

Articoli/Articles

SOGNANDO GLI ARCHETIPI*
JUNG, CURTIUS E I SEGNI DEI TEMPI

ELIO DE ANGELIS

Dipartimento di Medicina Sperimentale - Sezione di Storia della Medicina
Sapienza – Università di Roma, I

SUMMARY

DREAMING ARCHETYPES

The Jungian notion of archetype is compared with the one developed by Ernst Curtius, also derived from Jung. Both notions are seen against the background of modernity - that both authors identify with Nazism - thus highlighting the ambiguity and potentiality embedded in Jung's original thought, generally neglected in later developments.

*Nel 1932 ho conosciuto profondi sconvolgimenti psichici, in cui si alternavano tensione produttiva e depressione profonda: allora ho scritto *Deutscher Geist in Gefahr*, sono crollato e ho dovuto consultare Jung a Zurigo. Era una crisi grave, in cui ho riconosciuto più tardi l'anticipazione inconscia dell'orrore che sarebbe iniziato nel 1933; ma la guarigione è venuta dalla crisi stessa: obbedendo ad una costrizione psichica, mi sono sprofondato nello studio della letteratura medioevale. (...) Da un punto di vista psichico, era un segnale di una polarizzazione sulla Roma aeterna, la quale agiva dentro di me come un archetipo nel senso junghiano del termine, cioè come un simbolo caricato simultaneamente di un significato e di molteplici energie¹.*

Chi scrive queste parole, il 22 dicembre 1945, è il grande filologo romano Ernst Robert Curtius, che in una lettera al padre dome-

Key words: Jung – Curtius – Archetypes – Nazism - Modernity

nicano De Menasce ricostruisce il percorso che lo aveva condotto a redigere *Europäische Literatur und Lateinisches Mittelalter*, di imminente pubblicazione a quella data. Era questa la *letteratura*, nel cui studio egli si era *sprofondato*: una accurata ricostruzione della trasmissione culturale che, ininterrotta, univa la modernità europea alle sue antiche radici classiche, attraversando il Medioevo; ma era questa anche la terapia, con cui Curtius aveva superato il proprio crescente malessere di fronte alla modernità, che egli aveva visto affermarsi sempre più pericolosamente, incarnata nel nazismo². In *Deutscher Geist in Gefahr*, Curtius aveva diagnosticato il proprio male, ed indicato le cause dell'angoscia, che lo avrebbe infine condotto da Jung:

Oggi si vuole pensare solo secondo la categoria dello spazio, e si getta ai margini - nell'Occidente - ciò che appartiene alla dimensione del tempo storico: così si fa piazza pulita della nostra tradizione culturale³.

Già a quell'epoca, profondamente impressionato dalla lettura di *Seelenprobleme der Gegenwart* di Jung⁴, Curtius designava quest'ultimo come *il più sapiente conoscitore di anime del nostro tempo⁵*, e definiva l'Umanesimo - con terminologia già junghiana - quale



Fig. 1 - Moneta di Settimio Severo con il *verso* raffigurante *Roma aeterna*.

*entusiastica scoperta d'una amata immagine primordiale, se non addirittura autoriconoscimento dello spirito moderno in una vita, che dormiva nell'oscura profondità del sangue e che ora prende coscienza della propria origine*⁶. Dalla terapia proposta da Jung sarebbe poi nata *Europäische Literatur und Lateinisches Mittelalter*, in cui Curtius oppone allo sradicamento, caratteristico della modernità, un'ininterrotta continuità nella trasmissione di modelli culturali e di stilemi letterari, dimostrata *more philologico* con esemplare rigore. Questo percorso di Curtius - verso una sua peculiare concettualizzazione della dimensione archetipica - appare notevolmente interessante per le similarità che presenta con quello dello stesso Jung, che ad essa era parimenti stato condotto dall'incontro con la fenomenologia onirica: i sogni *premonitori* dei suoi pazienti, naturalmente - che con la fine della Prima Guerra Mondiale sentivano avvicinarsi la crisi epocale di Weimar⁷; ma, ancor prima, nel 1909, il sogno da lui stesso fatto a bordo del piroscafo, sul quale viaggiava alla volta degli Stati Uniti insieme a Freud:

