fantasie, prosciuga gli

umori isterici, metti alla prova le intuizioni, tieni i piedi per terra, càlati nella realtà, trasforma in prosa la poesia. La volontà deve indirizzare la sessualità verso il rapporto; il tallone ferito va superato con l'esercizio del lavoro; e poi senso pratico, sacrificio, limiti, durezza. Stringere i denti, difendere le proprie posizioni, superare la provvisorietà con la panacea dell'impegno. Concentrazione, responsabilità, radici, continuità e identità storica: insomma, rafforzare l'Io. Nota bene: tutte queste immagini sono saturnine.

L'impegno come dovere tarpa le ali e lega i piedi, così come Saturno è incatenato dai suoi impegni. Il rafforzamento dell'Io costruisce nell'inconscio un'Ombra ribelle senza attaccamenti, capace di spezzare tutte le catene, perché l'Io forte ha l'Ombra forte, la troppa luce produce il buio intorno. Questa strada di impegno nel mondo mira a staccare il Puer dal suo asse verticale; riflette una personalità senex che per parte sua non ha separato il parentale dall'archetipico e perciò è minacciata dal suo stesso figlio, dal suo stesso fallo, dalla sua stessa poesia.

Comunque concepiamo i compiti della giovinezza, o degli inizi delle cose, essi non possono essere realizzati senza il significato dato dalla connessione con lo spirito. Iniziazione alla realtà non vuol dire sottrarre all'iniziando il rapporto con le origini primordiali, bensì soltanto separare queste origini dalle confusioni del personale e del parentale. Inizia-

zione non significa demitologizzazione per entrare nella «dura» realtà, bensì conferma del significato mitico presente in tutta la realtà. L'iniziazione «ammorbidisce» la realtà imbottendone il fondo con strati di prospettiva mitologica, fornendo la fantasia che rende ricca di significato e tollerabile, e al tempo stesso davvero indistruttibile, la «durezza» della realtà. La figura Puer – Baldur, Tammuz, Gesù, Kṛṣṇa – porta il mito dentro la realtà, presenta in se stessa la realtà del mito, che trascende la storia. Il suo messaggio è mitico e dice: Io, il mito, così facilmente ferito, così facilmente ucciso, ma sempre rigenerato, sono il substrato germinale di qualsiasi impresa. L'iniziazione del Puer alla tradizione, quando è condotta dal Senex positivo, conferma questa relazione con l'archetipo. Taluni surrogati dell'iniziazione (e l'analisi può essere tra questi) possono invece rescindere tale relazione.

La relazione con l'archetipo comporta sempre il pericolo della possessione, segnalata di solito dall'inflazione. Questo vale in modo particolare per il Puer, a causa dei suoi voli alti e del comportamento mitico. Beninteso, la possessione da parte del Senex porta una serie di umori e di comportamenti altrettanto pericolosi: depressione, pessimismo e durezza di cuore. Ma basta un minimo di consapevolezza psicologica (sapere che sono quello che sono così come sono) per evitare una totale possessione archetipica. Tale consapevolezza diventa

possibile grazie alla funzione riflessiva, di eco, della psiche. La funzione riflessiva è il contributo della psiche umana allo spirito e al significato, i quali, per quanto nobili, senza la psiche possono diventare possessioni distruttive e ingovernabili. Sicché il vero problema puer non è la mancanza di realtà mondana, bensì la mancanza di realtà psichica. Più che di impegno verso l'ordine del mondo, il Puer ha bisogno delle nozze con Psiche, verso la quale prova comunque un'attrazione naturale. Più che di continuità storica e di radicamento nell'orizzontale, ha bisogno di devozione per Anima. Prima la psiche, e poi il mondo; o il mondo attraverso la psiche. Anima ha in mano il filo e conosce tutti i passi della danza che permettono di percorrere il labirinto, e può insegnare al Puer le sottigliezze di destra e sinistra, di aprire e chiudere, permettendogli di adattare e affinare la vista alla mezza luce dell'ambivalenza.

Ma attenzione a non prendere queste affermazioni per una *Lebensphilosophie* o per una ricetta terapeutica (tipo: solo il coinvolgimento con una donna reale fa uscire l'uomo dalle sue ossessioni adolescenziali condizionate dalla Madre). Stiamo parlando di una struttura archetipica, non del « come fare per ». Perciò, nozze tra Puer e Psiche significa che ogni nuova ispirazione, ogni idea fulminante, a qualunque età della vita, in chiunque e dovunque, richiede psichizzazione. Deve innanzitutto essere trattenuta dentro il rapporto con la

psiche, essere mediata dall'anima. Ciascun complesso ha bisogno di potersi sviluppare e di trovare possibilità di connessione dentro la psiche. Le nozze con Psiche addomesticano le ossessioni brucianti del Puer con il sale comune dell'anima. Questo sale fa durare le cose e ne tira fuori il vero sapore. Perché si fissi e diventi pesante, il giovane e ardente zolfo va unito all'elusivo mercurio della realtà psichica. Nozze tra Puer e Psiche significa *portare all'interno i nostri complessi sottraendoli al mondo,* alla sfera del potere e del sistema del Senex. Soltanto questo può rallentare la velocità della storia e della tecnologia e l'accelerazione di uomini-particelle che li riduce a bit di informazione senz'anima. Ciò significa che la ricerca e la *quest* devono essere una ricerca e una *quest* psicologiche, un'avventura psicologica. Significa che l'impulso messianico e rivoluzionario deve anzitutto riconnettersi con l'anima e occuparsi anzitutto della redenzione dell'anima. Questo soltanto rende umano il messaggio del Puer e conferisce al significato che il nuovo reca con sé i valori animici, al tempo stesso infondendo sangue e vita all'anima. Ed è qui, nel regno dell'anima, e non nel mondo (che è già stato attraversato a sufficienza con modalità demoniaca da ispirazioni puer e da rivoluzioni puer), che c'è bisogno dei doni del Puer.

6. L'UNIONE DEGLI UGUALI

Lasciataci alle spalle la fenomenologia del Senex e del Puer, ci accorgiamo di avere in realtà descritto una segreta identità tra due metà – due metà non della vita, ma di un unico archetipo. Questa segreta identità tra due facce che sono in realtà una sola pur con piccole differenze di lineamenti non dovrebbe sorprenderci, dal momento che una corrispondente unione di uguali (i misteri Madre-Figlia) è stata posta al centro della personalità femminile. Rappresentazioni archetipiche di questa singola figura con due aspetti sono: Tagete, il dio etrusco in forma di fanciullo dai capelli bianchi «tratto dal solco arato di fresco»; l'islamico al-Khidr, bellissimo giovane dalla barba bianca; e Lao-tzu, il cui nome significa senex-puer (Lao = «vecchio» e Tzu = sia «maestro» sia «fanciullo»). Altre descrizioni letterarie e agiografiche della polarità puer-senex nella medesima figura sono esposte con ricchezza di particolari da Curtius. Anche Jung descrive questa unione degli uguali: *a*) a un livello primitivo e pericoloso nella figura di Wotan, che ha attributi insieme giovanili e di Crono, *b*) nelle figure del Sé di Mercurio, Dioniso e Cristo, viste ciascuna come senex-et-puer, *c*) in Asclepio, il senex-et-puer che guarisce, e *d*) nel Re e nel Figlio del Re, due facce della medesima dominante, che rappresentano la totalità dell'individuo, coscienza e inconscio insieme. Sempre da Jung apprendiamo, come abbiamo accennato più sopra par-

lando delle polarità psicologiche, che nella lotta tra padre e figlio, o tra Io e Sé, coscienza e inconscio sono separati dall'Io stesso, che può essere dominato ora dal «padre» ora dal «figlio» e la cui luce disgiuntiva crea differenze nella nostra totalità. Ciascuna di queste figure mitologiche, che rappresentano l'unione degli uguali di volta in volta energizzante (Wotan), trasformatrice (Mercurio, Dioniso), risanatrice (Asclepio), rinnovatrice (Re-*cum*-Figlio del Re) e redentrice (Cristo), asserisce l'assioma psicologico dell'atemporalità del Sé. Il Sé sembra assolutamente indifferente nei confronti dell'invecchiamento, dell'accumulazione storica; per il Sé non esiste conflitto generazionale, in quanto esso è in ogni momento tutte le generazioni. Chi mette in campo le fazioni e le differenze è la coscienza egoica, come strumento autodisgiungente del Sé, di volta in volta suo «padre» o suo «figlio» e quindi «nemico» dell'altro. In questo modo l'Io funge da Ombra del Sé.

Siamo inoltre abituati a trovare una segreta identità nei nostri pazienti che, con il nostro sbrigativo gergo psicologico, definiamo «tipi puer» o «tipi senex»: la medesima caparbia petulanza e resistenza al cambiamento, il medesimo egocentrismo e freddezza del sentimento, la medesima distruttività contro valori «mediocri» della vita, fatti oggetto di beffeggi, rancore e disprezzo. «Tipo puer» o «tipo senex» significa dunque posseduto da una faccia soltanto. Una volta ancora, a causa della segreta identità, non importa da quale delle

due facce si è posseduti, visto che sono uguali. «Tipico» dunque significa «soltanto» e il tipo puer è identico al tipo senex; ciascuno dei due è soltanto puer o soltanto senex, e non puer-et-senex. Sono uguali in una identificazione al negativo perché hanno perduto la coscienza ambivalente dell'unione degli uguali. Tale identificazione al negativo spiega anche la tragedia dell'immutabilità, dell'essere «bloccati», dell'essere «immobili» (espressa simbolicamente nella «sordità», nelle «malattie cardiache» e nei «problemi di deambulazione»). Se il Senex non vuole cambiare e il Puer è incapace di cambiare (cambiare richiede ascolto, sentimento, fare un passo dopo l'altro), è perché la polarità tra alfa e omega è stata identificata al negativo e con ciò stesso cancellata. Senza questa polarità, che è l'essenza dell'archetipo e gli conferisce il suo significato, c'è perfezione ma non processualità, non moto da questo punto a quello, dal passato al futuro. La condizione strutturale preliminare del cambiamento è una tensione tra opposti ambivalenti.

In ciascuna vita individuale, l'età critica per il cambiamento si colloca, come notava Jung, intorno al suo punto mediano, nel quarto decennio di vita. Allora l'archetipo della processualità della vita (e per la psiche anche la vita, in fondo, è un simbolo) può spaccarsi in due metà, a volte uccidendo la vita fisica dell'individuo, che rimane egli stesso spaccato da questa simbolica crisi. Quel critico punto mediano, quando così spesso l'impulso puer «muo-

re» o si lascia convertire a valori senex, non è tanto un dato biologico, quanto un simbolo psichico. Come tale, è governato non tanto dalla fisiologia dei processi vitali quanto dall'archetipo della processualità della vita. L'archetipo del Puer-et-Senex, pertanto, si costella soprattutto nel punto mediano, quando le due facce sono più vicine l'una all'altra e tuttavia sembrano guardare in direzioni opposte. Ai fini terapeutici, può essere della massima importanza che l'individuo si renda conto non già «di stare invecchiando», bensì di trovarsi nel bel mezzo di una situazione simbolica caratterizzata da un'ambivalenza di sentimenti e atteggiamenti, sicché le sue paure e il suo senso di confusione sono reazioni appropriate. Il rendersi conto che la sua psiche adesso è governata principalmente dalla dominante senex-puer, che è unione di uguali, potrebbe evitargli di cadere in una visione esclusivamente egoica della sua situazione, di vederla come contrapposizioni e alternative necessarie e inevitabili in cui bisogna rifiutare l'una per ottenere l'altra. La chiave terapeutica per questo momento di mezzo starà appunto nella segreta identità delle due facce dell'archetipo, la quale fornisce alla coscienza egoica un modello di comportamento da seguire che corrisponde alla funzione fondamentale dell'Io, quella cioè di garantire la continuità e l'identità dell'individuo con se stesso. Continuando a rimanere fedeli al nostro passato spirito puer e affermandolo co-

scientemente, ecco che già abbiamo assunto la virtù senex della responsabilità e dell'ordine. L'identità delle due facce non è dimostrabile soltanto attraverso l'osservazione psicologica. Può essere confermata anche attraverso l'amplificazione mitografica; infatti una rassegna delle caratteristiche principali di ciascuna metà evidenzia una serie di parallelismi con l'altra sul piano delle forme simboliche.

