

Maurizio De Innocentiis

SECOLARIZZAZIONE E CRISI DEL SOGGETTO IN C.G. JUNG

L'intento di questo saggio è quello di valutare, nella prospettiva della psicologia del profondo, il fenomeno moderno e post-moderno della crisi dei valori e della disgregazione dei campi referenziali a cui facevano riferimento i grandi sistemi ideologici che hanno orientato il potente sviluppo della tradizione culturale europea. Si farà ciò, prendendo come nuclei tematici della discussione il problema della secolarizzazione dei dogmi cristiani (sia nel senso dell'impoverimento della loro fonte "numinosa", che in quello della progressiva perdita della loro efficacia istituzionale), ed il problema della riformulazione dell'idea moderna di 'soggetto', messa in crisi dalla stessa crisi delle ideologie che l'avevano formulata.

La problematica psicologica junghiana ci offre il vaglio di una dottrina antropologica che si è confrontata sul piano analitico con l'epoca della crisi e della scissione culturale dell'Occidente¹, per approdare ad una qualche forma di "conciliazione dell'anima" il cui parametro culturale emblematico è il mito². D'altra parte, però, sembrerebbe che pro-

¹ Cfr. La problematica che si è sviluppata da O. Spengler, *Il tramonto dell'Occidente. Lineamenti di una morfologia della storia mondiale* (1918-'22), ed. it. a cura di F. Jesi, Longanesi, Milano 1978, fino a J.-F. Lyotard, *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere* (1979), trad. it. di C. Formenti, Feltrinelli, Milano 1985 e a G. Vattimo, *La fine della modernità*, Garzanti, Milano 1985.

² Cfr. U. Galimberti, *La terra senza il male. Jung: dall'inconscio al simbolo*, Feltrinelli, Milano 1984.

prio la psicologia del profondo e la possibilità delle sue formulazioni concettuali siano, nel contempo, uno degli epifenomeni dell'indebolimento della funzione del sacro nella modernità, e del rimpiazzo umanistico della religione istituzionale. E tutto ciò, si lega in modo molto ambiguo al problema della soggettività, nel quale da un lato sembrava si recuperasse una preminenza dell'uomo nei confronti del trascendente, mentre dall'altro si tematizza il decentramento rispetto all'asse della coscienza.

A questo proposito, è utile ricordare come già Freud aveva dato un certo rilievo al suo essere ebreo e ateo per spiegarsi l'origine della propria teoria psicoanalitica³.

1. *Simbolismo psicologico e secolarizzazione*

Per quanto riguarda Jung, fu il teologo ebreo Martin Buber che nel 1952 lo accusò di compendiare Dio nell'inconscio archetipico all'interno di una dottrina di stile "gnostico". Commentando un testo junghiano, Buber afferma: «Ci si avvicina maggiormente alla convinzione di Jung, se si dice che ora la divinità non sostituisce più, come nell'umanità di un tempo, il Sé umano. L'uomo ritira ora le proiezioni del suo Sé su un Dio al di fuori di lui, senza volere con ciò divinizzare se stesso (come Jung fa rilevare in questo punto; mentre in altri passi viene fuori chiara-

³ Cfr. M. Robert, *Da Edipo a Mosè. Freud e la coscienza ebraica* (1974), trad. it. di S. Cantoni, Sansoni, Firenze 1971, pp. 3-4; P. Gay, *Un ebreo senza Dio. Freud, l'ateismo e le origini della psicoanalisi*, trad. it. di V. Camporesi, Il mulino, Bologna 1989; G. Fubini, *Psicoanalisi e immagini dell'Ebraismo*, in "Rivista di Filosofia", LXXXI (1990), 1, pp. 83-110; F.S. Trincia, *Il Dio di Freud*, Il Saggiatore, Milano 1992. Cfr. anche P. Ricoeur, *Der Atheismus der Psychoanalyse Freuds*, in "Concilium", 1966, 2, pp. 430-435. Però, sulla "teoria della sessualità" di Freud, lo stesso Jung ebbe a dire che essa evidenziava nel padre della psicoanalisi «l'insorgere di fattori religiosi inconsci»: «Freud, che aveva sempre sottolineato la sua irreligiosità, aveva ora stabilito un dogma, o piuttosto, al posto del Dio geloso che aveva perduto, aveva messo un'altra immagine, egualmente imperiosa, quella della sessualità» (*Ricordi, sogni, riflessioni di C.B. Jung*, a cura di A. Jaffé, trad. it. di G. Russo, Rizzoli, Milano 1978, p. 192). Jung, per giunta, così sovverte il significato biologico che Freud aveva dato alla psicologia: «Se non esistesse la psicologia, ma ci fossero cose concrete, si potrebbe effettivamente distruggere il primo [Jahveh] e sostituirlo con la seconda [la sessualità]; ma nella realtà, e cioè nell'esperienza psicologica, la necessità stringente, l'ansietà, la coercizione, ecc., non scompaiono» (*ibidem*, p. 193).

mente, intenzionalmente, la divinizzazione). L'uomo - prosegue Buber - non rinnega un Dio trascendente, lo mette solamente da parte. Non conosce più l'inconoscibile, non gli occorre più far credere di conoscerlo; in sua vece conosce l'anima o, meglio, il Sé. Non è un Dio che la "conoscenza moderna" detesta, bensì la fede»⁴. Più di recente, anche Hans Küng è intervenuto sul problema religioso in Jung, nell'ambito di una complessiva lettura del rapporto che intercorre tra psicoanalisi e religione⁵, sottolineando però come, «mentre Freud respinge nettamente la religione in quanto tale e Adler la tollera con benevolenza, Jung assume nei suoi confronti un'atteggiamento fondamentalmente favorevole»⁶. E, anche se «l'atteggiamento più benevole di Jung nei confronti della religione continua a lasciare aperto -secondo Küng- il fondamentale problema sollevato da Freud», cioè quello circa la reale esistenza di Dio «anche indipendentemente dalla nostra coscienza, dalla nostra psiche»⁷; tuttavia, lo stesso Küng riconosce filosoficamente rilevante che, diversamente da Freud, per il quale «la religione aveva ancora la funzione di una "nervosi ossessiva universale"», «per C.G. Jung invece proprio la mancanza di religione, di una religione viva, costituisce la causa di numerose nervosi»⁸.

In effetti, la posizione di Jung nei confronti della religione, e poi, dell'istituzione ecclesiastica cristiana, è complessa e differenziata.