Ecco il sogno. Ero in una casa sconosciuta, a due piani. Era "la mia casa". Mi trovavo al piano superiore, dove c'era una specie di salotto ammobiliato con bei mobili antichi di stile rococò. Alle pareti erano appesi antichi quadri di valore. Mi sorprendevo che questa dovesse essere la mia casa e pensavo: "non è male". Ma allora mi veniva in mente di non sapere che aspetto avesse il piano inferiore. Scendevo le scale, e raggiungevo il piano terreno. Tutto era molto più antico, e capivo che questa parte della casa doveva risalire circa al XV o XVI secolo. L'arredamento era medievale, e i pavimenti erano di mattoni rossi. Tutto era piuttosto buio. Andavo da una stanza all'altra, pensando: "Ora veramente devo esplorare tutta la casa!" Giungevo dinanzi a una pesante porta, e l'aprivo: scoprivo una scala di pietra che conduceva in cantina. Scendevo, e mi trovavo in una stanza con un bel soffitto a volta, eccezionalmente antica. Esaminando le pareti scoprivo, in mezzo ai comuni blocchi di pietra, strati di mattoni e frammenti di mattoni contenuti nella calcina: da questo mi rendevo conto che i muri risalivano all'epoca romana. Ero più che mai interessato. Esaminavo anche il pavimento che era di lastre

di pietra, e su una notavo un anello: lo tiravo su, e la lastra di pietra si sollevava, rivelando un'altra scala, di stretti gradini di pietra, che portavano giù in profondità. Scendevo anche questi scalini, e entravo in una bassa caverna scavata nella roccia. Uno spesso strato di polvere ne copriva il pavimento, e nella polvere erano sparpagliati ossa e cocci, come resti di una civiltà primitiva. Scoprivo due teschi umani, evidentemente di epoca remota e mezzo distrutti. A questo punto il sogno finiva⁸.

A partire da questo suo sogno, Jung avrebbe poi sviluppato, come è noto, il concetto di archetipo; e tuttavia, è proprio nell'ambito del rapporto fra inconscio ed archetipo che sembra di scorgere una discrepanza tra Jung e Curtius: infatti, quello della *Roma aeterna* non appare certo, malgrado tutte le assicurazioni di Curtius, *un archetipo nel senso junghiano del termine*. E non si tratta qui della multiforme origine del concetto di archetipo⁹, o del notevole debito contratto da Jung, nel formularlo, con filologi e mitografi¹⁰; ancor meno è questione di una sua eventuale validazione da parte dei genetisti, posto che Jung ne dà una definizione interamente *biologica*¹¹: a rendere inutile e ridondante l'ipotesi di un'origine *inconscia* degli archetipi è, invece, proprio l'esistenza di una loro trasmissione *culturale*, quale Curtius l'ha dimostrata. Si veda, ad esempio - nel capitolo consacrato alla topica¹² - la disamina della figura del *puer senilis*, realizzata nel virgiliano *puer maturior annis*, o nel *puer senex* di Claudiano: dopo aver sottolineato che *i secoli della tarda Antichità e dell'Antichità cristiana sono pieni di visioni, che spesso non sono interpretabili se non come proiezioni dell'inconscio*, Curtius aggiunge che *gli uomini di quel periodo di transizione incominciarono a considerare queste creature ideali come parte integrante della propria esperienza vitale (Erlebnis); e ciò poté accadere solo quando la visione autenticamente vissuta di quei personaggi ideali era stata oramai fissata nella letteratura (...)*¹³. Ora, Curtius non esita a definire quello del *puer senilis* come un *archetipo*, precisando anzi che esso è proprio *un'immagine dell'inconscio collettivo, nel*

