

Il concetto di autenticità in C.G. Jung e sue correlazioni col pensiero di M. Heidegger e le concezioni panpsichiste.
Donato Santarcangelo

Pochi temi come quello relativo all'autenticità sono in grado di essere così, in un certo senso, metaxi tra gnoseologia ed esperienza soggettiva, tra episteme e divina follia, tra Razionalità e Spirito, Psiche e Realtà, Cogito e Wille zum Leben (Macht).

Affrescheremo la prospettiva per cui il pensiero di C.G.Jung, rappresenta a nostro parere un'importante traccia da seguire.

Entrando quindi nel vivo della nostra breve trattazione, possiamo dire che siamo d'accordo ad esempio con la disamina di C. Sini a cui rimandiamo per un'importante introduzione al tema, e che usiamo in questo contesto, perché ci pare essere esemplare nell'articolazione del tema e lucidissima nel tratteggiarne i contorni e le conseguenze sul piano etico-psichico e sociale.¹

Da parte nostra, ci pare comunque di rilevare come la matrice interpretativa junghiana, con particolare riferimento alla sua peculiare epistemologia, possa integrare in senso archetipico-teleologico-spirituale tale disamina.

Usiamo il termine spirituale, giacché consideriamo spirituale il pensiero e l'epistemologia junghiana, al di là delle varie consolidate anime italiane ed internazionali del pensiero junghiano, pensando ad esempio ad una sorta di pensiero *classico* (ad es. in Italia Augusto Romano o Claudio Widman), o ad una urbanizzazione razionalizzante del pensiero junghiano (Giegerich), a matrici riduttivamente ermeneutiche (Mario Trevi, Maria Ilenia Marozza) o ad improbabili riduzionismi neo kantiani (Angelo Malinconico, Silvano Tagliagambe).

L'integrazione, quindi, che proponiamo al pensiero di Sini, si sostanzia nel senso di ritenere;

- che naturalmente è vero, che la riflessione generale sul tema dell'autenticità proponga l'esito di una sostanzialmente doverosa accettazione a priori dell'inautenticità costitutiva umana, accettazione che ingloba ineludibilmente l'esiziale intrinseca violenza del *polemos*.

-E che essere europei o cristiani o atei, non significa stazionare per diritto, nelle lande dell'autenticità.

-E che siamo perlopiù inconsapevoli della ricchezza conoscitiva dell'essere, l'unico tra i viventi con la consapevolezza della propria fine.

-E ci pare, altrettanto vero che il primo passo per approcciare un cammino di relativa autenticità, sia quello di sentirsi corresponsabili dell'impianto di prevaricazione e violenza della *lebenswelt* in cui siamo immersi e che ci costituisce.

-E infine, incontrovertibile che non abbiamo chiesto di apparire in un dato contesto storico, e che non abbiamo in senso letteralistico un daimon che spinge per la nostra realizzazione, a meno che di scivolare in un cieco irrazionalismo, ed è altrettanto incontrovertibile che come ricorda Sini, Sartre dice che ognuno è fatto dall'essere fatto dagli altri. Ma ci chiediamo: può sussistere comunque una possibilità che vi sia un disegno individuativo e a matrice spirituale in ognuno di noi?

¹C. Sini, *Come si diventa ciò che si è*, conferenza in Ferrara, 21 ottobre 2010, www.temenosjunghiano.com

E questa potrebbe caratterizzarsi come la possibilità di intravedere in filigrana, un possibile viatico di maggiore autenticità, proprio perché collegata ad una matrice archetipico-istintuale spirituale? E, ancora, al di là della attestata genesi relazionale della propria identità e consapevolezza, e dell'indubbia influenza degli stessi fattori relazionali e sociali nella costituzione e direzione del nostro complesso personologico, non vi è spazio per la costituzione di un piano di vita co-costruito ineffabilmente dal nostro Io e dal nostro inconscio e che consenta un relativo approdo di autenticità?