Il Santo Vecchio in forma di Attis è nascosto e in forma di Saturno ha la testa coperta o nascosta dal mantello; Arpocrate, il «bambino», è incappucciato, senza volto o coperto; lo stesso vale per Attis e per Telesforo. Saturno ha la barba rada; Mercurio è rappresentato con il mento coperto dalla prima peluria o da una corta barba. Saturno è parco di parole e custodisce i segreti; Arpocrate è rappresentato con il dito sulle labbra. Così come Mercurio è alato, allo stesso modo è rappresentato a volte Crono-Saturno come Aion, o sulle pietre tombali. Entrambi sono connessi con i morti, con il tempo e l'eternità e con l'Età dell'oro. Su un sarcofago del Vaticano, «Saturno è rappresentato in mesta meditazione, come Attis su altri». Entrambi hanno a che vedere con la verità (e con gli imbrogli, l'astuzia e il furto). I loro animali sono del medesimo genere: Capro e Ariete, a volte Cane. Entrambi presentano una deformità al piede: Saturno è zoppo e storpio, i piedi di Attis sono legati e Mercurio calza sandali alati e ha il vulnerabile tallone di Achille dell'illusione eroica. L'uno è impossibilitato a camminare, l'altro può solo volare.

La loro menomazione segnala il fatto che ciascuno dei due è solo una parte, una prima o seconda metà, di una realtà integra e unitaria. Come dice Jung, la deformità tematizza la scissione. In Attis come in Saturno è presente il motivo della castrazione e una fredda satanica sessualità rescissa. Secondo alcuni, Mercurio è il principio razionale, il signore dell'astrologia, della matematica, della geometria, della scrittura, della conoscenza, della saggezza; secondo altri queste sono invece le sfere di Saturno. Entrambi possono essere freddi e aridi. Se Saturno è il signore della melanconia, Mercurio manda la depressione e le preoccupazioni. Arpocrate indossa una pelle di lupo e Mercurio, in quanto patrono dei mercanti, simboleggia l'avidità di guadagno, mentre Saturno è l'avido per eccellenza, avaro in famiglia e rapace fuori di casa. Entrambi sono viandanti, entrambi reietti, e Saturno, che governa «la magia e i festeggiamenti» (cosa che si potrebbe dire anche del Puer), si schiera anche contro i canoni borghesi della società. Come il Puer è suicida, Saturno presiede all'autodistruzione. Entrambi evidenziano l'assenza del femminile ed entrambi sono rappresentati come itifallici. All'infinita distanza di Saturno nell'*imum coeli* fa riscontro all'altro polo il volo ascensionale del puer Icaro-Ganimede. E Ganimede che reca in mano la coppa per gli dèi è anche Saturno come portatore d'acqua, l'Acquario, che è il segno della nuova èra; e per converso, lo spirito mercuriale dell'alchimia è celato nelle viscere profonde della terra,

è esiliato e puzza, il più vile tra i vili. L'asse verticale che li riconnette conferisce loro il punto di vista dello spirito: entrambi vedono il mondo *sub specie aeternitatis*. L'uno lo vede in trasparenza dal basso, come i delinquenti o i contadini, avendolo patito con la vista depauperante data dalla melanconia. L'altro lo guarda dall'alto e da dentro, come divina scintilla germinale che conosce il vero *eidos* di tutte le cose.

I differenti tratti di una medesima faccia sono dati da varie coordinate polari che per la psicologia derivano da una polarità preesistente, la polarità coscienza-inconscio (ne abbiamo parlato sopra, al paragrafo 3), la quale provoca molte delle insormontabili difficoltà del lavoro psicologico e dei rapporti tra le persone. L'archetipo si divide in coordinate polari e ciascuna delle due persone si assume una delle due metà: maschile/femminile, buono/cattivo, sano/malato, vita/morte. Allora l'archetipo, per la necessità interna alla sua natura dualistica, lega l'una all'altra le due persone nei loro ruoli dimezzati, paralizzati, ripetitivi, irredenti. Perciò nel rapporto senex-puer, l'una o l'altra mostrerà tratti delle polarità luminoso/tenebroso, sopra/sotto, fuoco/terra, nuovo/vecchio, amore/potere, energia creativa/ordine ecc. Queste differenze all'apparenza estreme sono differenze che agli estremi si toccano; non sono essenziali per l'unità senex-et-puer, la quale è quella che contiene gli estremi polari dello spirito. Senex e Puer, insieme, mantengono la tensione dello spirito e ne esprimono il si-

gnificato. Possono però essere scissi in una serie di altre polarità, creando così quel continuum di qualità da cui sono caratterizzati i vari processi psichici nel loro aspetto spirituale. Quanto più ci si avvicina agli estremi, tuttavia, tanto più chiaramente si evidenzia l'identità. Shakespeare ricongiunge i due estremi del continuum biologico quando osserva: «L'ultima scena, infine, / a conclusione di questa varia strana storia / è una seconda infanzia, puro oblio, / senza denti, occhi, gusto, senza niente» (*Come vi piace*, II, VII, 164-67).[1] È solo quando si trovano nella fascia mediana che si ha vero conflitto: come Eroe e Padre, Puer e Senex si combattono. Ma via via che l'Eroe si stempera da uomo a *pais*, a bambino, a angelo, Dàttilo o elfo, perdendo la coscienza personale (e sessuale) e diventando spirito impersonale, egli si fonde con il Padre, il quale a sua volta passa attraverso il medesimo processo smaterializzante e androginizzante: da padre a re a mago a saggezza naturale e a spirito oggettivo.

Tutti noi nella vita cerchiamo questa fusione. Cerchiamo una trasformazione del conflitto tra estremi in unione di uguali. L'epoca in cui viviamo, che anela a essere risanata, chiede che i due estremi siano ricongiunti, che la nostra altra metà, così vicina a noi, così simile a noi come l'ombra che gettiamo, entri nel cer-

1. «Last scene of all, / That ends this strange eventful history, / Is second childishness and mere oblivion, / Sans teeth, sans eyes, sans taste, sans everything» (trad. it. di A. Calenda e A. Nediani in W. Shakespeare, *Le commedie romantiche*, Mondadori, Milano, 1982).

chio della nostra luce. La nostra altra metà non è soltanto di un altro sesso. L'unione degli opposti – maschio con femmina – non è la sola unione a cui aneliamo e non è la sola unione che redime. C'è anche l'unione degli uguali, la ricomposizione dell'asse verticale che risanerà lo spirito scisso. Adamo deve ricongiungersi con Eva, certo, ma rimane ancora il ricongiungimento con Dio. Rimane ancora l'unione del primo Adamo dell'inizio della storia con il secondo Adamo alla fine della storia. Questa divisione, che viviamo come scissione tra Io e Sé e come iato tra coscienza e inconscio, è in ciascuno di noi nel cuore ferito del processo di individuazione. Non c'è da stupirsi allora se il nostro tema è così incandescente che da qualunque parte si cerchi di afferrare il conflitto senex-puer si rimane scottati; non c'è da stupirsi se non si riesce a circoscriverlo e a contenerlo. Non è possibile chiarirlo perché noi stessi ci siamo in mezzo, avvolti dal suo fumo. La sua scissione è la nostra sofferenza. La scissione dello spirito si riflette nella senescenza e nella rigenerazione di Dio e della civiltà. Sta dietro la fascinazione per le filosofie totalizzanti e gli aforismi consolatori degli «stadi della vita», i quali, poiché usano come punto di partenza proprio la divaricazione, non possono offrire alcuna cura. Da questa scissione ci viene la sofferenza del conflitto padre-figlio e del silenzio che separa le due generazioni, della ricerca del padre da parte del figlio e della nostalgia del figlio da parte del padre, che sono la ricerca e la no-

stalgia del proprio significato da parte di ciascuno; nonché gli enigmi teologici del Padre e del Figlio. Questa scissione ci dice che siamo scissi dalla nostra stessa «immagine e somiglianza» e che abbiamo trasformato l'identità con la nostra immagine in una differenza. E la medesima scissione si ritrova nel femminile, dove lo spirito è rappresentato dall'Animus, i cui poli opposti dividono la donna e la inducono a dividere gli altri, portandola a chiarificazioni dell'Animus secondo un disgiuntivo «aut/aut» che non fa che alimentare nuove divisioni, come amore contro lealtà, princìpi contro abbandono, oppure la lasciano a fare da madre al Puer ispirato o a fare la figlia ispirata del Senex. Dalla medesima scissione vengono le frustrazioni dell'eros omosessuale, la ricerca di una bellezza angelica, la paura di invecchiare, la nostalgia per l'unione degli uguali. La ritroviamo anche nelle insolubili difficoltà del rapporto transferale fra maestro e discepolo, il maestro-senex che deve assolutamente avere un discepolo e il discepolo-puer che deve avere qualcuno che porti per lui la sua immagine del Vecchio Saggio. È il modo tradizionale in cui si trasferisce lo spirito. Eppure proprio questa costellazione più esterna riflette la divisione presente all'interno di ciascuno dei due. A causa dell'archetipo scisso, si costella inevitabilmente una polarità negativa. Questo porta alla maledizione delle generazioni, a tradimenti, a Re e poteri anziché a Savi e saggezza, porta all'incapacità del maestro di riconoscere il discepolo e di dargli

la sua benedizione. Il discepolo allora, per accedere al proprio regno, «uccide il Vecchio Re» solo per diventare a sua volta con il passare del tempo un Vecchio Re.
Che effetto potrebbe suscitare questa unione degli uguali? Come sarebbe la vita se la scissione fosse risanata? Quelli che abbiamo sono solo indizi, alcuni sotto forma di concetti, altri di immagini.
Una prima immagine di unione degli uguali la troviamo nella «massima universalmente preferita del Rinascimento», *festina lente* (affrettati lentamente). Questo ideale di opposti mantenuti in tensione equilibrata è stato rappresentato in innumerevoli variazioni emblematiche, riassunte per noi da E. Wind. Il *puer senex*, o *paidogeron*, ne è uno degli esempi più importanti. Secondo quell'ideale, la maturità non era una negazione dell'aspetto puer, perché il Puer era una faccia essenziale della «duplice verità».
La massima, *festina lente*, insomma, esprime un ideale dell'Io basato sull'archetipo bifronte. È un ideale che tuttavia può essere raggiunto soltanto rimanendo coerentemente fedeli all'aspetto puer. Essere fedeli alla propria natura puer significa riconoscere il proprio passato puer: tutti i suoi azzardi e bei gesti e aspirazioni troppo vicine al sole. Da questo passato come storia noi traiamo certe conseguenze. Assumendo la responsabilità di tali conseguenze, facciamo sì che la storia possa raggiungerci e in questo modo la nostra fretta ne viene rallentata. La storia è l'Ombra senex del