sensu descritto da Jung; ciò malgrado, appare evidente come egli consideri necessaria alla sopravvivenza degli archetipi piuttosto una mediazione artistico-letteraria che non, invece, la pretesa trasmissione inconscia postulata da Jung. In un altro caso ancora, vediamo passare il mito delle Muse da Omero ed Esiodo a Cicerone, quindi da Dante e Boccaccio a Spenser, e infine da Calderón e Gray a Blake. Alle tappe di questa trasmissione, Curtius dedica un capitolo intero¹⁴; proprio per questo, però, la trasmissione *in sé* - quand'anche di archetipi *nel senso descritto da Jung* - appare come un fenomeno culturale, che poco o nulla deve all'inconscio. Prendere in considerazione il punto di vista di Curtius permette dunque d'interrogarsi fruttuosamente sul formarsi, dal sogno o altrimenti, del concetto centrale della psicologia analitica: in altri termini, di verificare la capacità della psicologia analitica - ma anche della psicoanalisi freudiana - ad estendere le proprie *teorie* (e, ancor più, le proprie *pratiche*) oltre il solipsismo delle nevrosi individuali, articolandosi allo *stato mentale* delle collettività.

Mette conto ricordare che la nascita della *psicologia collettiva* - o, come la si chiamava allora, della *psicologia delle folle* - fu praticamente contemporanea a quella della psicoanalisi: se i testi in cui Janet e Freud teorizzano un *inconscio individuale* sono, rispettivamente, del 1891 e del 1893¹⁵, quelli di Tarde, Sighele, Fournial, Lebon e Durkheim, in cui si concettualizza l'esistenza di un *soggetto psichico di massa*, appaiono a loro volta concentrati fra il 1890 ed il 1895; però, per vedere le tematiche collettive finalmente sussunte dalla psicoanalisi, bisognerà attendere il primo decennio del nuovo secolo, quando la redazione di *Totem und Tabu* s'intreccerà a quella di *Wandlungen und Symbole der Libido*: solo da lì in avanti, psicologia analitica e psicoanalisi cominceranno ad occuparsi di soggetti psichici di massa, facendo allora del *mito* la controparte collettiva dell'onirismo individuale. La filiazione è palese in Jung, che dai sogni, proprî e dei proprî pazienti, è indotto ad introdurre il mito

nell'analisi; molto meno in Freud, che, pur accordandosi con Jung sull'esistenza di un inconscio collettivo trasmesso per filogenesi, ci vede solo una chiave ermeneutica supplementare, e da utilizzarsi esclusivamente in caso di fallimento della *Traumdeutung* individuale. La questione essenziale è, ovviamente: fino a che punto quest'apertura ad una dimensione collettiva risponde all'evoluzione interna della psicoanalisi - e fino a che punto, invece, fa proprie le problematiche della modernità, già affrontate dalla psicologia delle folle? Nel 1916, infatti, Jung scriveva:

(...) la mancanza di unità con se stesso è una caratteristica dell'uomo civilizzato. (...) il rapido sviluppo delle città, con l'unilateralità della prestazione favorita dalla divisione straordinaria del lavoro, e l'aumento della sicurezza esistenziale privano l'umanità di molte occasioni di scaricare le proprie energie affettive. Il contadino, con la sua attività variata (la quale, col suo contenuto simbolico, gli garantisce una soddisfazione inconscia, che l'operaio della fabbrica e l'impiegato d'ufficio non conoscono e non possono mai avere), la vita nella natura (...) – da tutto ciò noi, uomini di città – noi, moderne macchine da lavoro –, siamo molto lontani (...). Le persone si trascinano al lavoro (osservate le facce alle 7.30 di mattina nei tram), l'uno fabbrica la sua rotella, l'altro scrive cose che non gli interessano (...). A queste fonti di insoddisfazione si aggiunga un ulteriore fattore importante (...) la nostra morale sessuale contemporanea (...) viene privata dello sfondo su cui agire. (...) Quindi la nevrosi è (...) strettamente legata al problema della nostra epoca e rappresenta (...) un tentativo fallito da parte dell'individuo di risolvere dentro di sé il problema generale¹⁶.