⁴ M. Buber, *L'eclissi di Dio. Considerazioni sul rapporto tra religione e filosofia* (1953), trad. it. di U. Schnabel, Introduzione di S. Quinzio, Mondadori, Milano 1990, p. 91. La risposta di Jung è in *Opere di C.G. Jung*, ed. it. a cura di L. Aurigemma, vol. 11, Boringhieri, Torino 1979, pp. 461-468. Sulla relazione tra Buber e Jung, cfr. A. Sborowitz, *Beziehung und Bestimmung. Die Lehren von M. Buber und C.G. Jung in ihrem Verhältnis zueinander*, Darmstadt 1956.

⁵ Cfr. H. Küng, *Dio esiste? Risposta al problema di Dio nell'età moderna* (1978), trad. it. di G. Moretto, Mondadori, Milano 1979, pp. 297-382.

⁶ *Ibidem*, pp. 330-331.

⁷ *Ibidem*, p. 332.

⁸ *Ibidem*, p. 357. Sulla concezione del divino in Jung si può vedere: V. White, *God and Unconscious*, Harvill Press, London 1952 (la Prefazione di Jung a questo libro è in *Opere*, vol. 11, cit., pp. 287-297); R. Hostie, *Du mythe à la religion. La psychologie analytique de C.G. Jung*, Desclée de Brouwer, Bruges 1955; E. Van De Winckel, *De l'inconscient à Dieu. Ascèse chrétienne et psychologie de C.G. Jung*, Montaigne, Paris 1959; C. Pensa, *C.G. Jung e il sacro*, in "Archivio di Filosofia", XLIII (1975), 1, pp. 199-204; G. Quispel, *Jung et la gnose*, in AA. VV., *Carl Gustav Jung*, Herne, Paris 1984, pp. 131-148 G. Zuanazzi, *La concezione del negativo in C.G. Jung*, in "Rivista di Filosofia neo-scolastica", LXXIX (1987), 3, pp. 420-444.

Innanzitutto, è vero che per Jung «la vita dell'inconscio collettivo sbocca quasi interamente nelle rappresentazioni archetipiche del dogma e fluisce come una corrente bene imbrigliata nel simbolismo del Credo e del rituale: la sua vita si manifesta nell'interiorità dell'anima cattolica»⁹. Infatti, «l'inconscio collettivo, quale oggi noi lo intendiamo - prosegue Jung -, non fu mai psicologico poiché prima della Chiesa cristiana esistevano i misteri antichi, i quali a loro volta si perdevano nelle nebulosità del Neolitico. Mai l'umanità ha mancato di immagini potenti, apportatrici di magica protezione contro la perturbante realtà delle profondità psichiche; le figure dell'inconscio furono sempre espresse mediante immagini protettrici e risanatrici e in tal modo respinte nello spazio cosmico, ultrapsichico»¹⁰. In questo senso, per gli uomini delle epoche più antiche sarebbe stata «un'impresa folle e insensata voler sperimentare o indagare un inconscio che non contiene se non il tranquillo, indisturbato corso della natura»¹¹.

Tali considerazioni, che sembrano avvalorare l'ipotesi secondo la quale la psicologia dell'"inconscio collettivo", per Jung, sarebbe possibile solo per la secolarizzazione dei misteri religiosi che caratterizza l'epoca moderna, vanno messe in relazione con la particolare 'funzione' psicologica che Jung attribuisce alla religione: quella di proteggere lo stato psichico cosciente, emerso di recente da uno stato "psicoide" più arcaico, dagli strabordamenti potenzialmente distruttivi e regressivi della sua stessa scaturigine, sempre presente e attiva nella psiche individuale; una funzione, questa, che è espletata dalla religione attraverso un processo di 'razionalizzazione' simbolica e pragmatica delle manifestazioni spontanee dell'inconscio. «Basta ... che l'inconscio ci sfiori - dice Jung -, perché noi ci trasformiamo in esso, in quanto diveniamo inconsci di noi stessi. È questo il pericolo primigenio, istintivamente noto e oggetto di terrore per il primitivo che si trova ancora così vicino a questo pleroma»¹². Per noi, allora, il problema sarà quello di stabilire la perfetta

⁹ C.G. Jung, *Gli archetipi dell'inconscio collettivo* (1934/1954), in *Opere*, ed. it. cit., vol. 9 t. 1 (1980), p. 11.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ *Ibidem*, p. 22.

¹² *Ibidem*, p. 20. Su ciò cfr. anche Id., *Psicologia e religione* (1938/1940), in *Opere*, vol. 11, cit., pp. 15-43; Id., *I rapporti della psicoterapia con la cura d'anime* (1932), in *ibidem*, pp. 27-28.

riducibilità o meno della funzione psicologica attribuita alla religione, anche nella sua dimensione istituzionale, al campo di indagine empirico e terapeutico che la psicologia del profondo si riserva; ma ciò, comunque nel quadro ampio di un discorso di valenza esclusivamente culturale, per lasciare ad altro luogo sia il problema epistemologico della psicologia analitica che quello della portata ontologica delle dottrine religiose¹³.

A partire dall'«iconoclastia della Riforma» protestante, si sarebbe effettivamente prodotto, secondo Jung, uno iato nella continuità della manifestazione delle "forme dell'inconscio" attraverso "immagini potenti" accreditate dall'autorità religiosa della Chiesa, e questo avrebbe aperto una possibilità nuova di applicazione della coscienza storica al campo dogmatico; con il risultato, tuttavia, di sbriciolare le «immagini sacre ... una dopo l'altra»¹⁴. Anche dal punto di vista psicologico, questo evento sarebbe portatore di importanti conseguenze: secondo Jung, il «modo» psicologico di «porre il problema» dell'inconscio, come fattore interferente nella vita della coscienza vigile, non escluso l'aspetto politico-sociale¹⁵, «è nuovo, poiché in tutte le epoche che ci hanno preceduto si credeva ancora negli dèi, sotto una qualsiasi forma. E' stato», perciò, «necessario l'impovertimento senza precedenti di simboli per riscoprire gli dèi come fattori psichici, come archetipi cioè dell'inconscio»¹⁶. «Perciò - dice Jung - abbiamo oggi una psicologia, perciò parliamo di inconscio», quando «tutto questo sarebbe, ed è in realtà, superfluo in un'epoca e in un tipo di cultura dotati di simboli, poiché i simboli sono spirito che viene dall'alto, e allora anche lo spirito è in alto»¹⁷. Al contrario di un tempo, oggi «il cielo è diventato per noi uno spazio fisico, e l'empir-

¹³ «Certamente l'io e la sua volontà hanno una parte di primo piano nella vita; ma ciò che l'io vuole è soggetto al massimo a interferenze, in modi dei quali di solito non è cosciente, dipendenti dalla autonomia e dalla numinosità dei processi archetipici. La considerazione pratica di questi processi è l'essenza della religione, almeno nei limiti in cui essa può essere soggetta a speculazione psicologica» (*Ricordi, sogni, riflessioni di C.G. Jung*, a cura di A. Jaffé, cit., p. 413).