Puer, ciò che gli dà spessore. Attraverso le nostre storie individuali, il Puer si fonde con il Senex, l'eterno è riassorbito nel tempo, il falco torna a posarsi sul braccio del falconiere.
Questa massima, *festina lente*, insieme a quanto abbiamo appreso nel corso della nostra indagine, ci indica come il risanamento a cui aneliamo dovrà essere un ricongiungimento tra Senex e Puer. Tale unione di uguali farà venire fuori le qualità positive di ciascuna faccia.
La *dynamis* dell'uno si combinerà con l'ordine dell'altro. Lo spirito bipolare sarà ambivalente, incoerente sotto il profilo logico ma coerente sotto quello simbolico, come avviene nei paradossi del misticismo. Si avrà una strana commistione di tempo e eternità, come in natura. La continuità temporale, la catena causale della storia, che è la base dell'ordine e la base dell'Io, è frammentata o meglio attraversata dall'eterno. Nel mondo di Saturno fa breccia Mercurio; il flusso dell'argento vivo si coagula in momenti solidi: cambiamenti improvvisi, eventi spontanei, dimenticanze e stupidaggini, marginalità nel mondo del potere e tuttavia profonda conoscenza, imprevedibilità: «discontinuità», per dirla con Erich Neumann. Eppure questo non è il caos, non è un distruggere a caso. Piuttosto, questi happening ordinati entro certi limiti sono acutamente pregnanti, hanno un proprio significato, un senso o non-senso che non dipende da un prima e un dopo, rispetto ai quali potrebbe essere discreto, discontinuo o semplicemente situato

nel medesimo «spazio topologico». Insomma, il senso è dato interamente dall'esperienza in sé, come dono dell'anima. E durante esperienze del genere noi sentiamo che c'è un senso, che noi siamo dentro il senso, che abbiamo, noi personalmente, individualmente, un senso. Potremmo chiamarlo discontinuità piena di senso, oppure l'ordine del caso governato dal destino, o ancora un vivere secondo il principio che Jung ha sintetizzato per noi come sincronicità.
Un terzo indizio potrebbe venire dai paradossi del «sapere e non sapere», il mistero archetipico che sta dietro il fenomeno del dialogo. Perché il dialogo non poggia solo sulle persone coinvolte, e il coinvolgimento non poggia su qualche para-concetto esistenziale. Il dialogo, l'effetto di *sin*tesi della dialettica, l'urgenza che ci spinge da dentro a entrare in un rapporto dialettico per conoscere e per scoprire un senso, è già racchiuso nell'archetipo del rapporto senex-puer: ossia in quella domanda, «Perché?», e in quella risposta, «Io so». Perché il significato è tanto nel porre le domande quanto nel sapere le risposte, ovvero, come dice Jung nella sua autobiografia:
«Il significato della mia esistenza è che la vita mi ha posto un problema. O, viceversa, io stesso rappresento un problema che è stato posto al mondo, e devo dare la mia risposta ... Penso anche alla possibilità che attraverso l'opera di un individuo sorga nel mondo un problema a cui si debba in qualche modo dare una risposta».

Nel rispondere alla propria domanda, una persona è puer-et-senex. Nel mettere in discussione la propria risposta, la persona è senex-et-puer. Le due facce che si guardano nel dialogo. Questo dialogo senza fine con noi stessi e tra noi e il mondo è ciò che ci mantiene dentro il senso.
L'alchimia ci fornisce un quarto indizio in uno dei paradossi del lapis. La pietra non è soltanto dura come la potrebbe vedere lo sguardo del Senex, giada della longevità, corpo di diamante dell'immortalità. Il lapis, come hanno minutamente elaborato Erwin Rousselle e Henry Corbin, è il Puer aeternus. Fine della *via longissima* è il bambino. Ma il bambino ha inizio nel regno di Saturno, nel piombo o nella roccia, nelle ceneri o nella nigredo, ed è là che il bambino diventa reale. È risvegliato alla vita in un bagno di cenere, perché è soltanto quando è finalmente ridotto in niente, consumato e disseccato, che un problema può rivelare un'essenza assolutamente imprevista. Dallo stato più buio, più freddo, più distante, più spento del complesso sorge la Fenice. *Petra genetrix*, dalla pietra nasce un bambino, ridente, tenero, inerme. La pietra, dice Sir George Ripley, è «di una sostanza così tenera e grassa che tenderà a dissolversi nei luoghi umidi». Perciò, come lo zucchero, va conservata in luoghi asciutti. La *ceracio* la rende morbida al tatto; piombo, mercurio e oro posseggono una analoga morbidezza. Essendo simile alla cera e malleabile, prende facilmente l'impronta, il «carattere», le impressio-

ni vi si possono stampare sopra e poi essere cancellate, dimenticate, e la storia non lascia il segno. Al tocco dell'uomo, a temperatura corporea, la pietra allenta la coesione e libera la sua forma. Grassa e oleosa, unge ciò che tocca, diffonde benedizioni: il Cristo, il Messia, l'unto del Signore; la natura oleosa che cammina sopra le acque e rimargina le ferite. Questa pietra di sostanza immutabile nondimeno è discontinua quanto a forma e faccia, quanto a frontiere difensive. Si lascia facilmente persuadere a questa o quella posizione per poi lasciarsene dissuadere di nuovo. Benché ricettiva a qualunque impronta, non si sente obbligata verso alcun *eidos* fuorché la sua propria sostanza. *Purus actus*, è anche puro oggetto, e dunque è uno spirito indistinguibile dalla materia. Altamente impressionabile, può assumere temporaneamente qualsiasi forma, pronta però a dissolversi nuovamente grazie al calore. La coagulazione è sempre soggetta a una rinnovata dissoluzione, la certezza senex sempre provvisoriamente puer.

Ecco, questi sono alcuni indizi del risanamento a cui miriamo. Per arrivare dove lo spirito è integro, dove il significato ha senso, ci siamo incamminati per una strada di immagini mitiche. Il vantaggio di questa strada, per arrivare a risanare l'archetipo, è che il mito è il linguaggio dell'ambivalenza; niente è soltanto questa cosa o quella; gli dèi e i danzatori non smettono la danza. Non ammettono istantanee che li fissino, ma solo visioni. Inoltre, come ha detto Kluckhohn parafrasando Lévi-

Strauss, «il pensiero mitico muove sempre dalla consapevolezza di contrapposizioni binarie verso la loro progressiva mediazione. Il contributo della mitologia, cioè, consiste nel fornire un modello logico capace di superare le contraddizioni». Crediamo davvero di poter scegliere la strada? Le contrapposizioni binarie, le coordinate polari, non possono essere risanate attraverso uno sforzo dell'Io nell'esercitare l'intelletto e la volontà, perché è l'Io stesso lo strumento separatore. Siamo incapaci, come notava Hoyle, di risolvere i problemi del nostro momento storico con i processi logici, anche i più semplici. Questo perché qualsiasi soluzione che venga dall'Io come è oggi sarebbe unilaterale; sarebbe una soluzione imposta o dalla sua componente senex o dalla sua componente puer. Pertanto l'Io deve per prima cosa ritrovare la connessione psichica all'interno della sua radice scissa. E non può farlo lui, dato che ogni suo atto riflette la scissione. Oggi l'Io è «una mente che ha esaurito tutte le risorse». L'unica strada è che l'Io si apra alla possibilità della grazia e di un rinnovamento che potrebbe allora aver luogo in sua assenza. In *assenza dell'Io*, nel suo vuoto, il flusso immaginale potrà scorrere liberamente, fornendo soluzioni mitiche che favoriscano la connessione psichica o «progressiva mediazione» tra le contraddizioni senex-puer. Le soluzioni mitiche saranno nebulose, ambivalenti, assurde. Sulle prime, l'assenza dell'Io sarà sentita come debolezza dell'Io; le soluzioni sembreranno far regredire il problema anzi-

ché farlo progredire in territori nuovi. Ma in questo momento di transizione non è possibile progredire finché non saremo tornati indietro, e dentro, quanto basta per permettere all'uomo inconscio che è in noi di raggiungerci. Senza la sua collaborazione, non potremo sanare la scissione, perché è da lui che siamo scissi. Per ottenere la sua collaborazione, bisogna che gli andiamo incontro per un pezzo di strada nel suo mondo di penombra. Ora proveremo a entrare in quel mondo per mezzo di due amplificazioni immaginali: il latte e le scimmie.

7. DEL LATTE...

C'è un racconto di Pero e Cimone (o Micone) sulla *caritas romana*, tratto dal repertorio di Valerio Massimo, che nel pieno e tardo Rinascimento ha ispirato molti pittori, tra i quali anche maestri come il Caravaggio, Rubens, lo Spagnoletto, Panneels e Murillo. In una cella languisce un vecchio dalla lunga barba, incatenato mani e piedi. Una giovane matrona, sua figlia, gli offre il latte del suo seno. Accanto al manifesto intento edificante – esaltare la pietà filiale e la carità cristiana (dar da mangiare agli affamati, visitare i carcerati) –, questo soggetto profano tratto da una fonte profana possiede anche una profondità psicologica di proporzioni mitiche.
Un'altra illustrazione, probabilmente per l'*Au-*

rora consurgens, mostra due vecchi in ginocchio davanti alla *mater sapientia*, che succhiano il latte dalle sue mammelle. L'illustrazione è intitolata *De processu naturali* e la didascalia spiega che il latte è *prima materia* in quanto «principio, centro e fine». Il vecchio, legato mani e piedi, incapace di muoversi, incapace di agire, Saturno il Senex nella sua duplice natura, tagliato fuori dalla vita, costretto dalle catene dei suoi obblighi e richiuso nei costrutti dei suoi sistemi, è in ginocchio senza forze, assetato: dal potere all'impotenza. La stessa sorte di Boezio, consigliere del Re, ingiustamente accusato di tradimento e gettato in prigione, dove, disperato e invecchiato prematuramente – aveva quarant'anni –, invoca la fine. Ma la sua fine nel mondo del potere fu il suo principio nel mondo della saggezza; anch'egli infatti fu visitato da una figura femminile capace di estinguere la sete, che gli ricorda come il suo latte lo abbia nutrito e che ora si appresta a dispensargli la «consolazione della filosofia», ispirandogli la sua opera più celebre, che si apre con un canto.

Il latte, come «principio, centro e fine» riconnette le nostre due polarità, Senex e Puer. In quanto principio, il latte è la prima materia, il nostro principio al seno materno. In quanto fine, il latte è una prima materia che è *sapientia*, colei che con i suoi seni ridà vita al vecchio. Principio e fine del processo sono collegati dal latte, che dissolve nella debolezza il vecchio uomo fisico e consolida nella saggezza il nuovo uomo spirituale. Il mondo nasce dal

ribollire dell'oceano di latte; anzi, come dice un altro testo alchemico, il latte viene prima anche del sangue e dell'acqua, è un principio dei princìpi. Dunque al seno l'uomo è principio, centro e fine: lattante, amante, vecchio ridotto bambino. Sui seni della sorella si trovano frutti di ogni sorta, «nuovi e vecchi», dice il Cantico dei Cantici. Quando l'uomo è insieme principio e fine, Puer e Senex insieme, allora la donna è figlia, madre e sorella, nutrice e maestra, fuse insieme nella «madonna tutelare» che allattando ci insegna. Attaccati al seno impariamo: che cosa? Che cosa possiamo imparare dal latte?