Ne deduceva che *il conflitto apparentemente individuale del malato rispecchiasse in realtà un conflitto generale del suo ambiente e del suo tempo*; ma malgrado queste interessanti premesse, una decina di anni dopo - e proprio nel testo tanto apprezzato da Curtius! - Jung rovesciava in senso *biologico* il proprio atteggiamento iniziale:

Il cervello con cui l'uomo nasce è il risultato dell'evoluzione di un'infinita serie di antenati, si costituisce compiutamente differenziato in ogni

*embrione, e dà immancabilmente, quando entra in funzione, risultati già prodottisi infinite volte nella serie degli antenati. L'intera struttura anatomica dell'uomo è un sistema ereditario, identico alla costituzione ancestrale, che immancabilmente funzionerà nella stessa maniera di prima. È quindi minima la possibilità che si produca qualcosa di nuovo, sostanzialmente differente da quanto è stato prodotto in antico*¹⁷.

Proprio in questa asserita impossibilità è dato individuare la causa dell'occasione perduta - tanto dalla psicologia del profondo, quanto dalla psicoanalisi - di decifrare quella modernità, cui infine entrambe dovevano la propria origine. Ne vediamo un esempio concreto già in *Wandlungen und Symbole der Libido*, laddove Jung interpreta la *folla* (particolarmente quella numerosa e in movimento) e la *città* come simboli, rispettivamente, della figura materna (*una donna che custodisce dentro di sé gli abitanti come bambini*)¹⁸ e di *una grande agitazione dell'inconscio*¹⁹; il mitico conquistatore della città sarebbe poi, come già nella *Traumdeutung* freudiana, l'individuo eccezionale, il *portatore del segreto*, che perciò stesso è *contrapposto alla folla degli ignoranti*²⁰. Edipo, ad esempio, conquista Tebe sposando Giocasta, che ignora (ecco il *segreto*) di esserne la madre: infatti, conclude Jung, *colui che possiede (...) la città (...) è (...) unito alla madre*²¹. Egli sembra non riconoscere qui il motivo - inaugurato nel 1840 da *The Man of the Crowd* di Poe, e ben diverso da quello della *città* pre-industriale - della moderna *metropoli*, brulicante di folle in perpetuo movimento e segretamente abitata da un individuo eccezionale e perverso, i cui *avatar* andranno moltiplicandosi dalla metà del sec. XIX fino agli anni venti e trenta del XX: dai *Mystères de Paris*, di Sue²², alla ripresa, da parte di Meyrink²³, del leggendario *Golem* praghese (che lo stesso Jung conosce e cita)²⁴; dal *Fantômas* dei polizieschi francesi²⁵, fino all'inquietante figura dell'ebreo nerovestito, che Hitler²⁶ incrocia a Vienna (da lui definita come *la potente città*). Ognuno vede come la morfologia di questo nuovo mitologema corrisponda assai poco a quella, evocata da Jung, della città tradizionale; tanto meno si

corrispondono i contenuti dei due miti, quello nuovo dando piuttosto voce ad angosce assolutamente “inedite”, e proprie ad individui ormai annullatisi nelle masse della nuova società industriale.

Osservazioni analoghe s’impongono anche per il mito di Giona. Jung²⁷ dimostra ampiamente, con esempi tratti fin dalle mitologie africane, la persistenza di una struttura mitica, che vede l’eroe uscire regolarmente vivo e vittorioso dalle fauci del mostro, che dapprima l’aveva inghiottito. Il “drago-balena” varrebbe dunque come *simbolo della madre terrificante*, che l’eroe deve sopraffare (cioè “sormontare”, *aufheben*); viene però da chiedersi se Jung non abbia esteso indebitamente quest’unico senso. Vale ricordare che già gli apologeti cristiani davano alla favola un tutt’altro senso: la salvezza di Giona avrebbe infatti dovuto prefigurare quella di Gesù, che essi pretendevano risorto dal sepolcro; e a Giona s’ispirò sicuramente anche Collodi²⁸, quando imbastì la storia di Pinocchio, vomitato vivo dalla balena.