¹⁴ C.G. Jung, *Gli archetipi dell'inconscio collettivo*, cit., p. 11.

¹⁵ Cfr. *ibidem*, pp. 21-22. Su questo argomento, cfr. Id., *Wotan* (1936), in *Opere*, ed. it. cit., vol. 10 t. 1 (1985), pp. 279-291; Id., *La lotta con l'Ombra* (1946), in *Opere*, ed. it. cit., vol. 10 t. 2 (1986), pp. 57-67.

¹⁶ Id., *Gli archetipi dell'inconscio collettivo*, cit., p. 22.

¹⁷ *Ibidem*.

reo divino un bel ricordo»¹⁸. Queste analisi portano Jung alla interessante conclusione che oggi «occuparci dell'inconscio è per noi una questione vitale. Si tratta di essere spiritualmente o di non essere»¹⁹.

Ma è proprio con quest'ultima affermazione che comincia ad emergere tutta la complessità del problema della secolarizzazione, almeno per come esso è osservabile nella prospettiva junghiana. Per Jung, quindi, «occuparsi dell'inconscio» corrisponde allo sforzo di «essere spiritualmente», per evitare il rischio di «non essere» affatto. Va detto, a questo punto, che, pur avendo riconosciuto la secolarizzazione dei simboli religiosi a tutte le espressioni della cristianità moderna. Egli, anzi, trova ragione di sottolineare come sia soprattutto nello stesso fenomeno: «Il protestantesimo - dice Jung -, dopo aver abbattute molte delle mura che la Chiesa si era preoccupata di erigere, incominciò subito a sperimentare gli effetti disgregatori e scismatici della rivelazione individuale. Non appena fu abbattuta la barriera dei dogmi e screditata l'efficacia del rituale, l'uomo si trovò di fronte a un'esperienza interiore senza la protezione e la guida di un dogma e di un culto, che sono la *quintessenza impareggiabile* dell'esperienza religiosa sia cristiana sia pagana. Il protestantesimo - conclude Jung - ha perduto in linea di massima tutte le sfumature più sottili del cristianesimo tradizionale, la messa, la confessione, gran parte della liturgia, e il ministero sacerdotale che ha perduto il suo carattere di rappresentanza»²⁰.

Questa valutazione positiva dei simboli e dell'esperienza religiosa diventa più chiara se facciamo attenzione al fatto che per Jung secolarizzazione dei dogmi non significa affatto assenza di «esperienza religiosa *immediata*», ché, anzi, è proprio la presenza di questa ad evidenziare la «straordinaria importanza del dogma e del rituale, se non altro», almeno per ciò che riguarda lo psicologo, «come *metodi di igiene mentale*», ancora validamente «*mantenuti in vigore*» dalla Chiesa cattolica «con la sua indiscutibile autorità»²¹. Comunque, alle diverse situazioni, protestante e cattolica, Jung fa corrispondere diverse manifestazioni di disagio: «Il cattolico che ha voltato le spalle alla Chiesa ha in sé

¹⁸ *Ibidem.*

¹⁹ *Ibidem.*

²⁰ *Id.*, *Psicologia e religione*, cit., pp. 31-32; corsivo nostro.

²¹ *Ibidem*, p. 52. Cfr. anche *Id.*, *Psicoanalisi e direzione spirituale* (1928-'29), in *Opere*, vol. 11, cit., pp. 330-335.

un'inclinazione segreta o manifesta verso l'ateismo, mentre il protestante si associa preferibilmente a un movimento settario. L'assolutismo della Chiesa cattolica sembra richiedere una negazione ugualmente assoluta, mentre il relativismo protestante ammette dei compromessi»²². Altrove Jung dà una ragione, si direbbe quasi teologica, ma anche del tutto conforme ai parametri della sua psicologia, «di quella scissione di cui soffre ... il *corpus Christi*»: «affinché nessun cristiano ottimista s'inganni di potersi adagiare, redento, rasserenato e liberato da ogni paura, in un anticipato grembo di Abramo. La *passio Christi* continua»²³.

Da tutto ciò, quell'importanza «vitale» dello studio dell'inconscio di cui si diceva; studio, di certo considerato funzionale alla necessità di rendere nuovamente percorribile, in maniera minimamente consapevole, la dimensione "spirituale, dell'esistenza, ma forse anche relativo al riconoscimento della necessità del recupero, e quindi della sostanziale insostituibilità, dell'esperienza propriamente religiosa, così come si è accreditata nelle sue forme tradizionali ed istituzionali. Difatti, ciò che secondo Jung «l'uomo ha scoperto», nell'epoca moderna, è «una cosa sola: che alle proprie immagini non ha riflettuto ancora affatto. E quando comincia a riflettervi, lo fa con l'aiuto di ciò che egli chiama "ragione", ma che in realtà non è altro che la somma delle sue prevenzioni e delle sue miopie», che lo portano a fraintendere i contenuti della sua sapienza tradizionale²⁴. Allora, si va altrove «alla ricerca delle immagini efficaci, delle forme d'intuizione che placano l'inquietudine del cuore e dell'intelletto, e si trovano i tesori d'Oriente»²⁵.

Così, sarà la stessa psicologia del profondo, che inizialmente sembrava volesse sostituire la religione nella sua funzione di regolatore psichico, anche se solo dove fosse stato necessario, a prendersi cura a questo punto, sia di chiarire i limiti ermeneutici dei propri risultati analitici, sia di mettere in evidenza il valore intrinseco della stessa religione: «Il mio proposito -afferma Jung- sarebbe fundamentalmente frainteso, se fosse interpretato come un tentativo di ridurre il dogma ad uno psicolo-

²² Id., *Psicologia e religione*, cit., p. 32. Ancora su questo tipo di confronto tra cattolicesimo e protestantesimo si veda: Id., *Saggio d'interpretazione psicologica del dogma della Trinità* (1942/1948), in *Opere*, vol. 11, cit., p. 187.

²³ Id., *Psicologia della traslazione* (1946), in *Opere*, ed. it. cit., vol. 16 (1981), p. 204.

²⁴ Id., *Gli archetipi dell'inconscio collettivo*, cit., p. 12.