Ma prima di poter rivolgere l'attenzione a questa domanda, bisogna che si verifichi una condizione necessaria: occorre che sgorghi il latte. E questo richiede sete e desiderio, lo stato di deprivazione di Saturno, il Saturno del Picatrix, «debole e stanco». Prima la sete, poi l'estinzione della sete. I perfetti e i potenti sul trono non sentono il bisogno del latte, della saggezza e della poesia. Prima il desiderio e il bisogno di latte, poi... «Vieni, piccolo Davide, suonami qualcosa con la tua arpa» dice il Vecchio Re Saul negli accessi di pazzia. Chi è autosufficiente è chiuso in se stesso, sia egli Puer o Senex. Entrambi negano il bisogno e difendono i confini. Invece la sete e l'impotenza come stato di bisogno continuativo è la bocca aperta del neonato che per un processo naturale stimola il flusso del latte; come a dire che *prerequisito del rinnovamento è l'accettazione della dipendenza e del bisogno.* Delle condizioni preli-

minari di ogni rinnovamento parla Jung nel medesimo passo di *Presente e futuro* con il quale abbiamo iniziato:
«[I rapporti umani] non sono mai fondati sulla differenziazione e sulla perfezione, che esaltano le differenze e stimolano i contrasti, ma piuttosto su quanto è imperfetto, debole, bisognoso di aiuto e di appoggio, e che costituisce la base e il motivo della dipendenza. Ha bisogno di altri non chi è perfetto, bensì chi è debole, chi cerca appoggio».
E inoltre: «È dal bisogno e dall'infelicità che scaturiscono nuove forme di esistenza, non già da esigenze ideali o da semplice desiderio». E ancora, parlando di quello che secondo lui è il significato più profondo del fenomeno transferale: «Ciò che manca al nostro mondo è la connessione psichica, che nessun collegio di esperti, nessuna comunità di interessi, nessun partito politico, nessuno Stato potrà mai surrogare».
Bisogno, infelicità e nostalgia rimandano a una forma di esistenza ardentemente desiderata. La sete addita il suo oggetto, ciò che la soddisferà: il cibo primordiale che ci transustanzia nella condizione primordiale dove il nutrimento è una conoscenza primordiale, prima della Storia e della scissione degli uguali, il Tao come «lattante» e «debolezza». Fornendo nutrimento ai livelli primordiali dell'anima, il latte ripristina la connessione psichica con gli altri e con noi stessi. A questi livelli «lattei» tutto è in relazione reciproca e le differenze di età si dissolvono nell'atemporalità

della psiche. Il vecchio è un bambino e il bambino è pieno di *sapientia*: «dalla bocca dei fanciulli e dei lattanti...».
L'alternanza al negativo di Puer e Senex, la loro *mancanza di connessione psichica,* la loro differenziazione e indipendenza, le loro tensioni, che mantengono l'Io nel suo atteggiamento di ispezione attiva, di classificazione e sistematizzazione, di difesa: tutto questo crolla. Il tempo stesso, e con esso la storia, subisce un arresto. Chi sono stato, ciò che sarò... il mio caso è chiuso. Ma la mia anima è aperta, perché ho ammesso la mia debolezza e il mio bisogno, e sono questi bisogni che fanno di me una creatura umana, dipendente nella mia creaturalità dalla creazione e dal Creatore. Oppure possiamo dire in un altro modo: come il Tao è «debolezza», così la via (Tao) al Tao passa per i nostri bisogni, il nostro continuo stato di dipendenza. E non possiamo soddisfare i nostri bisogni da soli, chiusi in noi stessi, le labbra serrate. Bambino abbandonato e vecchio abbandonato uniti, bisognosi del latte della *caritas* e della consolazione della filosofia, trovano l'amore di cui hanno un desiderio struggente solo quando controllo e competenza sono messi da parte.
Quando l'abluzione avviene attraverso la nutrizione (per *imbibitio,* saturazione) non significa più dissoluzione. Sono io che assumo il latte nel mio corpo, non il latte che assorbe il mio corpo dissolvendomi nella beatitudine oceanica della Madre. La nutrizione non è un'esperienza regressiva, perché l'«io» per-

mane e io sono cambiato dal di dentro, dal centro verso l'esterno. Il latte della saggezza mi penetra dentro, entra dentro di me, nella mia bocca, e mi scorre sulla lingua giù fino alla pancia. Dunque, per prima cosa, ciò che impariamo al seno è la conoscenza fisica, immediata, concreta, che scioglie i costrutti e le astrazioni e i sistemi classificatori in cui si inaridisce e rimane ingabbiato Saturno. Il latte è «conoscenza assaporata» e il suo sapore produce la *sabrosura* della vera *sapientia*. Ecco soddisfatto un primo bisogno: il bisogno di un cibo sostanzioso che plachi la fame viscerale di conoscenza della realtà immediata delle cose, del loro «sapore» immediato, che è un principio dei princìpi.

E come il latte è *sapientia* primordiale e non soltanto dissoluzione nel materno, così il seno non può essere soltanto «la madre». Troppo spesso il seno è stato preso come una sorta di freudiana *pars pro toto*, di poppa della Grande Mucca Cosmica. Il seno non è un segno che significa un'unica cosa, da interpretarsi in una maniera soltanto. Il seno è un simbolo, un oggetto ritualizzato di ornamento e di occultamento, di desiderio e di delizia. Il seno è una rivelazione della tenerezza e della *caritas* dei sentimenti umani. Non appartiene soltanto alle madri, ma anche alla sorella e sposa, alla nutrice e figlia. Quando noi siamo figli nei confronti del suo latte, allora il seno è madre; quando siamo amanti del suo latte, allora il seno appartiene alla sorella-sposa; se siamo il Vecchio Re, debole e stanco, allora il latte vie-

ne dalla figlia-vita interiore, che noi stessi abbiamo generato ma con la quale abbiamo una connessione psichica troppo tenue. L'idea di redenzione attraverso il latte della figlia propone una diversa e rinnovata relazione con il femminile. La figlia-Anima risana l'uomo «vecchio» nutrendo la sua infelicità di altre considerazioni e altre qualità rispetto a quelle di prima, della vita con la nutrice-madre e con la sorella-sposa. Con la figlia, reciprocità, alternanza e intimità erotica lasciano il posto alla *futurità* di Anima. La figlia rappresenta l'indipendenza dell'anima dall'Io; il suo latte esprime la dipendenza dell'Io da Anima per sopravvivere.
Gli occhi del Santo Vecchio, un'immagine mistica di Dio dello *Zohar*, di cui ci ha parlato qui a Eranos Gershom Scholem, si bagnano nel latte: «Denn wenn die Strenge sich ausbreitet und die Augen in roter Farbe lodern, dann läßt der Heilige Alte das Weiße an ihm aufleuchten, und es lodert hinüber in die Mutter, und sie füllt sich an mit Milch, und alle Augen baden sich in jener Milch, die beständig ausströmt und hervorkommt...».[1]
Quel latte che sgorga potrebbe essere le lacrime dell'amore del Santo Vecchio per noi e gli occhi che si bagnano nel latte rimandano al *collyrium philosophorum* che lava via le cose che

1. «Perché quando il rigore si propaga e gli occhi fiammeggiano di rutilante colore, il Santo Vecchio lascia allora rifulgere il bianco che è in lui, e la sua vampa si appicca alla madre, ed ella si gonfia di latte, e tutti gli occhi si bagnano in quel latte che sgorga e zampilla senza posa... ».

abbiamo veduto, tutti i conturbanti eventi della storia, riportando la vista alle sue origini fanciullesche nella memoria archetipica.
E ogni sorso di latte bevuto dal vaso offertogli da un angelo, il Profeta, ci raccontava qui a Eranos Henry Corbin, pensò di averlo bevuto in sogno. Il latte della conoscenza, la *sapientia* o *connnaissance du soi* veniva come in stato sognante. Forse ogni sorso di latte è un sogno e il vaso di latte il vaso dei sogni. Dunque, la seconda cosa che impariamo al seno è la conoscenza di noi stessi nella nostra essenza, come siamo nel fare ingresso nel mondo e nell'abbandonarlo, «senza denti», indifesi, una sorta di «animali immaginali», la bocca spalancata, perennemente bisognosi di sogni primordiali, che sono la necessaria sostanza di cui viviamo, per sempre bambini senza età dell'eterno. Perché noi «siamo di natura uguale ai sogni / la breve vita è nel giro d'un sonno» (*La tempesta*, IV, 1, 156-58).[1] Da quel sonno ci destiamo alla vita e a quel sonno ritorniamo alla fine, ricordandolo a intermittenza nei sogni. Prima che *homo faber*, *homo ludens* o *homo sapiens*, prima che Senex o Puer, siamo sognatori immersi nella realtà psichica, immaginatori che vivono in connessione psichica con il latte eterno del *monde imaginal*: le immagini lattee dell'infanzia, le immagini estatiche dell'amore e le immagini profetiche della vecchiaia.

1. «... We are such stuff / As dreams are made on; and our little life / Is rounded with a sleep» (trad. it. di S. Quasimodo in W. Shakespeare, *I drammi romanzeschi*, Mondadori, Milano, 1981).

E il flusso di conoscenza sostanziosa e sostanziale, questo sognare, non è forse precisamente ciò che l'alchimia descrive come «umore lunare» o ringiovanimento che viene dall'«albero bianco»? Questi stati di sogno leniscono, rinfrescano, addolciscono. Non sono forse, su un altro piano, il latte prescritto da Avicenna come cibo umettante per i vecchi, giacché ripristina in loro la connessione psichica? Ma la connessione psichica (secondo Jung così necessaria, forse davvero l'ago della bilancia), in realtà, che cosa è? Sappiamo se non altro che non è semplice capacità di rapporto tra le persone, tra vecchi e giovani. La connessione psichica dipende dal fattore psichico, è insomma una connessione che nasce spontaneamente dalla visione archetipica delle cose. Dunque è una connessione che passa per il mondo primordiale, il quale non ha età, il quale cancella i punti di vista di vecchiaia e giovinezza, sicché tutti «vedono» allo stesso modo la stessa essenza immaginale delle cose. In questo senso, il latte è anche la via che porta a una *Anschauung*, a una rappresentazione, psichica; ed è una via diretta, come è diretto il sapore sulla lingua; immediata, fisica, non astratta in sistemi senex né in formulazioni puer. La via del latte, poiché il latte è il primo alimento dell'umanità, ci riconnette come esseri umani, perché ci riconnette al cuore della natura umana: alla psiche. Il latte dunque apre i cancelli della sfera psichica, le porte del «Regno» promesso da Gioele (3, *1*) e riconfermato da Pietro il giorno della Pentecoste (*At*, 2, *17*), di

cui tutti senza distinzione di età fanno parte: «i vostri figli e le vostre figlie profeteranno, i vostri giovani avranno visioni e i vostri anziani faranno sogni».

Il latte, infine, «rappresenta» sia la connessione originaria con quel mondo che aneliamo a «ricordare», sia la sete continua che ne abbiamo. Attraverso il ricordo dell'originale, la memoria può essere mondata della storia e può ritornare l'Età dell'oro del vecchio Crono e del Fanciullo divino. È la psiche, dunque, che, attraverso il suo rapporto con il primordiale, può redimere la storia, con ciò permettendo a Clio, figlia primogenita della memoria archetipica, di tornare a registrare la storia come celebrazione di ciò che ha senso per la psiche. Nella sete del Regno non siamo né Puer né Senex, siamo prima della scissione, «attaccati al seno del Tao», dove impariamo che immagine primordiale è la stessa cosa di essenza immediata, che il significato immaginale è anche il sapore e la dolcezza del fisicamente reale, che *caritas* e *sapientia* sono una medesima sostanza, e che conoscenza e attività cognitiva derivano dall'esperienza del *ri*conoscimento – la «aha-*Erlebnis*» –, dalla rimembranza della pre-istoria. Questa sapienza del latte riflette la redenzione del complesso materno ed è il segreto del profeta, del *mystes*, del messia, re, fanciullo, eroe, sacerdote e savio: tutte immagini di forme archetipiche di vita, ambivalenti e non scisse in polarità, il cui alimento di elezione, come mostra l'esame comparato delle religioni, è il latte.