Crediamo sia il pensiero junghiano che abbia in effetti approcciato tali possibilità, e quella che stiamo affrescando è la tesi che il processo di individuazione, così come concepito da Jung, possa favorire il conseguimento di una maggiore autenticità, nel senso che andiamo a definire, tanto più se tale processo è considerato essenzialmente a matrice spirituale, come abbiamo affermato altrove.² Senz'altro una generica maggiore matrice di autenticità, può verificarsi come esito di un percorso psicoterapico in genere e soprattutto psicoanalitico, ma viste le specificità della concezione junghiana relativa al processo di individuazione, si può ipotizzare che la psiche possa arrivare a beneficiare della possibilità, con le parole di Jung, di non sottostare alla costrizione ad agire ed essere come non si è, una sorta invero di proclama dell'autenticità, che noi se interpretiamo bene Jung, riteniamo essere più compiutamente approcciata, solo in senso spirituale. Il processo di individuazione, infatti, come si sa, nelle intenzioni di Jung connette l'Io con la sua parte più vera e costituente, il Sé, e può essere assimilato ai processi alchemici e in una certa misura anche ai gradi di relativo risveglio che si riscontrerebbero nelle spiritualità orientali. Crediamo che questo processo si sostanzi nella possibilità/necessità di raggiungere una relativa individuazione, nel senso di una specifica tendenziale maggiore autenticità, rispetto al sentire ed agire le parti più arcaiche ed indifferenziate degli stadi archetipici, per progressiva , elaborazione, sintesi e assimilazione alchemica, da parte del Sé, dei poli del campo archetipico attraverso i simboli prodotti dalla funzione trascendente. Ciò crediamo avvenga in risposta alle tensioni psico-esistenziali antinomiche ma evolutive, veicolate della peculiare struttura della personalità individuale e originate dalla matrice energetico-libidica istintuale, attraverso soprattutto, ci pare, la spinta teleologico-spirituale del più umano e probabilmente più evolutivo degli istinti, quello di spiritualità. Il costante telos di compensazione alchemica orchestrato dal Sé, proietta tra l'altro all'esterno, dice Jung, personificandoli in situazioni reali, i contenuti non metabolizzati dall'Io, che sono in grado di agire in senso "destinale", ed è poi così viene percepito, con la forza ineluttabile del Numinoso. La particolare epistemologia spirituale sottostante il pensiero junghiano, ben colta da Luigi Aurigemma che parlava di un violento dissidio interiore in Jung, tra l'anima kantiana e la "*ribollente problematica religiosa*" appare, quindi, sorreggere una "ricomposizione compenetrativa" tra aspetti nomotetici e aspetti "misterico-sapienziali" della realtà, alla stessa stregua dei rapporti alchemico-teleologici tra Io e Sé. Si compensa probabilmente in tal modo il polo archetipico opposto, che è quello dell'impostazione potremmo dire "paranoide" dello scientismo positivista, e dei riduzionismi in genere, anche di quelli più raffinati e camaleonticamente non immediatamente rilevabili e nei quali, a diversi livelli, sostanzialmente non vi è altro Dio al di fuori dell'evidenza del risultato degli strumenti di laboratorio.

È Il dualismo platonico, che ha sancito, sostanzialmente, il passaggio dal Mythos al Logos, e Umberto Galimberti rileva che cercare la Verità come faceva il pensiero greco, è lontano

²D. Santarcangelo, *L'istinto di spiritualità e una psicologia analitica quanto-psicoide*, in *Sincronicità e coincidenze significative*, (a cura di) C. Widman, Magi, Roma, 2016.

“dalla sapienza orientale, dove in gioco non è la costituzione di un sapere incontrovertibile, ma la liberazione dell'uomo dall'illusione del mondo”.³ Non c'è spazio nel dualismo platonico per un Pleroma di tutti i contrari, che comprenda anche il molteplice in un esistente globale che compenetri quindi anche il bene e il male, la luce e l'ombra, come nella teologia sumerica o egiziana e come Jung approccia nell'accorata, impressionante e lucidissima analisi, di capitale importanza epistemologica, espletata nel Libro di Giobbe, nel quale si ipotizza una parte terrificata di Dio, la sua stessa ombra, proiettata con inaudita violenza perché non riconosciuta e assimilata. L'impensata compenetrazione del bene e del male in Dio e nelle sue creature, infatti, sembra proprio evocare il distacco dal dualismo metodologicamente ineludibile, insito nell'aut-aut di un bene sommo in Dio, e un male radicale intrinseco nel resto del creato con il carico aggiuntivo della sua colpa. Lo stesso vale per il concetto di Dio come Verità ultima potenzialmente conoscibile e in ogni caso non indistinta, come invece avviene in genere nelle concezioni religiose orientali, concetto che evoca da una parte la conseguente relativa potenziale conoscibilità degli enti e soprattutto la pretesa di una loro piena “intelleggibilità”. Con le nefaste conseguenze di una rincorsa isterico-paranoide verso un irraggiungibile, monoteistica, letteralistica necessità di luce ideale, di verità ultima... alla ricerca violentissima e fanatica della perfezione escludente e dicotomicamente senza appello, e dell'*unico modo giusto* di concepire e trattare gli enti, così come il Bene sommo e la suprema Luce della Verità, isolate dagli enti, alludono. Per cui occorrerà allora necessariamente bonificare le paludi della non scientificità, dell'eresia, dell'eterodossia religiosa, politica e metodologica, fino alla palude finale, quella inconscia...l'unica, ahimè, in grado, potenzialmente, di garantire invece, una matrice di relativa autenticità. Un mondo occidentale post-omerico, quindi basato sull'Io e non sull'ineludibile relazione Io-Sé, come nel pensiero junghiano, relazione ineludibile ma anche inestricabile e potremmo dire “quantistica”, in senso epistemologico, perché compenetrata e non escludente, pensando appunto alle funzioni commiste del Sé. Vediamo la definizione di Aniela Jaffé, *L'archetipo del Sé è “senza nome, ineffabile”, una X nascosta le cui concretizzazioni sono indistinguibili dalle immagini di Dio ...L'individuazione dev'essere intesa come la realizzazione del “divino” nell'uomo.*⁴ E per Jung, ricordiamo, l'aspirazione religiosa è un impulso a priori. Per noi il Sé è una sorta di trasduttore quanto-psicoide delle necessità evolutivo-spirituali e di relativa autenticità quindi, della psiche, per il ruolo da Jung attribuito a questa istanza psichica, connessa con l'archetipo della totalità, che potrebbe coordinare l'assetto globale dell'energetica junghiana in senso quanto-psicoide appunto.