²⁵ *Ibidem*.

gismo. Simboli fondati su archetipi - continua Jung - non possono in genere essere ridotti a null'altro»²⁶. Là dove risulta evidente che il termine "archetipo" viene usato in un senso che travalica i limiti dell'ermeneutica psicologica, per accennare ad un'"ermeneutica della verità"²⁷. Altrove, Jung aveva già sostenuto che «noi non dobbiamo cedere nemmeno un istante all'illusione di poter definitivamente spiegare, e con ciò liquidare, un archetipo. Anche il miglior tentativo di spiegazione è solo una traduzione più o meno riuscita in un altro linguaggio, metaforico»²⁸. Perciò, allorché la psicologia si occupa dell'«indubbia ef-

²⁶ Id., *Saggio d'interpretazione psicologica del dogma della Trinità*, cit., p. 118.

²⁷ Su ermeneutica e psicologia analitica, cfr. M. Trevi, *Per uno junghismo critico*, Presentazione di U. Galimberti, Bompiani, Milano 1987, pp. 5-25. Per una critica semiotica sul concetto junghiano di archetipo e sulla sua relazione con il "Sacro", cfr. U. Eco, *Semiotica e filosofia del linguaggio*, Einaudi, Torino 1984, pp. 225-229.

²⁸ C.G. Jung, *Psicologia dell'archetipo del fanciullo* (1940), in *Opere*, vol. 9 t. 1, cit., p. 154. La nozione di "archetipo" è molto complessa e articolata, e nel tempo Jung ne ha dato definizioni diverse che non è il caso di ripercorrere qui; a noi, invece, sarà utile ricordare la distinzione che Jung ebbe a introdurre tra 'forma archetipica' ("archetipo in sé") e 'archetipo attualizzato' ("immagine archetipica"): di questi, la prima non viene all'apparenza storica e sensibile se non tramite il secondo, le cui espressioni si sedimentano nella tradizione culturale e sono riconoscibili come tali dallo specialista (cfr. C.G. Jung, *Tipi psicologici* [1921], in *Opere*, ed. it., cit., vol. 6 [1969], p. 405; Id., *Riflessioni teoriche sull'essenza della psiche* [1947/1954], in *Opere*, ed. it., cit., vol. 8 [1976], pp. 230-233; J. Jacobi, *Complesso Archetipo Simbolo nella psicologia di C.G. Jung* [1957], trad. it. di G. Zappone, Boringhieri, Torino 1971, pp. 40-41 e 72-75). A questo proposito, è rilevante l'opinione di Trevi, secondo la quale il "simbolo" non andrebbe ricondotto all'"immagine archetipica", per evitare che si impoverisca la sua nozione e si immobilizzi la sua essenziale funzione dinamica e storica (cfr. M. Trevi, *Per uno junghismo critico*, cit., pp. 100-103; Id., *Metafora e simbolo nella lettura junghiana del testo onirico. Una discussione*, in "Aut-Aut", 1989, 229-230, pp. 79 e 81-82). Ma, a nostro avviso, è proprio il riconoscimento dell'atemporalità relativa della struttura archetipica a dare un fondamento ontologico alla storia possibile che le immagini archetipiche sono in grado di descrivere ed orientare nel suo processo di attualizzazione; cosicché, ci sembra che debba essere proprio il "simbolo", nella sua capacità 'sintetica' e nella sua doppia prospettiva "impressiva" ed "espressiva" (cfr. J. Jacobi, *La psicologia di C.G. Jung*, trad. it. di A. Vita e A. Cinato, Boringhieri, Torino 1973, p. 120), a dare evidenza empirica alla funzione organizzativa dell'archetipo. Correlativamente, nell'esaminare la dottrina junghiana della predeterminazione del "Sé" nell'inconscio collettivo, la critica di Trevi risente della mancanza delle nozioni ermeneutiche, nate con l'esegesi biblica, di "tipologia" e di "prefigurazione"; le quali, non solo tengono conto della dimensione della storicità, ma sono anche tali da rendere possibile quella dotazione di senso necessaria perché della storicità si possa fare 'storia'.

ficacia psicologica» della messa, «un mistero - per Jung - ancora vivo, le cui origini risalgono ai primordi della cristianità», «dovrebbe apparire senz'altro evidente che questa può farlo soltanto dal punto di vista fenomenologico, in quanto le realtà della fede si trovano al di là del suo campo specifico»²⁹. E qui, il termine "fenomenologico", oltre a lasciare indeciso il giudizio sulla consistenza metafisica dei simboli religiosi, vuole anche evitare ogni pericolo di riduzionismo della vita psichica ad una concezione deterministica³⁰.

Se, quindi, la psicologia non risolve completamente i sé, né i simboli religiosi, né la stessa funzione psicologica di tali simboli, si deve comunque affermare, secondo Jung, che, anche al di là della «fede», «l'esperienza religiosa è assoluta»³¹, e che anche «*extra ecclesiam*», «esposta» però «al pericolo d'illimitati errori», nell'«esperienza religiosa» regnano «quelle leggi psichiche che non furono inventate dall'uomo, il quale ne ebbe cognizione per "gnosi" del simbolismo del dogma cristiano, che», quindi (è questa l'opinione di Jung), «soltanto l'imprudenza insensata tenta di abbattere, ma non chi ha cari i valori dell'anima»³². «Le ... rappresentazioni» della religione. «*viva di salvazione "rivelata"*», «sono - per Jung - prodotti di un sapere preconsciouso, che si esprime in simboli»; simboli, che «agiscono anche se il nostro intelletto non li comprende, perché il nostro inconscio li riconosce come espressioni di condizioni psichiche universali. Perciò - conclude Jung -, quando c'è, basta la fede»³³.

Ma la questione, secondo Jung, è che oggi si va sempre più nella direzione di un continuo «ampliamento e rafforzamento della coscienza razionale», che «ci porta molto lontano dalle fonti dei simboli» e «il cui prevalere ne impedisce la comprensione»³⁴. Anche «la civiltà - dice Jung - non consiste nel semplice progresso in sé e in un'ottusa distruzione dell'antico, ma nello sviluppo e nel raffinamento dei beni già acquisi-

²⁹ C.G. Jung, *Il simbolo della trasformazione nella messa* (1942/1954), in *Opere*, vol. 11, cit., p. 197.

³⁰ Per una valutazione dei problemi metodologici suscitati dalla psicologia junghiana, cfr. U. Galimberti, *Jung e i problemi di metodo nel sapere psicologico*, in "Aut-Aut", 1989, 229-230, pp. 31-45; R. Brooke, *Jung and phenomenology*, Routledge, London 1991.

³¹ C.G. Jung, *Psicologia e religione*, cit., p. 110.

³² *Ibidem*, p. 111.

³³ Id., *Saggio d'interpretazione psicologica del dogma della Trinità*, cit., p. 192. Su ciò cfr. anche Id., *La psicologia della traslazione*, cit., p. 203.