8. ... E DELLE SCIMMIE

Così come la via del latte ci conduce verso il basso e all'indietro nell'umile intimità con la nostra natura, rimarginando la nostra scissione, e al tempo stesso ci instrada, liberi da tutte le divisioni, su una cosmica Via Lattea, la stessa cosa fa la via della scimmia. Anche in questo caso, incominceremo la nostra amplificazione di un'immagine mitica con l'aiuto di un pittore.

Una generazione fa, Jung osservava come Picasso nei suoi quadri rappresentasse un'antica forza ctonia della psiche. Quella forza-ombra, in forma di buffone, di arlecchino, dal sottofondo dionìsio, lo conduceva verso l'interno e verso il basso in una *katábasis eis ántron*, una discesa nella caverna. Nel terzo di secolo che ci divide dall'osservazione di Jung, una scimmia ritorna ripetutamente nell'opera di Picasso via via che l'artista, Senex-et-Puer, avanza negli anni e diventa vecchio.

La critica di sinistra lamenta che invecchiando Picasso si è svuotato, ha perduto il suo messaggio politico, e non ha prodotto da vecchio dipinti disincarnati come fecero Rembrandt e Tiziano; che la scimmia lo smaschera, è espressione della sua capricciosità, della bruttezza e sensualità del «Vecchio sporcaccione». Eppure Jung presentiva l'importanza della scimmia nell'opera di Picasso, quando scriveva: «Il viaggio attraverso la storia psichica dell'umanità ha lo scopo di ricostituire l'uomo

nella sua totalità ridestando la memoria del sangue».
La via che passa per la memoria del sangue e la ricostituzione della bestia che è nell'uomo è una via pericolosa, di cui l'umanità della scorsa generazione, in particolare, ha fatto dolorosa esperienza; perciò non è certo di scarsa importanza il modo in cui avviene l'assimilazione: se in favore dell'umanità o in favore della bestialità. È come con il latte: sono io che lo assimilo o esso mi assorbe dissolvendomi? La memoria del sangue, che ricordando e riconoscendo Adamo, l'uomo intero, lo resuscita, è la memoria lattea, la memoria di immagini primordiali, dei messaggi che precedono la storia dove l'angelo si fonde con la scimmia preistorica. Infatti di Adamo, l'uomo intero in quanto primo uomo, Puer di Dio e Senex del genere umano, le leggende talmudiche e altre leggende europee raccontano che in origine avesse la coda come le scimmie. Jung e Hoyle ci hanno avvertito, ad apertura di questa nostra esposizione, che è da tale creatura «fondamentalmente primitiva» che dipende il nostro *kairos*, e che la metamorfosi degli dèi (e tutti gli dèi sono dentro di noi, ci ha ricordato Heinrich Zimmer) è «espressione dell'uomo interiore e inconscio che si trasforma». L'«uomo inconscio», la «creatura fondamentalmente primitiva»: è questo che è la scimmia? Se «Dio è morto», sotto quale forma rinascerà? Ovvero, come domanda Yeats nel *Secondo Avvento*, quando falco e falconiere si dividono, quando le cose si dissociano e il centro

non regge, «... quale mai rozza bestia, giunta alla fine la sua ora, avanza / verso Betlemme per nascere?».[1]
«Il più sapiente fra gli uomini, a paragone del dio, apparirà come una scimmia ... la più bella fra le scimmie è brutta, se paragonata alla stirpe degli uomini» disse Eraclito, il professore di psicologia più bravo di tutti. Noi esseri umani stiamo nel mezzo, né scimmie né angeli. Sapremmo dire, in questo momento di transizione in cui fine e principio si confondono, quale è la via in avanti e quale la via all'indietro? O anch'esse si confondono? Perché, se Adamo aveva la coda (e Adamo fu creato a immagine e somiglianza di Dio), che cosa ci dice questo fatto circa l'*Imago Dei*? Forse dobbiamo rivedere le nostre concezioni dell'angelo divino, nostro gemello, di cui si è parlato qui in queste giornate. Che ci siano una prima e una seconda scimmia, o una scimmia sopra di noi e una sotto di noi?
Ancora Jung:
«Zarathustra è un archetipo e dunque possiede la qualità divina, la quale *poggia sempre sul l'animale*. Per questo gli dèi sono simboleggiati da animali; perfino lo Spirito Santo è un uccello, tutti gli dèi dell'antichità come quelli dei popoli primitivi sono contemporaneamente animali. *In realtà il Vecchio Saggio è una grossa scimmia*, il che spiega lo strano fascino che esercita. Come tutti gli animali e le piante, *la*

1. «... what rough beast, its hour come round at last, / Slouches towards Bethlehem to be born?».

scimmia possiede istintivamente la saggezza della natura, ma la saggezza è rappresentata da una creatura che non è cosciente di sé, e quindi non può propriamente dirsi saggezza. Per esempio, la lucciola rappresenta il segreto di produrre luce senza calore; l'uomo non è in grado di produrre il 98 per cento di luce senza dispendio di calore, mentre la lucciola sì, conosce il segreto. Se si potesse trasformare la lucciola in una creatura consapevole del fatto di possedere un segreto simile, ecco che avremmo un uomo di intelligenza e sapienza molto superiori alle nostre; sarebbe probabilmente un grande scienziato o un grande inventore, capace di trasformare tutta la nostra tecnologia. *Sicché il Vecchio Saggio,* nel nostro caso Zarathustra, *è la coscienza della saggezza della scimmia*; è la saggezza della natura, che è poi la natura stessa, e se la natura avesse coscienza di sé, sarebbe un essere superiore di sapienza e intelligenza eccezionali».

Sopra questa immagine di saggezza naturale sono state proiettate tutte le rimozioni della nostra Ombra umana. L'oscurità primitiva che nella nostra scalata verso la luce ci sotterriamo dentro o ci buttiamo alle spalle assomiglia troppo alla scimmia, e allora tutto ciò che sta sulla soglia, che è troppo peloso, troppo imbarazzante, troppo scabroso e troppo saggio, viene portato dalla scimmia al posto nostro.

Invece nelle storie cinesi e indiane, la scimmia (Sun Hou-tzu e Hanuman) è collocata al di sopra di noi, alata, in vetta alle montagne, con il

sole e il vento e il cielo. Pur con tutta la sua mercuriale mobilità, reminiscente del Puer, la scimmia è al tempo stesso una divinità della terra e dei contadini, molto vitale ai livelli più popolari della psiche collettiva, venerata nei villaggi, dove esistono (o esistevano fino a non molto tempo fa) culti in onore di questa figura. La scimmia è un Dio e un aiutante degli dèi. Nell'antico Egitto, nell'India dravidica e nell'Africa meridionale, la scimmia è «al di sopra» di noi, come essere intelligentissimo, poeta, sapiente, filosofo. Si ha anche una coincidenza tra scimmia «di sopra» e scimmia «di sotto», riflessa per esempio nella classica storia di Sun Hou-tzu, che è portato a ogni sorta di vizi eppure è due volte immortale; che passa la vita a gozzovigliare eppure alla fine della storia diventa un Buddha. Nell'astrologia cinese, la scimmia si colloca nella nona posizione, dove l'Occidente pone il Sagittario, il centauro: per metà selvaggio e bestiale, per metà guida e mentore di eroi e padre della medicina e della musica.

Le correnti principali della nostra cultura si sono alleate contro la scimmia: per gli ebrei essa era l'immagine della tenebra egizia; per gli antichi greci della bruttezza e dell'irrazionalità; i cristiani chiamavano «scimmie» «tutti i nemici di Cristo, pagani, apostati, eretici o infedeli che fossero». Già per i romani, l'apparizione della scimmia nei sogni era di cattivo auspicio e poteva presagire la pazzia. Almeno fino al XIII secolo, nella nostra cultura la scimmia rimase principalmente una *figura dia-*

boli. Il diavolo nella sua superbia scimmiottava l'uomo come l'uomo scimmiotta Dio: lo scimmiesco, *similitudo hominis, simia Dei*. Tutto il «soltanto umano», in quell'epoca teologica, era scaricato sulla scimmia: nel Medioevo troviamo la scimmia con mela, cioè Eva la tentatrice, golosa del frutto del peccato, mentre nel Rinascimento essa è una manifestazione di Dioniso perché amante dell'uva, per il senso del gusto, e della danza e della musica. La scimmia è peccatrice, come ribadisce il folklore di altre parti del mondo. Le scimmie un tempo erano uomini (come gli uomini erano angeli), le scimmie sono uomini maledetti, uomini degenerati e involuti, portati a ogni sorta di vizi: insensatezza, vanità, ozio, avarizia, stupidità, sensualità, curiosità, ipocrisia, depravazione – insomma la «perversione polimorfa» che ancora oggi la scimmia spesso rappresenta nei sogni. Nemmeno Orfeo riuscì a incantarla, infatti la scimmia se ne rimane seduta di fronte a lui, intenta a suonare un proprio strumento: una parodia, una ricopiatura, dicono gli interpreti dell'allegoria, ulteriore riprova della sua malignità. Ma forse la scimmia non cede all'ordine superiore di Orfeo perché ha una musica propria da suonare, che non perde mai il ritmo primordiale. Infatti, secondo una leggenda ebraica, la scimmia che abbiamo dentro salta fuori nell'ultimo stadio dell'ubriachezza: «allora (l'uomo) si comporta come una scimmia, balla e canta, esce in discorsi osceni e non sa più quello che fa».
Non sa più quello che fa. La ragione è perdu-

ta, la coscienza oscurata. Che sia questo *abaissement du niveau* la saggezza della natura, oppure esso è la pazzia? Che ci sia luce in questa ombra, una luce che noi non riusciamo a vedere perché abbagliati dalla nostra propria luce? E la *nostra* luce: è luce o ombra, è saggezza o follia? Che cosa risponderebbe la scimmia? In questa scimmia, il vecchio e il ragazzo si fondono; sono uguali nelle loro birbonate e piccoli imbrogli, nella loro vanità, nella loro stupidità, nella loro muta patetica impotenza di non-ancora uomini e di non-più uomini, involuti e deformi: vecchio sciocco, sciocco bambino; vecchio sporcaccione, bambino sporco; che golosacci, i vecchi e i bambini. Forse dalla formulazione di Eraclito si può estrarre un altro senso, «l'uomo sta al Dio come l'uomo sta alla scimmia»: *sopra e sotto sono un'unica cosa, sicché la reintegrazione dell'uomo caduto alla sua originaria somiglianza con il dio dipende da un precedente ricongiungimento con la scimmia caduta*. La resurrezione nel corpo del Secondo Adamo richiederà allora il ripristino del Primo Adamo, perché questa immagine con la coda, a immagine e somiglianza di Dio, indica un aspetto muto, impotente, involuto della divinità. Noi dobbiamo molto a questa scimmia, portatrice dei nostri peccati e aspetto decaduto del divino. Questa ombra profondissima dell'uomo preistorico, nostra essenza grottesca, non è toccata dal tempo, non è scissa nelle polarità di Senex e Puer, è saggia e insensata e anche un po' pazza. Il *kairos* dipende da ciò che ne sarà di lei: ciò che accadrà a noi dipen-

de da ciò che accadrà a lei. Se la nostra sorte è almeno in parte nelle sue mani, allora essa è almeno in parte il nostro angelo custode. Forse anzi dobbiamo chiedere aiuto a lei. La nostra coscienza sofferente è come il «leone malato» nell'eterno simbolismo della zoologia di Plinio, del *Physiologus* e di successivi compendi, che consigliano una dieta di scimmie perché è quella che può guarire il leone. L'integrazione della scimmia è la cura per il Re.