Perfino in ambito psicoanalitico, il mito di Giona avrebbe potuto ricevere una diversa lettura: dal 1924, infatti *Das Trauma der Geburt* di Otto Rank ne consente un’interpretazione esplicitamente



Fig. 2 - Giona vomitato dalla balena (miniatura di Anonimo Avignone. *Bibbia di Giovanni XXII?*, sec. XIV?).

diretta contro la *lettura anagogico-etica dei miti* fatta da Jung, e - pur nell'evocazione della figura della "madre terribile" - certo più in linea con le tesi freudiane²⁹; a noi, però, interessa maggiormente una versione ancor più recente - quella dei *Tempi moderni* (1936) di Chaplin. Qui Charlot, *impazzito* alla catena di montaggio, s'introduce nella macchina alla quale stava lavorando; ma essa, lungi dal farlo a pezzi, l'accoglie benevolmente in sé, tanto che egli continua a lavorare *all'interno di essa* e, novello Giona, ne esce infine vivo e sano. Il senso appare chiaramente: Chaplin non mette in scena alcuna "madre", amorevole o terrificante che essa sia, sebbene l'alienazione dell'uomo moderno, il quale in tanto può sussistere, in quanto accetti di *integrarsi* alla "macchina" - e cioè al *meccanismo sociale* che, inghiottendolo, gli assicura un'umbratile, disumana sopravvivenza. In entrambe i casi succitati - la folla inghiottita dalla metropoli industriale, o dai macchinari cui è adibita -, l'infinita diversità ed *attualità* dei contenuti manifesti risulta occultata da un contenuto latente,



Fig. 3 - Pinocchio e la balena (frontespizio di: C. Collodi, *Le avventure di Pinocchio*, Firenze 1883).

postulato come sempre uguale; eppure lo stesso Jung, avendo compreso che *forme identiche* veicolavano *contenuti diversi* secondo le epoche, era giunto a proporre un rinnovamento “moderno” per gli archetipi di natura religiosa:

*Il simbolismo religioso va forse conservato (...), ma in gran parte va riempito di nuovi contenuti, come è richiesto dallo stato attuale della vita culturale*³⁰.

A riprova degli slittamenti di senso, cui gli archetipi, pur rimanendo formalmente immutati, van soggetti al mutar dell’epoca che li attualizza, Jung ricordava pure che

*nella prima antichità, il matrimonio con la sorella (...) costituiva addirittura un segno di distinzione, [mentre] questa forma del mito sarebbe impossibile ai nostri giorni, poiché la coabitazione con la sorella sarebbe rimossa (...)*³¹.



Fig. 4 - Charlot inghiottito dalla macchina (fotogramma da: Ch. Chaplin, *The Modern Times*, 1936).

Con una tale “svalutazione” del contenuto latente a profitto di quello manifesto, Jung applicava alla dimensione collettiva e archetipica del mito quanto già aveva sostenuto a proposito del sogno individuale: nella propria autobiografia, infatti, ammette di non aver mai potuto consentire con Freud che il sogno sia una “facciata”, dietro la quale si nasconda il suo significato: un significato già noto, ma malignamente, per così dire, sottratto alla coscienza³². Egli precisa:

Già molto prima di incontrare Freud, avevo considerato l'inconscio - e i sogni, che ne sono l'immediata espressione - come un processo naturale, al quale non si può attribuire alcuna arbitrarietà e, soprattutto, alcuna intenzione di mistificare³³.

In tutto questo è certo da vedersi una normale estensione di quel processo evolutivo che, come più sopra abbiamo visto, condusse psicologia analitica e psicoanalisi a far proprie le problematiche, ad esse dapprima estranee, della psicologia delle folle - e quindi, in ultima istanza, della modernità. Si rilegga, in proposito, la lettera di Burkhardt a Brenner sul mito di Faust, che Jung riproduce in una nota di *Wandlungen und Symbole der Libido*:

Faust è (...) un vero e autentico mito, cioè una grande immagine primitiva, nella quale ciascuno deve intuire a modo suo la propria essenza e il proprio destino. (...) Cosa avrebbero detto gli antichi Greci, se fra di essi e la leggenda di Edipo si fosse intromesso un commentatore? Per la leggenda di Edipo c'era, in ogni Greco, una fibra edipica, che chiedeva di essere toccata senza intermediari, e di continuare a vibrare a modo suo; e così è per la nazione Tedesca ed il Faust³⁴.