³⁴ Id., *Saggio d'interpretazione psicologica del dogma della Trinità*, cit., pp. 192-193.

ti»³⁵. Parlando, allora, dell'apparente assurdità del contenuto letterale di certi dogmi, così Jung circostanzia il ruolo che l'analisi psicologica dei simboli religiosi potrebbe assumere nell'età moderna: «se noi comprendiamo queste cose per quel che sono, cioè come simboli, allora non possiamo che ammirare l'abissale sapienza ed essere grati a quella istituzione, che non solo li ha conservati, ma anche dogmaticamente sviluppati. All'uomo odierno manca la comprensione che potrebbe aiutarlo a giungere alla fede»³⁶. La psicologia del profondo di Jung si impegna, quindi, nel tentativo di favorire quella ormai necessaria comprensione del simbolismo religioso (necessaria, dal punto di vista spirituale, alla stessa fede), almeno sotto uno dei suoi aspetti: quello di «*fatto psicologico*»³⁷.

Se l'attuale situazione di secolarizzazione è la condizione che rende possibili le elaborazioni concettuali della psicologia del profondo, anche, tuttavia, in un certo senso le esige, sia per la ricostruzione di un dominio dello "spirito" di cui in essa si avverte il bisogno, sia perché esse contribuiscono a quella funzione di comprensione che, in linea generale, secondo Jung sarebbe indispensabile anche là dove la secolarizzazione, sempre a motivo dell'irriflessione, è solo un pericolo. A quest'ultimo riguardo, annida spesso nella stessa tendenza della "fede", soprattutto, prevenire l'esperienza immobilizzandola in uno schema fisso, anziché mutare con essa: «Il peccato fondamentale della fede,» diceva Jung ricordando la crisi di fede di suo padre, il pastore protestante Paul Jung, «secondo me, stava nel fatto che essa anticipava l'esperienza»³⁸. La risposta a questo problema va cercata in un atteggiamento ermeneutico e storico nei confronti delle verità religiose che va sempre più affermandosi nella ricerca teologica e che Jung ha il merito di aver assunto nelle sue valenze culturali ed esistenziali, oltre che psicologiche. «Ogni nuovo grado di differenziazione culturale della coscienza - dice Jung in

³⁵ *Ibidem.* p. 192.

³⁶ *Ibidem.* p. 193.

³⁷ *Ibidem.* «E' un simbolo legittimo soltanto quello che esprime gli immutabili rapporti strutturali dell'inconscio e può quindi ottenere il consenso universale. Finché esso genera spontaneamente il fenomeno della fede, non ha bisogno di alcun altro intendimento. Ma se, per mancanza d'intendimento, la fede comincia ad essere insufficiente, allora, bene o male, si deve ricorrere allo strumento della conoscenza, se non si vuole rischiare una perdita d'incalcolabili conseguenze» (*ibidem*, p. 183).

³⁸ *Ricordi, sogni, riflessioni di C.G. Jung*, a cura di A. Jaffé, cit., p. 128.

proposito - deve misurarsi con il compito di trovare una nuova "interpretazione" adeguata al nuovo grado raggiunto, e ciò proprio per poter ricollegare la vita passata vivente ancora in noi con la vita presente che minacciava di staccarsi da essa»³⁹. «La verità eterna - sostiene altrove Jung - deve adottare il linguaggio umano che varii con lo spirito del tempo. Le immagini primordiali sono suscettibili di metamorfosi infinite eppure restano sempre le stesse, ma possono essere nuovamente intese soltanto in forma nuova. Esse esigono d'essere costantemente reinterpretate»⁴⁰.

2. Soggetto e superamento del soggetto

La riflessione di Jung sulla secolarizzazione e la sua apertura ermeneutica alla «verità eterna» ci portano ad affrontare un nuovo problema cardine della filosofia odierna, quello della crisi della nozione di "soggetto" e dell'esigenza del suo superamento. Qui affronteremo questo problema tentando una ricostruzione filosofica dell'antropologia che soggiace alla teoria psicologica junghiana.

Se la ricerca filosofica moderna è caratterizzata dalla tematizzazione del ruolo che la prospettiva soggettiva ha nel processo di oggettivazione, e dalla correlativa riflessione critica sulla consistenza storica e culturale delle "categorie" o dei "pregiudizi" della comprensione, il suo esito ermeneutico, specialmente nella considerazione della valenza ontologica del linguaggio, va però nella direzione di un tendenziale superamento della nozione di "soggettività"⁴¹. In *Tipi psicologici*, Jung aveva

³⁷ C.G. Jung, *Psicologia dell'archetipo del Fanciullo*, cit., p. 151.

³⁸ Id., *La psicologia della traslazione*, cit., p. 206. Queste parole di Jung corrispondono perfettamente all'esigenza ermeneutica del sacro espressa da Ricoeur nel suo famoso lavoro sulla psicoanalisi: «La fede è quella regione della simbolica in cui la funzione di orizzonte scade continuamente in funzione di oggetto, dando origine agli idoli, figure religiose della stessa illusione che, in metafisica, genera i concetti di essere supremo, sostanza prima, pensiero assoluto. L'idolo è la reificazione dell'orizzonte in cosa, la caduta del segno in oggetto sovranaturale e sovraculturale. Perciò non si distinguerà mai abbastanza la fede dalla religione» (P. Ricoeur, *Il Saggiatore*, Milano 1979, p. 572). «La critica dell'idolo - conclude Ricoeur - resta per ciò la condizione per la conquista del simbolo» (*ibidem*, p. 585).

³⁹ Cfr. P. De Vitiis, *Ermeneutica e sapere assoluto*, Milella, Lecce (1984), pp. 163-181; G. Vattimo, *Al di là del soggetto. Nietzsche, Heidegger e l'ermeneutica*, Feltrinelli, Milano 1984;

già valutato con consapevolezza critica il problema della prospettività delle formulazioni teoriche nel campo della psicologia, proponendo il concetto di «equazione personale»⁴²; sarà interessante, allora, esaminare lo spessore che la stessa teoria della soggettività ha nell'intero quadro delle formulazioni teoriche da lui stesso elaborate. A questo proposito, è stato notato che «la psicologia analitica di Jung discende ... da quell'antropologia che concepisce l'uomo come non identico al suo Io (Freud), ma come "essere intermedio"; cioè, che la psicologia di Jung sembra originarsi da un'antropologia tutt'altro che "Occidentale"», ma che troverebbe conferme nel «nostro secolo» in Jaspers e in Heidegger⁴³. Rappresentativa della posizione junghiana è ciò che egli dice a proposito della nozione di "Sé" (*Selbst*), esito ultimo del "processo di individuazione" per il quale la coscienza si "differenzia" dall'originaria "identità" dell'inconscio collettivo: «Se ... si riesce a riconoscere l'inconscio come fattore codeterminante accanto alla coscienza, e a vivere in modo da tener conto, per quanto possibile, delle istanze sia conscie che inconscie, si sposta allora il centro di gravitazione della personalità globale. Non si trova più nell'Io, che è solo il centro della coscienza, ma in un punto per così dire virtuale tra coscienza e inconscio, che si potrebbe definire il Sé»⁴⁴.