La scimmia che è contemporaneamente di sopra e di sotto ci conduce addentro nella fondamentale ambivalenza dell'Ombra. I nostri valori sono capovolti, e questa è una metamorfosi degli dèi (la metamorfosi degli dèi della quale Jung, nella nostra citazione di apertura, vedeva arrivato il momento in questa nostra epoca storica). Che sia giunto il *kairos* dell'Ombra archetipica? Eppure, entrando nel luogo dell'Ombra, forse potremo sanare la scissione tra aspetti puer e aspetti senex della coscienza dell'Io e la loro reciproca proiezione dell'Ombra. Se lasciamo irredenta la scimmia al di sotto, dove è stata esiliata dalla nostra cultura, abbandoniamo a lei i simboli che regge in pugno, e allora anch'essi saranno inaccessibili all'umano. Le scimmie danzatrici e le scimmie musicanti di tante epoche e culture sicuramente danzano e suonano anche per noi. Vogliamo lasciare là, irrisorti, quegli strumenti musicali, sicché la musica della scimmia diventerà la cacofonia della discordia sociale e della rivolta dell'Ombra? Arriva una nuova generazione con una canzone nuova,

ma la scissione tra Senex e Puer ci rende duri di orecchio e ci impedisce di cogliere le transizioni di suoni e movimenti che avvengono al livello più profondo. Il livello più profondo è lo psicoide e in quanto tale ha anche un aspetto «superiore», e dunque la musica del sangue e la musica delle sfere potrebbero essere in armonia. L'uva e la mela non possono essere soltanto errori morali; anch'esse hanno un aspetto «superiore», come la pesca che Sun Hou-tzu mangia e che gli conferisce l'immortalità. E lo specchio in cui da secoli e secoli di iconografia la scimmia si guarda non può essere soltanto vanità e imitazione: anch'esso ha un aspetto «superiore». Prima bisogna rimirarsi, poi si prende coscienza di sé. La fascinazione per il proprio aspetto, il sé fenomenico che si pavoneggia nei propri stupidi vizi, conduce alla fine allo sguardo interiore, all'introspezione grazie allo specchio. Attraverso l'imitazione, l'istinto si riflette in consapevolezza. L'imitazione è una modalità primitiva di apprendimento. Ed è anche una modalità terapeutica: mimando il comportamento che mi vedo davanti, riecheggiandolo e rispecchiandolo con la mia realtà fisica, forse esso diventerà autocosciente senza perdere l'originaria ambivalenza. Quando divento muto e sciocco come la scimmia, ricongiungendomi alla sua ombra, ecco che io e lei diventiamo una polarità nell'identità. Insieme formiamo una unità, ma siamo gemelli, e la consapevolezza può far breccia al livello più semplice, quello della riflessione.

All'identità tra scimmia superiore e scimmia inferiore si riferisce Jung in «Simboli onirici del processo di individuazione», presentato qui a Eranos e in seguito ampliato in *Psicologia e alchimia*. Nella serie di sogni esaminati, al primo apparire di un mandala quadrato, c'è da «ricostruire il gibbone»; ciò sottintende che al livello istintuale, che è al di là della coscienza egoica e dunque contemporaneamente al di sotto e al di sopra di noi, siamo riconnessi all'indietro con la bestialità arcaica e infantile («l'infantile animale-arcaico») e in avanti con l'«*homo maximus* mistico» e con le sue intuizioni archetipiche, che forse sono profezie. Il sognatore, l'Io, non sta nel centro, nel centro andava ricostruito il gibbone. Anche Robert Fludd, medico e filosofo del primo Seicento, collocò una scimmia al centro del mandala cosmico in cui descrisse la relazione tra Uomo, Natura e Cielo. La ego-centratura del Rinascimento e del rarefatto razionalismo scientifico della nostra epoca evocano per compensazione la scimmia. Nonostante tutti i nostri sforzi per superare questa situazione, nel mezzo ci sta sempre quella scimmia, la quale, con la sua lunga coda che affonda fino agli strati arcaici della psiche, riesce davvero a mettere in forse le nostre conquiste più elevate. Per ogni passo compiuto dall'Io, ne ha compiuti altrettanti la sua Ombra. È un dato psicostorico segnalato da Morus (e confermato dai lavori di Janson): «Dal XVI secolo in poi, le scimmie sono venute sempre più in pri-

mo piano nella letteratura poetica e anche scientifica».
La scimmia al centro: che cosa vorrà dire questa visione grottesca? Che essere centrati significa vivere con l'asse che passa per tutto ciò che sta sulla soglia, rappresentato dalla scimmia della follia, dell'anarchia e del vizio; significa sentire sempre la sua musica. Allora rimanere umani richiederà di rimanere in connessione psichica con il subumano che è al centro, rimanere fedeli al nostro angelo-ombra, fedeli alla nostra pazzia centrale che è anche la saggezza della natura, la quale non ha coscienza di sé e non sa parlare con parole. Significherà nutrire un senso completamente nuovo di rispetto per la nostra «pazzia», un centrarci intorno a essa e dunque centrarla e lasciarle intorno uno spazio vitale. L'irrazionalità non dovrà più essere relegata ai margini nelle frange folli e trattata come periferica; l'irrazionalità appartiene alla natura del Vecchio Saggio. Prima di poter acquistare coscienza della saggezza della natura (che è il modo in cui Jung nel brano citato descrive il Vecchio Saggio), dovremo innanzitutto essere in contatto con l'aspetto inconscio della saggezza, che è la scimmia. La nostra fiducia le consente di diventarci più familiare – la nostra scimmia, nostro *familiaris*, guida e compagno. La coscienza emergerà allora dalla soglia, là dove si arresta l'Io, fuori della portata dell'ordine senex e della *dynamis* puer dell'Io. Questa coscienza della natura ha la qualità borderline dell'*homo naturalis*.

A questo punto usando il pensiero mitologico possiamo reintegrare certi residui ottocenteschi fin qui rifiutati dai nostri ideali di visione religiosa dell'umanità. Nietzsche, per esempio, che a sua volta voleva una nuova centratura dell'uomo, dove sì e no, luce e ombra, bene e male sarebbero stati trascesi. Ma il suo superuomo era situato «di sopra», al di là del bene e del male, ed era spinto a quell'estremo da una reazione puer a una civiltà senex. Nella scimmia, invece, il superuomo ritorna all'«umano troppo umano», al sotto, rientra nei confini del bene e del male. Gli opposti anziché trascesi sono ricongiunti da sotto, che è come si rimarginano le ferite, perché sono mantenuti nella tensione dell'ambivalenza, nelle vicinanze della scimmia, da dove ha origine il conflitto tra bene e male. Alla stessa stregua, anche la visione di Darwin della discendenza dell'uomo può essere presa in un altro modo. Come formulazione mitica oltre che biologica. In questo caso essa ci dice che l'uomo è inferiore alla scimmia, la quale è superiore perché ha la saggezza della natura ed è «angelo» per l'uomo in quanto più vicino intermediario con l'aspetto naturale del divino rappresentato dalla coda. L'elaborazione che Freud fece di Darwin rimase confinata al XIX secolo perché il nostro sé scimmiesco diventò semplicemente l'Es biologico della sessualità infantile, della perversione polimorfa e del principio di piacere. Freud non perse mai di vista i dati materiali della scimmia di sotto; ma appunto per questo non seppe vedere del

tutto che la scimmia è anche di sopra. Questo aspetto superiore fornisce alle formulazioni freudiane un contrappunto mitico, che ora ci dice come l'Es e la sessualità infantile siano un deposito vitale di «messaggi angelici» esprimenti le fantasie creative della saggezza della natura. Queste fantasie-messaggio sono *lógoi spermatikoí*, la base germinale, cioè, della coscienza prodotta dalla scimmia.
Per il messaggio finale ci rivolgeremo a Thot, il babbuino. E ciascun messaggio è un *angelos* che precede la parola di cui è portatore, è il significato che precede il linguaggio che lo racchiude, come la luce naturale precede la nostra luce. Thot, scriba e maestro, che conduce l'anima agli stadi più elevati della conoscenza, è forse la figura dietro la scimmia di Picasso e dietro il «gibbone al centro». Dal mutismo di Thot discende la Parola. Il linguaggio della natura è ineffabile, possiede solo segni. Quel babbuino muto, che traccia i suoi geroglifici, il contrassegno fallico sempre in mostra, è il riformatore, colui che riordina, colui che rigenera. In lui farfugliamento e istruzione, sessualità e logos, antica saggezza e Ermes sono una cosa sola. Egli è lo scriba che con le sue registrazioni crea la storia, pur essendo egli stesso senza un prima e senza un dopo.
Durante lo scontro fra Seth e Horus, che provocò la separazione fra luce e tenebra, Thot ricostruì l'occhio che Seth aveva gettato nell'oscurità oltre il bordo del mondo. (Ma accendi la candela e i bordi della stanza diventano buio impenetrabile...). E l'occhio ricostruito

dalla scimmia è l'occhio-luna, l'occhio sinistro del sognatore e percipiente, l'occhio interiore rivolto alle immagini primordiali della via lattea, che ripristina la vista e la facoltà di ricordare un mondo muto, preverbale, di segni e gesti archetipici. Perciò da Thot prendeva nome il primo mese dell'anno egizio, perché egli annuncia nuovi inizi nella mezza luce. Ecco allora i «babbuini dell'alba», che adorano la stella del mattino e sono la stella del mattino, la vecchia scimmia, nostra effigie divina, con le braccia levate a salutare l'alba.

La nostra disamina si chiude nell'ambivalenza di immagini mitiche. La nostra tensione è irrisolta. Nella luce soffusa del mondo opaco non riusciamo a vedere con chiarezza. Potrebbe essere la fine del giorno, un oscurarsi della luce. La stella del mattino: Lucifero? La scimmia: l'angelo caduto dell'uomo? La rivelazione imminente, il Secondo Avvento, potrebbe essere la rozza bestia di Yeats e di Picasso che si avanza verso Betlemme. La bestia potrebbe essere proprio una bestia, la torbida marea di sangue dell'anarchia, uno scimmione farfugliante al calare della notte, un giovane potentato, *simia dei*, venuto, giunta infine la sua ora, a instaurare un nuovo regno di tenebra egizia. O invece la luce soffusa potrebbe essere l'*aurora consurgens* di un nuovo millennio, sole e luna insieme, *sapientia* e *caritas* unite, dove saggezza e follia si abbracciano felicemente: un giorno completamente nuovo che

il babbuino ci annuncia dandoci l'occhio con cui vederlo.
O l'una cosa o l'altra, ma questo è certo: non possiamo scendere incontro alla scimmia, «l'uomo interiore e inconscio che si trasforma» (Jung), e modificare la «creatura fondamentalmente primitiva» (Hoyle) dalla quale dipende il futuro, senza una metamorfosi del nostro Dio principale, della nostra autosufficiente coscienza individuale, sostenuta nella sua tensione e luminosità egoiche dalla polarità senex-puer. L'individuo diventa davvero «l'ago della bilancia», perché il ripristino dell'uomo nella sua totalità, il suo risveglio a un nuovo giorno, comporta l'accettazione prolungata di uno stato crepuscolare, un *abaissement* e una nuova destinazione votiva della luce dell'Io, che diventa più soffusa sacrificando ogni giorno un po' del suo splendore, restituendo agli dèi ciò che ha rubato loro e incorporato.
Lasciamo dunque nell'ambivalenza la nostra transizione generazionale, senza un inizio e senza una fine nel senso storicistico della divisione tra Puer e Senex. Queste immagini tratte dal mito e dalla natura forse ci additano un nuovo rapporto, che è poi il più antico: la nostra dipendenza di esseri umani dalla luce divina della coscienza naturale. Questa luce soffusa è preconscia, sempre albeggiante sulla soglia, fresca come il latte, accompagna all'alba il sogno di ogni giorno, ancora venata di anarchia primordiale: è la luce della natura che sorge dalla psiche inconscia dentro ciascun individuo.