L'impostazione junghiana non è la sola matrice di un polo archetipico che è *attivato* per la relativa realizzazione di un sostrato di autenticità, la nostra ulteriore ipotesi infatti, è che il pensiero di Martin Heidegger e le concezioni panpsichiste, siano in linea con quanto illustrato sinora. Rileviamo, infatti, come la concezione panpsichista sia sostanzialmente su posizioni similari in senso epistemologico e condivide anche una certa euristica a matrice spirituale, e anche posizioni più decisamente spirituali come nel caso del filosofo statunitense J.P. Moreland.⁵ Vediamo allora brevemente il possibile sostrato gnoseologico unitario del panpsichismo, al di là delle varie posizioni individuali. Un accreditato autore come G. Strawson sostiene, come esemplificazione, in senso epistemologico, l'ipotesi di un monismo realista, proponendosi la dimostrazione di come il

³U. Galimberti, *Gli equivoci dell'anima*, Feltrinelli, Milano, 1987, p. 81.

⁴A. Jaffé, *The Myth of Meaning*, Penguin Books, London, 1975, p. 153.

⁵J.P. Moreland, *Consciousness and the existence of God. A theistic argument*, Routledge, London, 2008.

fisicalismo debba necessariamente implicare il panpsichismo.⁶ L'obiettivo è quello di illustrare come una forma di fisicalismo che voglia avere i connotati del realismo, debba essere intellegibile sul piano ontologico, in modo da comprendere i fenomeni come la coscienza, l'attività del pensiero o le sensazioni quali aspetti ineludibili della realtà che l'autore riassume con il termine esperienza. L'ipotesi del fisicalismo realista richiede la confutazione del principio di emergenza che l'autore considera infondato in quanto non in grado di dimostrare come possano i fenomeni di tipo esperienziale, emergere da un piano non esperienziale. Ne consegue che gli aspetti riconducibili al concetto di esperienza debbano necessariamente rientrare nel dominio del fisicalismo. Il fisicalismo realista deve dunque ammettere che i fenomeni dell'esperienza siano fenomeni fisici, visione che il fisicalismo classico considera problematica o implausibile. Tuttavia Strawson sostiene che tale critica sia infondata in quanto basata sulla errata presunzione che noi conosciamo la vera natura della realtà del mondo fisico

Di fatto, sostiene l'autore, tutto ciò che noi possiamo conoscere è solo una parziale rappresentazione delle cose secondo il modello geometrico matematico che, proprio in virtù del suo carattere formale astratto, non ci rivela la natura profonda delle cose e pertanto, non è in grado di escludere che l'esperienza possa essere una componente costitutiva di tutto ciò che è reale. La riflessione approfondita sul vero significato del termine fisicalismo, porta a concludere che tale concetto possa senz'altro essere esteso fino a comprendere il dominio del mentale, dimostrando come il panpsichismo sia l'unica possibilità per dar conto dei fenomeni dell'esperienza in modo intellegibile e ontologicamente fondato. Strawson riesce a dimostrare, secondo noi, in modo convincente la fondatezza del suo fisicalismo, e come il sostrato quanto-psycoide del pensiero di Jung, la teoria del fisicalismo realista proposta da strawson, illustra una visione della realtà in cui gli elementi ultimi sono dotati di un attività esperienziale. Gli aspetti esperienziali del macrocosmo, possono secondo Strawson fondarsi su una pluralità di elementi dotati di una proprietà proto psichica, così come peraltro implicito nella visione di Bohm, Laslo e Pauli appunto.