A. Bruno (a cura di), *Crisi del soggetto nel pensiero contemporaneo*, Angeli, Milano 1988; E. Cavada (a cura di), *Who comes after the subject?*, Routledge, London 1991. Per ulteriori indicazioni, cfr. R. Cristin, *Alcune recenti pubblicazioni sul tema della soggettività*, in "Aut-Aut", 1991, 245, pp. 133-145.

⁴⁰ Cfr. C.G. Jung, *Tipi psicologici*, cit., pp. 20-22 e 70-72.

⁴¹ U. Galimberti, *La terra senza il male*, cit., pp. 190-191.

⁴² C.G. Jung, *Commento al "Segreto del fiore d'oro" (1929/1957)*, in *Opere*, ed. it. cit., vol. 13 (1988), p. 54. Lo stesso Jung lamenta la confusione ricorrente, nella letteratura critica, dei concetti di "Io" e "Sé": «Continuo a vedere però che il processo di individuazione è confuso con il divenire cosciente dell'Io, e quindi l'Io viene identificato col Sé, con l'ovvia conseguenza di un'irrimediabile confusione. Perché in tal modo l'individuazione diventa semplicemente egocentrismo e autoerotismo. Invece il Sé racchiude in sé infinitamente di più che un Io soltanto» (Id., *Riflessioni teoriche sull'essenza della psiche*, cit., p. 243).

⁴³ *Ibidem*. Cfr. Id., *Saggio d'interpretazione psicologica del dogma della Trinità*, cit., p. 185; Id., *Aion: ricerche sul simbolismo del Sé (1951)*, in *Opere*, ed. it. cit., vol. 9 t. 2 (1982); I. Progoff, *Le dimensioni non causali dell'esperienza umana. Jung, la sincronicità e il destino dell'uomo (1973)*, trad. it. di J. Sanders, Astrolabio, Roma 1975, pp. 73-74.

⁴⁴ Cfr. C.G. Jung, *La sincronicità come principio di nessi acausali (1952)*, in *Opere*, vol. 8, cit., p. 525; I. Progoff, *Le dimensioni non causali dell'esperienza umana*, cit., pp. 74-75.

Ma su questo punto la posizione di Jung rimane controversa, sia per il fatto che il Sé individuale è poi letto come immagine della totalità del mondo o come simbolo, nell'uomo, di Dio stesso: «L'individuazione non esclude ma include il mondo»⁴⁵; sia perché, in ultima analisi, gli stessi "archetipi" dell'inconscio collettivo, per la loro strutturale e biologica relazione con la natura fisica, sembrerebbero rendere possibile una sorta di «sapere assoluto»⁴⁶. Si pone, allora, il problema delle implicazioni gnoseologiche ed esistenziali di queste concezioni, là dove la tendenza generale, come abbiamo detto, sarebbe favorevole al superamento dell'ultimo esito della concezione soggettivistica della conoscenza, spesso identificata con la nozione di "Spirito assoluto" di Hegel.

Gli archetipi, tuttavia, andranno sempre relativizzati alle "immagini archetipiche" loro manifestazioni storiche, culturalmente sedimentate, come si è detto); e il coglimento della totalità, che Jung lega alla propria concezione del simbolismo psichico in generale e di quello del Sé in particolare (notiamo per inciso che questo è un atteggiamento tipico della stessa coscienza mitico-religiosa, a cui Jung fa largamente riferimento⁴⁷, trova per questa via un riscontro nella filosofia ermeneutica, a proposito della quale non si può certo parlare di pretesa assolutezza del conoscere: «La verità - scrive Pareyson - non è *la* totalità come sistema di tutte le sue formulazioni», ma «ciascuna formulazione della verità è *una* totalità appunto e soltanto perché possiede *tutta* la verità» come «l'incessante manifestazione di un'origine inesauribile»⁴⁸. Con il simbolismo del Sé saremmo di fronte a oggettivazioni che, nella loro caratterizzazione storica, hanno il proprio principio di estraneità ad ogni pretesa di assolutezza. Ed è la stessa radicale storicità che Jung riconosce alla situazione esistenziale a non permettere nessun tentativo di irrigidire in uno schema fisso lo stesso "processo di individuazione"⁴⁹.

⁴⁷ Cfr. M. Eliade, *Trattato di storia delle religioni* (1948), trad. it. di V. Vacca, Boringhieri, Torino 1976, pp. 43-44; C.G. Jung, *Tipi psicologici*, cit., p. 455.

⁴⁸ L. Pareyson, *Verità e interpretazione*, Mursia, Milano 1982, p. 77. Anche Gadamer, di fronte ad un problema come quello della "storia universale", ne recupera l'aspirazione totalizzante, ma solo nella consapevolezza dei limiti prospettici di ogni singolo orizzonte storico (cfr. H.G. Gadamer, *Verità e metodo*, ed. it. a cura di G. Vattimo, Bompiani, Milano 1985, pp. 238-245).

⁴⁹ E' principalmente nella direzione "orizzontale" del processo di individuazione (cfr. M. Trevi, *Per uno junghismo critico*, cit., p. 38) che bisogna escludere qualsiasi determinismo. Qui, «l'individuo non è garantito né dalla sua origine né dal suo fine: esso si costi-

A questo punto, sembra possibile sostenere che, non ricadendo in un soggettivismo ormai superato, Jung possa contribuire al rinnovamento della nozione di soggettività in cui è impegnata la riflessione storico-ermeneutica. Ed è qui che abbiamo la possibilità di mettere in evidenza le affinità che questa tematica manifesta con il problema della secolarizzazione; là dove, all'ingresso della modernità, la ragione soggettiva si è opposta ad ogni forma di tradizione e di oggettivazione istituzionale sia del sapere che del credo religioso. Attualmente anche Pannenberg, teologo e filosofo ispirato ad un post-hegelismo ermeneutico, vede legate le due problematiche e può perciò fornirci un utile parametro per una valutazione di questi temi nel pensiero junghiano⁵⁰. cercheremo, quindi, di mostrare come attraverso una nozione complessa di stratificazione culturale dell'inconscio collettivo e che perciò può dare luogo ad un concetto funzionale di "tradizione"⁵¹, si possono evitare gli esiti estremi di una posizione in senso lato soggettivistica, sia sul fronte di un sostanziale ritorno ad un oggettivismo non critico (così, in fin dei conti, potremmo provocatoriamente leggere la formulazione estrema dello stesso idealismo), sia sul fronte della disgregazione relativistica del soggettivismo solipsistico.