FONTI BIBLIOGRAFICHE

1. LA SITUAZIONE

Boethius, *The Consolation of Philosophy*, trad. ingl. di I.T., Centaur, London, 1963, Para. Prose II.

C.G. Jung, *The Undiscovered Self*, in *Collected Works* (*CW*) 20 voll., Bollingen Series, Princeton University Press e Routledge and Kegan, Princeton e London, 1953 sgg., vol. X, parr. 585 e 586 (trad. it. *Presente e futuro*, in *Opere*, 19 voll., Boringhieri, Torino, 1970 sgg., vol. X, tomo II, pp. 155 e 156).

F. Hoyle, *Of Men and Galaxies*, Heinemann, London, 1965, p. 65.

2. PSICOLOGIA E STORIA

W.B. Yeats, *The Second Coming*, in *Collected Poems*, Macmillan, London, 1952 (trad. it. di Roberto Sanesi in W.B. Yeats, *Poesia - Teatro - Prosa*, UTET, Torino, 1969).

M. Eliade, *The Myth of the Eternal Return*, Bollingen, New York, 1954 (trad. it., *Il mito dell'eterno ritorno*, Borla, Torino, 1968); *Images and Symbols*, Harvill, London, 1961 (trad. it. *Immagini e simboli*, TEA, Milano, 1993); *Myth and Reality*, Allen and Unwin, London, 1964 (trad. it. *Mito e realtà*, Rusconi, Milano, 1974); *The Two and the One*, Harvill, London, 1965.

T. Lessing, *Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen*, München, 1921.

A. Schlesinger, *On the Writing of Contemporary History*, «Atlantic Monthly», 219, 3 (1967).
C.G. Jung, *CW* X, parr. 148-55 e pp. 177-78 (trad. it. *Opere* X, I, pp. 109-12 e *Opere* X, II, pp. 71-72).
E.R. Curtius, *European Literature and the Latin Middle Ages*, Pantheon, New York, 1953, pp. 98-101 (trad. it. *Letteratura europea e Medioevo latino*, La Nuova Italia, Firenze, 1995).
Wing-tsit Chan, *The Way of Lao Tsu* (*Tao-te Ching*), 55, Bobbs-Merrill, Indianapolis, 1963 (cfr. trad. it. *Tao tê ching*, Adelphi, Milano, 1973).

3. LE POLARITÀ NELLA PSICOLOGIA ARCHETIPICA

«Eranos-Jahrbuch», II, pp. 379-81; III, pp. 248-53; IV, pp. 298-329; anche XX, pp. 408-10.
C.G. Jung, *The Spirit of Psychology*, in *Spirit and Nature*, Papers from the Eranos Yearbooks I, Bollingen, New York and London, 1954, p. 399 (trad. it. *Riflessioni teoriche sull'essenza della psiche*, in *Opere* VIII, pp. 206-207).
O. Barfield, *History in English Words*, Faber, London, 1962.
Tao-te Ching, cit., 20, 55 (trad. it. cit.).
A. Jaffé, *Der Mythos vom Sinn*, Rascher, Zürich, 1967, p. 29.

4. IL SENEX

J. Seznec, *The Survival of the Pagan Gods*, Harper Torchbooks, New York, 1961, p. 53 (cfr. trad. it. *La sopravvivenza degli antichi dei*, Bollati Boringhieri, Torino, 1990, p. 46).
R. Klibansky, E. Panofsky, F. Saxl, *Saturn and Melancholy*, Nelson, London, 1964 (trad. it. *Saturno e la melanconia*, Einaudi, Torino, 1983).
E. Panofsky, «Father Time», in *Studies in Iconology*,

Harper Torchbooks, New York, 1962 (trad. it. «Il Padre Tempo», in *Studi di iconologia*, Einaudi, Torino, 1975).
W.H. Roscher, *Ausführliches Lexicon der griechischen und römischen Mythologie*, Teubner, Leipzig, 1884-1937 (ristampa: Olms, Hildesheim, 1965).
Pauly-Wissowa, *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart, 1893 sgg.
K. Kerényi, *The Gods of the Greeks*, Thames and Hudson, London, 1951 (trad. it. *Gli dei della Grecia*, Il Saggiatore, Milano, 1994).
P. Wolff-Windegg, *Die Gekrönten*, Klett, Stuttgart, 1958.
M.-L. von Franz, Commento a *Aurora consurgens*, London and New York, 1966, p. 171.
C.G. Jung, *CW* XIV, par. 298 (trad. it. *Opere* XIV, I, p. 214); *CW* VIII, par. 381 sgg. (trad. it. *Opere* VIII, pp. 203 sgg.); *CW* XIV, Sez. IV (*Rex and Regina*) (trad. it. *Re e Regina*, in *Opere* XIV, II); *CW* VIII, parr. 754-55 (trad. it. *Opere* VIII, pp. 419-20); *CW* IX, I, parr. 66 sgg. (trad. it. *Opere* IX, I, pp. 30 sgg.); *CW* XIV, par. 129 (trad. it. *Opere* XIV, I, pp. 105-106).

5. IL PUER

C.G. Jung, *CW* V, parr. 184, 392, 526 (trad. it. *Opere* V, pp. 131, 257, 332); *Psychological Aspects of the Mother Archetype*, *The Psychology of the Child Archetype* e *On the Psychology of the Trickster Figure*, in *CW* IX, I (trad. it. *Gli aspetti psicologici dell'archetipo della Madre*, *Psicologia dell'archetipo del Fanciullo*, *Psicologia della figura del Briccone*, in *Opere* IX, I); *CW* XVI, par. 336 (trad. it. *Opere* XVI, p. 166); *The Spirit Mercurius*, in *CW* XIII (trad. it. *Lo spirito*

Mercurio, in *Opere* XIII); *CW* XI, par. 742 (trad. it. *Opere* XI, p. 438).

H. Baynes, *The Provisional Life*, in *Analytical Psychology and the English Mind*, Kegan Paul, London, 1950; M. van Leight Frank, *Adoration of the Complex*, in A. Guggenbühl Craig (a cura di), *The Archetype*, Karger, Basel, 1964; H. Biswanger, «Vol de Nuit von A. de St-Exupéry: Versuch einer Interpretation» (tesi di laurea), C.G. Jung Institut, s.d.; H.A. Murray, *American Icarus*, in A. Burton (a cura di), *Clinical Studies of Personality*, Harper, New York, 1955.

M.-L. von Franz, «The Problem of the Puer Aeternus» (appunti di conferenze, riprodotti privatamente), 1959-1960; Commento a *Das Reich ohne Raum* di B. Goetz, Origo, Zürich, 1962; *Über religiöse Hintergrunde des Puer Aeternus Problems*, in A. Guggenbühl Craig (a cura di), *The Archetype*, cit.

M.J. Vermaseren, *The Legend of Attis in Greek and Roman Art*, Brill, Leiden, 1966.

K. Kerényi, *Hermes der Seelenführer*, Rhein, Zürich, 1944 (trad. it. in *Miti e misteri*, Boringhieri, Torino, 1950).

E. Neumann, *Amor und Psyche*, Bollingen, New York, 1956 (trad. it. *Amore e Psiche*, Astrolabio, Roma, 1989).

Cfr. H. Corbin in «Eranos-Jahrbücher», XVII, XIX, XXV, XXVII.

J. Jacobi, *Der Weg zur Individuation*, Rascher, Zürich, 1965; M. Fordham, *Individuation and Ego Development*, in «Journal of Anal. Psychol.», III, 2 (1958); I.J. Dunn, *Analysis of Patients Who Meet the Problem of the First Half of Life in the Second*, in «Journal of Anal. Psychol.», VI, 1 (1961); inoltre M.E. Harding, *The Parental Image*, Putnam, New York, 1965.

E.R. Curtius, *op. cit.*, *loc. cit.* (trad. it. cit.).
C.G. Jung, *CW* X, parr. 375, 393 sgg. (trad. it. *Opere* X, 1, pp. 280-81, 287 sgg.); *The Spirit Mercurius* cit. (trad. it. cit.).
W.F. Otto, *Dionysos - Myth and Cult*, Indiana Univ., Bloomington, 1965 (trad. it. *Dioniso. Mito e culto*, Il Nuovo Melangolo, Genova, 1990).
C.G. Jung, *Rex and Regina*, cit. (trad. it. cit.); *The King and the King's Son*, in *CW* XII (trad. it. *Re e figlio del Re*, in *Opere* XII); *CW* XI, parr. 398-400 (trad. it. *Opere* XI, pp. 251-54); C.A. Meier, *Ancient Incubation and Modern Psychotherapy*, Northwestern Univ. Press, Evanston, 1968.
G. Scholem, *Die mystische Gestalt der Gottheit in der Kabbala*, «Eranos-Jahrbuch», XXIX (1960), p. 175.
R. Klibansky *et al.*, *op. cit.*, pp. 196-97, 213, 131-34, 157, 177-79, 203, 266*n* (trad. it. cit., pp. 184-85, 200-201, 122-23, 147, 165, 191, 243, nota 13); J. Seznec, *op. cit.*, pp. 294 sgg. (trad. it. cit., pp. 188 sgg.).
M. Eliade, *Dimensions religieuses du renouvellement cosmique*, «Eranos-Jahrbuch», XXVIII (1959), p. 251.
E. Panofsky, *op. cit.*, pp. 75, 78 (trad. it. cit., pp. 94, 98).
C.G. Jung, *CW* V, par. 184 (trad. it. *Opere* V, p. 132).
M.J. Vermaseren, *op. cit.*, p. 54*n*.
E. Wind, *Pagan Mysteries in the Renaissance*, Peregrine, Harmondsworth, 1967, pp. 98 sgg. (trad. it. *Misteri pagani nel Rinascimento*, nuova edizione riveduta, Adelphi, Milano, 1985, pp. 122-23).
E. Neumann, *Das Bild des Menschen in Krise und Erneurung*, in «Eranos-Jahrbuch», XXVIII (1959), pp. 42 sgg.

C.G. Jung e A. Jaffé, *Memories, Dreams, Reflections*, Pantheon, New York, 1961, p. 318 (trad. it. *Ricordi, sogni, riflessioni*, Rizzoli, Milano, 1992, p. 375).