Jung avrebbe intanto potuto inferirne l'inanità di ogni interpretazione pre-confezionata e standardizzata; soprattutto, avrebbe dovuto vedervi evidenziata la possibilità che si formassero pure dei miti nuovi, in nulla debitori di archetipi preistorici. Tuttavia, quando

infine incontrerà realmente il risveglio degli archetipi, il suo atteggiamento apparirà molto meno moderno di quanto le premesse avrebbero indotto ad attendersi.

Vi sarebbe intanto da chiedersi in che misura sia lecito parlare *al plurale* di risveglio di archetipi, posto che l'esperienza di Jung appare limitata al risveglio dei soli archetipi germanico-nordici: sia pure a due riprese - poco prima del termine della Prima Guerra Mondiale, e poi nel pieno della dittatura nazista -, è chiaro che Jung parla di un solo ed unico fenomeno, di cui scorge le prime avvisaglie e registra poi l'evoluzione, pretendendo di annunziarne addirittura, sulla base della propria dottrina, i futuri sviluppi. In entrambi i casi, il fenomeno appare conseguente a sconvolgimenti socio-politici, come Jung aveva d'altronde teorizzato; ma i testi in questione, *Über das Unbewusste*³⁵ e *Wotan*³⁶, sono anche gli unici in cui egli *constati* nella propria contemporaneità il risveglio di archetipi, la cui esistenza appare altrimenti solo *teorizzata* sulla base di una interpretazione del passato mitico. In effetti, la concezione junghiana appare razzialmente determinata:

*Il cristianesimo ha scisso il barbaro germanico in una metà superiore e una metà inferiore, rimuovendo la parte oscura e addomesticando la parte superiore per adattarla alla civiltà; però la metà inferiore, oscura, ancora attende la sua redenzione da un secondo processo di addomesticamento. Fino a quel momento essa rimarrà legata alle vestigia dell'età preistorica, all'inconscio collettivo, che va soggetto ad una particolare e sempre più forte riattivazione. Via via che la concezione cristiana del mondo va perdendo di autorità, sentiamo che la "bionda bestia" si agita sempre più minacciosamente nel suo carcere sotterraneo, pronta a balzare all'aperto ad ogni istante con conseguenze devastatrici. (...) questo problema non sussiste per gli Ebrei: l'Ebreo (...) è gravemente carente di quella qualità dell'uomo, che lo fissa alla terra e trae dal basso nuove energie; [ma] questa qualità ctonia è presente in quantità pericolosa nei popoli germanici: (...) gli europei ariani (...) forse cominciano ad accorgersene nell'attuale conflitto (...)*³⁷.

Questo spiega forse perché, anche in seguito, egli non abbia preso posizione sulla rinascita dei miti di altri popoli: ad esempio, l'elaborazione di un *mito dell'uomo nuovo* in ambito culturale azteco, registrata da Artaud³⁸ nel 1935, passa completamente inosservata da Jung, che pure pubblica *Wotan* l'anno seguente. La massa *sociologicamente* descrivibile d'una moderna metropoli industrializzata si è dunque tramutata in una non meglio definita "razza" - o meglio, in un insieme d'indefinibili "razze", nelle quali va persa l'universalità (e, dunque, la scientificità) del discorso della psicologia analitica. In conseguenza, Jung giunge a formulazioni incontestabilmente razziste:

(...) la riduzione, secondo Freud e Adler, di ogni fatto psichico ai primitivi desideri sessuali e all'istinto di potenza ha qualcosa in sé che risulta benefico e piacevole per l'Ebreo, in quanto è una forma di semplificazione: per questa ragione, forse Freud è nel giusto quando chiude gli occhi dinanzi alle mie obiezioni; ma queste dottrine specificamente ebraiche sono assolutamente insoddisfacenti per la mentalità germanica³⁹.