Pannenberg, probabilmente non alieno sa un'influenza junghiana, affronta il nostro problema affermando che il soggetto non è più pensabile come presupposto: «la individualità caratteristica di ciascun uomo - egli dice - è definita in modo decisivo dal corso della sua vita. E' soltanto questo corso infatti a costituire la realtà concreta di ogni singolo uomo»⁵². «Il corso della vita di un uomo - continua Pannenberg - non è

tuisce e deconstituisce a contatto e nell'interscambio con gli altri individui in quel vivente magma che è la cultura. Il suo stretto inserimento nella cultura, che continuamente lo plasma, garantisce la sua storicità ma non ne determina la passività» (*ibidem*, p. 49).

⁵⁰ Cfr. P. De Vitiis, *Antropologia e superamento del soggetto in W. Pannenberg*, in "Archivio di Filosofia", LIV (1986), 1-3, pp. 453-454. Dello stesso Pannenberg si veda principalmente: W. Pannenberg, *Antropologia in prospettiva teologica*, trad. it. di D. Pezzetta, Queriniana, Brescia 1987.

⁵¹ Cfr. C.G. Jung, *L'io e l'inconscio* (1928), in *Opere*, ed. it. cit., vol. 7 (1983), pp. 150-151 e n. 6; J. Jacobi, *La psicologia di C.G. Jung*, cit., p. 52, schema XI. In questo quadro va inserita anche la fondamentale distinzione tra "coscienza collettiva" e "inconscio collettivo", che prosegue il discorso junghiano sull'interpretazione dei "simboli individuali" nella collettività, cfr. J. Jacobi, *Complesso Archetipo Simbolo*, cit., pp. 95-103.

⁵² W. Pannenberg, *Che cosa è l'uomo? L'antropologia contemporanea alla luce della teologia*, trad. it. di E. Paschetto, Morcelliana, Brescia 1974, p. 139.

mai predisposto in modo univoco dalle sue capacità naturali, ma acquista la sua direzione grazie ad una concatenazione di casi»⁵³. Ora, a nostro avviso, con Jung abbiamo la possibilità di teorizzare un *subiectum* che, strutturandosi, si manifesta in essa. Si tratterebbe, allora, di una nuova "Fenomenologia dello Spirito" che, piuttosto che l'"autocoscienza assoluta" (che è la "ragione"), ha per esito l'individuo complesso (che fonde in sé e attualizza nella propria storia personale, in modo non deterministico, la psiche collettiva). Secondo un criterio ermeneutico, pensiamo con ciò ad un individuo interprete 'relativamente assoluto' (relativamente a se stesso e alla propria situazione storico-culturale, che pure lo pone a stretto contatto con la totalità del flusso tradizionale) del mondo e della storia, cioè dell'intero campo dei propri interessi e delle proprie esperienze.

In un ideale moto regressivo rispetto alla propria ontogenesi, il soggetto individuale, così come Jung lo ha pensato, risulta dialetticamente e strutturalmente connesso con la collettività⁵⁴, che lo condiziona ma da cui anche si differenzia, e più oltre con il mondo biologico e forse anche fisico⁵⁵. Stiamo però, in questo modo, tentando di risolvere la crisi fondativa del soggetto mediante una sua trasposizione in crisi della nozione di individuo a confronto di un contesto culturale collettivo; senza, tuttavia, che il problema del "superamento del soggetto" ci sembri utilmente iscrivibile nel quadro di un tentativo di discernere ciò che andrebbe attribuito all'attività consapevole dell'individuo, da ciò che andrebbe invece considerato manifestazione del contesto sociale e culturale, così da spostare il problema fuori dai parametri della coscienza individuale nel tentativo di evitare gli estremismi della contrapposizione soggettivismo-oggettivismo. Ciò che si vuole dire è piuttosto che la problematica del soggettivismo moderno, nata con Cartesio, ha peccato fin dall'inizio di esclusione aprioristica della radicale storicità del soggetto conoscente (e questo è accaduto fino alla sua ripresa husserliana)⁵⁶, subordinando così la valenza propriamente culturale del

⁵³ *Ibidem*. Per un giudizio di Pannenberg sul problema dell'"identità" del soggetto in Jung, cfr. W. Pannenberg, *Antropologia in prospettiva teologica*, cit., pp. 206 n. e 302-302.

⁵⁴ Sul rapporto di opposizione e integrazione di "individuale" e "collettivo" in Jung, cfr. M. Trevi, *Per uno junghismo critico*, cit., pp. 27-60.

⁵⁵ Cfr. C.G. Jung, *La sincronicità*, cit., pp. 465-466; I. Progoff, *Le dimensioni non causali dell'esperienza umana*, cit., pp. 55 e 73.

⁵⁶ Cfr. E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale. Introduzione alla filosofia fenomenologica*, (1954, postuma), a cura di W. Biemel, trad. it. di E. Fi-

conoscere ad una interpretazione puramente naturalistica di essa. Di qui, allora, il fenomeno, diremmo quasi spontaneo, della secolarizzazione della dogmatica religiosa per il fatto che anche i suoi difensori si erano andati gradualmente adeguando ad una posizione razionalistica e naturalistica irriflessa che comunque, a loro avviso, avrebbe potuto giustificare la verità di fede, e che, invece, per i suoi presupposti le destituisce anche delle loro valenze simboliche e culturali. Già con Hegel, tuttavia, la nozione di soggetto si culturalizza, e, se valutiamo l'esito dello "Spirito assoluto" come un rimanere comunque sul piano dell'"autocoscienza", che nella sua manifestazione più alta si esprime in un "sapere assoluto", ecco che in qualche modo l'individuo empirico torna ad avere un ruolo filosofico nell'ambito del problema della soggettività, se pur come effimero rappresentante dello Spirito sulla scena del mondo. Ma con ciò si annuncia anche che il nostro problema di una riproposizione in termini nuovi della soggettività dovrà fare i conti proprio con la nozione di individuo e dovrà problematizzare i rapporti fondativi che legano questo con la cultura e la collettività. Non a caso, per Heidegger (il principale ispiratore di coloro che esprimono l'esigenza ermeneutica) la condizione alienata dell'uomo moderno trova la sua ragione proprio in quel "destino" dell'Essere che egli intende come storia delle forme del suo nascondimento⁵⁷.