E. Rousselle, *Seelische Führung im lebenden Taoismus*, in «Eranos-Jahrbuch», I (1933).

H. Corbin, *op. cit.*

G. Ripley, *The Bosom Book*, in *Collectanea Chemica*, Stuart, London, 1963, p. 141.

C. Kluckhohn, *Recurrent Themes in Myths and Mythmaking*, in H.A. Murray (a cura di), *Myth and Mythmaking*, New York Braziller, 1960, p. 58.

7. DEL LATTE...

E. Harris, *A* Caritas Romana *by Murillo*, in «Journal of the Warburg Courtauld Inst.», 27 (1964), pp. 337-38.

Archivio fotografico ARAS, C.G. Jung Institut. Cfr. *Aurora consurgens*, p. 59 (latte); pp. 28-29.

Boethius, *op. cit.*, Introduzione di W. Anderson.

H.M. Barrett, *Boethius*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1940, pp. 77-78.

M. Ruland (The Elder), *A Lexicon of Alchemy*, trad. ingl. di A.E. Waite, Watkins, London, 1964, pp. 221-22 (ed. orig. *Lexikon alchemiae sive dictionarium alchemisticum*, Francofurti, 1612).

Pėter Bonus (Ferrarensis), *The New Pearl of Great Price*, Stuart, London, 1963, pp. 278-79.

«Exercitationes in Turbam XV», cfr. *Aurora consurgens*, p. 264.

Il Cantico dei Cantici, 7, *13-14*.

Cfr. *Aurora consurgens*, p. 381, nota 106.

C.G. Jung, *CW* XIV, par. 385 (trad. it. *Opere* XIV, II, p. 297); *CW* X, par. 579 (trad. it. *Opere* X, II, pp. 152-53); *CW* X, par. 190 (trad. it. *Opere* X, I, pp.

126-27); *CW* XVI, par. 539 (trad. it. *Opere* XVI, p. 326).

G. Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Presses Univ., Parigi, 1963, pp. 274-78 (trad. it. *Strutture antropologiche dell'immaginario*, Dedalo, Bari, 1972, pp. 258-60).

Tao-te Ching, ed. cit., 10, 21, 28, 55, 36, 43, 76, 78 (trad. it. cit.).

G. Scholem, *art. cit.*, p. 180.

H. Corbin, *Imagination créatrice et prière créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi*, in «Eranos-Jahrbuch», XXV (1956), pp. 178-79.

O.C. Gruner, *The Canon of Medicine of Avicenna*, Luzac, London, 1930, Sez. 855, pp. 432-33.

Tao-te Ching, 20 (trad. it. cit.).

8. ... E DELLE SCIMMIE

C.G. Jung, *Picasso*, in *CW* XV (trad. it. *Picasso*, in *Opere* X, 1) (cfr. E. Neumann, «Eranos-Jahrbuch», XXV [1956], p. 31); *CW* XV, par. 213 (trad. it. *Opere* X, 1, p. 411).

Midrash Rabbah, Genesis XIV, 10 (cfr. H.W. Janson, *Apes and Ape Lore in the Middle Ages and the Renaissance*, Warburg Inst., London, 1952, p. 135); Jung, *CW* XIV, parr. 589, 602 (trad. it. *Opere* XIV, 11, pp. 413, 421-22).

H. Zimmer, *Zur Bedeutung des Indischen Tantra-Yoga*, «Eranos-Jahrbuch», I (1933), pp. 52-55.

Eraclito, framm. 22B82-83 DK, Colli 14 [B 1-2]; Platone, *Ippia maggiore*, 289 a-b; Plotino, *Enneadi* VI, 3, 11.

C.G. Jung, «Seminario su *Zarathustra* di Nietzsche», X, pp. 51-52 (riprodotto privatamente, citato per cortese concessione).

E.T.C. Werner, *Myths and Legends of China*, Harrap,

London, 1922; J. Brendon e I. Mitrophanow, *Das Mondjahr*, P. Zsolnay, Wien, 1953; Wu Ch'eng-en, *Monkey*, trad. ingl. di A. Waley, Allen & Unwin, London, 1942 (1965) (trad. it. *Lo Scimmiotto*, Adelphi, Milano, 1971).

J. Hastings (a cura di), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. II, Clark, 1909 (1953), p. 486a.

J. Gonda, *Die Religionen Indiens*, vol. I, Kohlhammer, Stuttgart, 1960, p. 316 (trad. it. *Le religioni dell'India. Veda e antico induismo*, Jaca Book, Milano, 1981, pp. 403-404).

W.C. McDermott, *The Ape in Antiquity*, J. Hopkins, Baltimore, 1938; H.W. Janson, *op. cit.*; L. Hopf, *Thierorakel und Orakelthiere in alter und neuer Zeit*, Kohlhammer, Stuttgart, 1888.

V. Elvin, *Myths of Middle India*, OUP, Madras, 1949, p. 226.

L. Ginzberg, *The Legends of the Jews*, I, Jewish Publication Society, Philadelphia, 1961, p. 168 (trad. it. *Le leggende degli ebrei*, vol. I, Adelphi, Milano, 1995, pp. 160-61); cfr. R. Riegler, *Das Tier im Spiegel der Sprache*, C.A. Kochs, Dresden-Leipzig, 1907, p. 8.

P. Amman, «Ein Beitrag zum Thema Musik und Seele» (tesi di laurea), C.G. Jung Institut, 1965.

C.G. Jung, «Eranos-Jahrbuch», III (1935); *CW* XII, parr. 164 sgg. (trad. it. *Opere* XII, pp. 126 sgg.).

F.A. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, Routledge, London, 1964, tavola 10, «Nature and Art», da Robert Fludd, *Utriusque cosmi ... historia*, I, p. 3 (trad. it. *Giordano Bruno e la tradizione ermetica*, Laterza, Bari, 1969, tavola 10, «Natura e arte»).

Morus (R. Lewinsohn), *Animals Men and Myths*, Gollancz, London, 1954, p. 199.

R.T. Rundle Clarck, *Myth and Symbol in Ancient Egypt*, Thames and Hudson, London, 1959, p.

254; H. Bailey, *The Lost Language of Symbolism*, vol. I, Benn, London, 1912 (1957), p. 69; *The Hieroglyphics of Horapollo*, trad. ingl. di G. Boas, Pantheon, New York, 1950, pp. 66-70.
A.R. Pope, «The Eros Aspect of the Eye (The Left Eye)» (tesi di laurea), C.G. Jung Institut, 1960.

PICCOLA BIBLIOTECA ADELPHI

ULTIMI VOLUMI PUBBLICATI:

700. Alexander Pope, *I bassifondi della poesia*
701. Curzio Malaparte, *Maledetti toscani*
702. Osip Mandel'štam, *Quasi leggera morte*
703. Tommaso Landolfi, *Racconti impossibili*
704. Friedrich Dürrenmatt, *La guerra invernale nel Tibet*
705. Carlo Rovelli, *L'ordine del tempo*
706. Robert Walser, *Seeland*
707. Guido Ceronetti, *Messia*
708. Ettore Sottsass, *Per qualcuno può essere lo spazio*
709. E.M. Cioran, *Antologia del ritratto*
710. Sergio Tofano, *Il teatro all'antica italiana*
711. Alfredo Giuliani, *Il giovane Max*
712. Wisława Szymborska, *Amore a prima vista*
713. Kawabata Yasunari, *La danzatrice di Izu*
714. Antonino Liberale, *Le metamorfosi*
715. Leonardo Sciascia, *Il metodo di Maigret*
716. Thomas Bernhard, *Camminare*
717. Simone Weil - André Weil, *L'arte della matematica*
718. Paolo Zellini, *La dittatura del calcolo*
719. Lafcadio Hearn, *Ombre giapponesi*
720. Tommaso Landolfi, *A caso*
721. Fëdor Dostoevskij, *La mite*
722. Henry Miller, *Giorni tranquilli a Clichy*
723. Hervé Clerc, *A Dio per la parete nord*
724. Orazio, *Odi*
725. Robert Walser, *Commedia*
726. W. Somerset Maugham, *Lo spirito errabondo*
727. Arthur Cravan, *Grande trampoliere smarrito*
728. Yasmina Reza, *«Arte»*
729. Rachel Bespaloff, *Sull'Iliade*
730. *La Rivoluzione sconosciuta*, a cura di Guido Ceronetti
731. Hermann Hesse, *Viaggio a Norimberga*
732. Theodore F. Powys, *La gamba sinistra*
733. Marina Cvetaeva, *Sonečka*

734. Sándor Márai, *Il macellaio*
735. Tullio Pericoli, *Incroci*
736. Ettore Sottsass, *Molto difficile da dire*
737. Jorge Luis Borges, *Il tango*
738. Alberto Savinio, *Souvenirs*
739. Han Kang, *Convalescenza*
740. Georges Simenon, *Il Mediterraneo in barca*
741. Pierre Klossowski, *Nietzsche, il politeismo e la parodia*
742. Ennio Flaiano, *L'occhiale indiscreto*
743. Yasmina Reza, *Bella figura*
744. Tommaso Landolfi, *Del meno*
745. Walpola Rahula, *L'insegnamento del Buddha*
746. Giorgio Colli, *Empedocle*
747. Giorgio de Santillana - Hertha von Dechend, *Sirio*
748. Terry Rudolph, *Quanti*
749. Pavel Florenskij, *La prospettiva rovesciata*
750. Roberto Calasso, *Come ordinare una biblioteca*
751. Massimo Cacciari, *Il lavoro dello spirito*
752. Thomas Bernhard, *Midland a Stilfs*
753. Rainer Maria Rilke, *Del paesaggio e altri scritti*
754. Pierre Michon, *La Grande Beune*
755. Jorge Luis Borges - Adolfo Bioy Casares, *Racconti brevi e straordinari*
756. Carlo Rovelli, *Helgoland*
757. Alberto Arbasino, *Grazie per le magnifiche rose*
758. Georges Simenon, *Europa 33*
759. Leonardo Sciascia, *«Questo non è un racconto»*
760. Walter F. Otto, *Teofania*
761. Yasmina Reza, *Anne Marie la Beltà*
762. Tullio Pericoli, *Arte a parte*
763. Friedrich Dürrenmatt, *Minotauro*
764. Osip Mandel'štam, *Conversazione su Dante*
765. Roberto Calasso, *Allucinazioni americane*
766. Thomas Bernhard, *Ungenach*
767. Roberto Calasso, *Bobi*
768. Roberto Calasso, *Memè Scianca*

Stampato dal Consorzio Artigiano «L.V.G.» - Azzate

Piccola Biblioteca Adelphi
Periodico mensile: N. 428/1999
Registr. Trib. di Milano N. 180 per l'anno 1973
Direttore responsabile: Roberto Calasso

Fra i lettori appassionati di Hillman si sentono spesso ricordare due scritti, vere gemme della sua produzione: il saggio sul tradimento e *Senex e puer*. Di fatto sarebbe difficile trovare una migliore via d'accesso al pensiero di questo autore. Nel primo caso perché in poche pagine egli ci offre un'analisi esemplare di una di quelle realtà condannate e deprecate che solo lo scandaglio psicologico riesce a illuminare dietro le grevi cortine della morale. E questa, come sappiamo, è una linea che Hillman ha in seguito ampiamente sviluppato. Nel secondo perché la caratterizzazione del Puer aeternus e quella parallela del Senex hanno una tale precisione e capacità individuante da offrirsi come ausilio immediato per riconoscere nella nostra psiche, in tutti i loro camuffamenti, i tratti dell'eterna fanciullezza e della saturnina vecchiaia.

Traduzione di Adriana Bottini.

ISBN 978-88-459-1445-4

€ 12,00

9 788845 914454