Altro grande termine di confronto, con lo stesso Jung, e non solo sul tema dell'autenticità, è M. Heidegger, inautentico, infatti, per il filosofo, alla fine del suo percorso di pensiero, risulta essere il sostrato alienante e oggettivante che soffoca metafisicamente l'essere umano, prigioniero di un esiziale soggettocentrismo e della *violenza della razionalità dell'età della tecnica*. La via di possibile uscita sarebbe in estrema sintesi, poiché l'approfondimento del complesso pensiero di Heidegger non può essere qui effettuato, una sorta di duplice e contemporaneo movimento. Il primo potrebbe produrre l'indispensabile e *liberante* confronto, con l'essenza stessa della tecnica, perché è proprio nella progettualità perniciosa della tecnica che la metafisica ha il suo compimento finale e potrebbe comparire l'evento dell'essere, l'ereignis, cosicché restando in ascolto del Wesen della tecnica, della sua essenza e modalità di darsi, l'essere non viene concepito con un fondazionalismo metafisico.

Heidegger, in maniera illuminante, scrive:

Poiché l'essenza della tecnica non è nulla di tecnico, bisogna che la meditazione essenziale sulla tecnica e il confronto decisivo con essa avvengano in un ambito che da un lato è affine all'essenza della tecnica e dall'altro, ne è tuttavia fundamentalmente distinto. Tale ambito è l'arte.

⁶G. Strawson, *Real Materialism*, Oxford University Press, 2008.

*S'intende solo quando la meditazione dell'artista, dal canto suo, non si chiude davanti alla costellazione della verità riguardo alla quale noi poniamo la nostra domanda.*⁷ Si tratta di una concettualizzazione, più volte reiterata da Heidegger, che esorta a svolgere la nostra esistenza attraverso il viatico della vicinanza di pensare e poetare, e che si sostanzia intrinsecamente, secondo noi, nell'evocazione della dimensione del simbolico, perché ci sembra appunto di intravedere in trasparenza, una profonda assonanza con *la regione feconda e notturna del simbolo*, così come concepito da Jung. La consapevolezza dell'oblio dell'essere e del suo poter solo essere pensato non come presenza, ma come evento (ereignis), potrebbero contribuire a *compensare* l'illusione della centralità metafisica del soggettocentrismo e della tecnica, matrici esiziali di in-autenticità.

Il secondo movimento porta ineffabilmente in trasparenza, su lande di possibile relativa autenticità a matrice spirituale. Secondo Heidegger infatti, l'oblio dell'essere, il suo apparire come evento, ereignis, portano all'An-denken, la rammemorazione, la devozione verso il vivente e le sue tracce e l'uomo diviene il custode delle tracce dell'essere, il pastore dell'essere. Heidegger vede: come unica possibilità di via di scampo questo: preparare, nel pensiero e nella poesia, una disponibilità e una prontezza per l'apparizione del Dio, oppure per l'assenza, il dis-stanziarsi, del Dio *nel tramonto*...⁸ Con Jung e con Heidegger l'interrogarsi sul Simbolo e l'Essere diventa, ci pare, una possibilità, quasi teurgica di intravedere, lontani dal greve fondamento della metafisica, in filigrana, le tracce del sacro e dell'autentico, del Dio impensato e impensabile che secondo Heidegger, solo, può salvarci, così come la luce del Numinoso junghiano probabilmente alberga come latenza nel fondo quanto-psicoide dell' Atman- Sé.

L'epistemologia spirituale di Jung, viene allora a configurarsi nella forma di una vera e propria ineludibile commistione evolutivo-teleologica dell'io col Sé-Atman, commistione compenetrata e dialettica ad un tempo, nella quale ognuno dei due termini non esaurisce o fagocita l'altro, ma mantiene il suo tendenziale grado di empiricamente evidenziabile autonomia operativa, pur nello stato di ineffabile e psicoide *sovrapposizione* procedurale, ma l'analisi di questa relazione appare davvero uno degli snodi teorici, clinici e metodologico-epistemologici più complessi dell'opera junghiana.

⁷M. Heidegger, *Scienza e meditazione* (1953a) in *Heidegger M., Saggi e discorsi*, (a cura di G. Vattimo), Mursia, Milano, 1976, p. 27.

⁸M. Heidegger, *Scritti politici*, (a cura di) Gino Zaccaria, Casale Monferrato, Piemme, 1988, p. 284.