Nel contesto del problema che discutiamo, ciò che ci sembra allora più interessante, per gli spunti che troviamo in Jung e posta una pregiudiziale sull'insuperabilità strutturale della soggettività (sia pure da riformulare), è il tema delle modalità di relazione che si possono stabilire tra "coscienza individuale", "coscienza collettiva" (che è la cultura in senso lato, nelle sue molteplici manifestazioni, comprese le convenzioni sulle modalità dei rapporti sociali) e "inconscio collettivo" (fonte degli stessi modelli originari della razionalità). E' soprattutto quest'ultimo

lippini, Avvertenza e Prefazione alla III ed. it. di E. Paci, Il Saggiatore, Milano 1972, p. 100. Ma sarà proprio «l'elemento storico», che si annida anche nella conoscenza formale, a ridurre ad illusorietà l'aspirazione ad una «filosofia come scienza» (cfr. *ibidem*, "Appendice XXVIII [al § 73]", pp. 535-541).

⁵⁷ Cfr. M. Heidegger, *Lettera sull'«umanesimo»* (1947), in Segnavia, ed. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1987, p. 292. Sul rapporto di Heidegger con Hegel su questo tema della storia hegeliana dello Spirito, cfr. K. Lowith, *Storia universale filosofica?*, in *Hegel e il cristianesimo*, a cura di E. Tota, Laterza, Roma-Bari 1976, pp. 135-153.

concetto, inserito nel quadro completo della struttura della soggettività, a promettere i risultati più interessanti per un'antropologia filosofica che contribuisca al chiarimento di questioni come quella della funzione simbolica e superindividuale del linguaggio⁵⁸, quella della passività connessa con l'attività creativa, e quella della particolare attività simbolica che è il culto (il quale è descrivibile mediante il concetto ermeneutico di "gioco", che sembra non implicare quello di soggetto, risolvendo in sé il suo scopo fuori da ogni azione strumentale)⁵⁹. Ci sembra inoltre interessante, in questo contesto, il tema junghiano dell'evoluzione dialettica della coscienza dai suoi presupposti collettivi, sia consci che inconsci: è, infatti, principalmente la nozione di "differenziazione" storica a consentire la conservazione di una nozione di soggetto esistenziale, mediante la sua radicazione strutturale su basi culturali generali.

Da ciò che siamo andati dicendo, se il problema soggettivistico può essere riformulato nei termini di una rifondazione della nozione di individualità su basi dinamiche collettive, a nostro parere gnoseologia e filosofia, ma anche la teologia, non potranno comunque rinunciare a considerare, nel soggetto (nella relatività della sua "situazione ermeneutica"), il punto di coagulo dei fattori storico-culturali che determinano la prospettività di ogni tipo di indagine. Lo stesso linguaggio, infatti, è ontologicamente "muto" se non entra in un gioco ermeneutico; in questo gioco, il soggetto è senz'altro "giocato", ma nell'investimento di una paradossale dialettica interna in cui la rete logica del gioco si oggettiva storicamente in esso e ne assume le coordinate situazionali. E, d'altra parte, il soggetto individuale si "differenzia" dal genere (e qui veniamo a quella attività simbolica che è il culto religioso) proprio mediante la storicizzazione in esso del collettivo.

E' pur sempre il soggetto individuale, infatti, a conservare fusi nella propria personalità gli indici storici collettivi: il puro stato di natura, in questo senso, è una mera illusione, così come è un'astrazione la con-

⁵⁶ Si pensi, per esempio, all'idea junghiana della fondazione archetipica dei simboli, di cui già si è detto, e all'idea della «funzione trascendente» del simbolo, che innesca «quelle linee di sviluppo individuali» teorizzate nel "processo di individuazione" (C.G. Jung, *Tipi psicologici*, cit., p. 464). Su "individuazione e funzione simbolica", cfr. M. Trevi, *Per uno junghismo critico*, cit., pp. 61-87.

⁵⁹ Per questi problemi così come sono affrontati in Pannenberg, cfr. P. De Vitiis, *Antropologia e superamento del soggetto*, cit., pp. 446-447.

siderazione di una cultura disincarnata. Di qui, la portata filosofica della dialettica interiore indagata da Jung; una dialettica, non intesa certo in senso intimistico, ma in senso funzionale e 'storico'. A questo rilievo corrisponde una domanda fondamentale di "responsabilità" del singolo, giocata su una dotazione iniziale di possibilità esistenziali che lo, chiamano all'assunzione consapevole di un proprio "destino" storico⁶⁰. Ma si può dire, in ultima analisi, che siano proprio questi indici collettivi ad aver messo in crisi la nozione di soggetto e che quindi siano essi a dover essere scelti come metro di una sua riproposizione aggiornata (e si noti che proprio intorno a questo punto ci è sembrato di poter evidenziare il rapporto che intercorre tra le vicende moderne della soggettività e quelle della secolarizzazione)? A noi sembra di sì, almeno nella misura in cui quel soggettivismo razionalistico che in una pra fase aveva escluso la cultura dal suo raggio d'interesse critico ha poi dovuto fare i conti con essa, passando attraverso l'idealismo, per scontrarsi in fine con il problema dell'identità storica dell'individuo.

Allora, quest'ultima emergenza del problema della secolarizzazione che fa riferimento alla crisi moderna della legittimazione istituzionale e sociale della religione, fa tornare il nostro problema su se stesso: infatti, se, come è stato rilevato per Pannenberg, «l'epoca del soggettivismo e ... anche l'epoca della privatizzazione della religione, cioè della *secolarizzazione*», allora, «ci si può chiedere ... quali conseguenze abbia la fine di tale epoca per il rapporto fra religione e società»⁶¹. Questo è in qualche modo l'interrogativo sul modello referenziale del linguaggio mitico-religioso e sulla disgregazione dell'anima moderna che sottende tutto il discorso junghiano. La nozione *complessa* di individuo teorizzata da Jung, sulla via di una possibile risposta alla questione suscitata da Pannenberg, ci fa percorrere un passo decisivo nel senso della formulazione di un'ontologia storico-esistenziale della soggettività che, se motiva la riassunzione nel soggetto, mediante una "psicologia degli archetipi", di ciò che era andato oggettivandosi nell'istituzione religiosa, nello stesso tempo ci offre la chiave per la riscoperta della funzione ordinatrice e della complessiva insostituibilità della Chiesa; ma a patto che, nell'espletamento della sua funzione, essa voglia di nuovo assumere il rischio connesso con la storicità.

⁶⁰ Cfr. J. Jacobi, *La psicologia di C.G. Jung*, cit., pp. 184-185; M. Trevi, *Per uno junghismo critico*, cit., p. 60.

⁶¹ P. De Vitiis, *Antropologia e superamento del soggetto*, cit., p. 451.