Gli archetipi concettualizzati in *Wotan* saranno, più compiutamente,

tipi originari, innati nell'inconscio di molte razze, (...) che esercitano su di queste un'influenza diretta. (...) un archetipo (...), in qualità di fattore psichico autonomo, produce effetti collettivi (...). Dove non è il singolo a muoversi, ma la massa, (...) gli archetipi cominciano a operare⁴⁰.

E ancora:

(...) crediamo di spiegare il mondo razionalmente in base ai fattori economici, politici e psicologici; [ma] il vecchio Wotan, col suo carattere abissale, inesauribile, spiega il nazionalsocialismo più di quanto lo facciano, messi insieme, i predetti tre ragionevoli fattori⁴¹.

Eppure le angosce di Curtius avevano dimostrato a Jung che il nazismo non era archetipico, ma moderno. Forse, anziché spiegare il nazismo

tramite Wotan, converrebbe spiegare Wotan (cioè, il ricorso al *mitologico* da parte di Jung - ma anche di Freud, e poi di Hitler, di Mussolini, di Stalin e di altri ancora) basandosi proprio sui caratteri della *modernità*. Il discorso è meno peregrino di quanto potrebbe apparire di primo acchito: esso spiega, fra l'altro, come Jung abbia potuto scrivere che *il dio nazionale ha assalito il cristianesimo su un ampio fronte, sia che in Russia si chiami "scienza e tecnica", in Italia "duce" e in Germania (...) "Stato"*⁴². L'incongruità, qui, è palese: quale archetipo preistorico, quale mito classico si sarebbero mai risvegliati, secondo Jung, nel caso del bolscevismo? Ma se il tratto caratteristico della modernità sta in quella condensazione epocale - acutamente denunciata da Curtius, come s'è visto -, per la quale *inizio e fine* si risolvono e si annullano nella "sincronicità", allora si evidenzia che anche il razzismo delle formulazioni di Jung (e di altri: si pensi al suo accenno ad H. Chamberlain, *sintomo sospetto del fatto che anche altrove [cioè, fuori dalla Germania hitleriana] esistono dèi velati e dormienti*)⁴³ non è un malaugurato errore di percorso, ma testimonia - come gli archetipi, anche se in modo diverso da essi - di quella esigenza di "sincronicità", che è poi la cifra del *moderno*.



Fig. 5 - Wotan. Elmo di Vendel, Uppland

A questo medesimo ambito si possono agevolmente ricondurre formulazioni culturali, apparentemente lontane ed irrelate: ad esempio, l'interesse manifestato da Simmel per la moda⁴⁴ - o, prima ancora, la concezione freudiana dell'inconscio come "sincronicità superficiale", quale può evincersi dagli scritti anteriori al soggiorno romano⁴⁵. Ciò spiega come mai Jung - che pure aveva consigliato, a chi volesse *imparare a conoscere l'anima umana*, di abbandonare la psicologia sperimentale, penetrando piuttosto *nei cupi bar di periferia, i bordelli e le bische, (...) i saloni della società elegante, (...) le assemblee socialiste, le chiese (...) e le estasi delle sette*⁴⁶ - potesse interpretare quali effetti del risveglio di un presunto inconscio primitivo le "epidemie" di tango, il futurismo, il dadaismo e, in breve, *tutte le altre voghe ed eccentricità*, che caratterizzavano la modernità⁴⁷; ma, soprattutto, ciò rende conto della stupefacente similitudine esistente tra le modalità del ritorno degli archetipi nordico-germanici, annunziato da Jung nel 1918⁴⁸, e quelle di un possibile risveglio della Germania, contro il quale Heine aveva messo in guardia i Francesi già nel 1834:

*Il filosofo della natura sarà tanto più temibile, in quanto entra in rapporto con le forze primigenie della natura: può evocare le energie demoniache dell'antico panteismo germanico, e si ridesta in lui quel piacere della lotta, che noi ritroviamo negli antichi Tedeschi, e che si manifesta non per distruggere o per vincere, ma per il puro gusto della lotta. Il cristianesimo (...) ha in qualche modo temperato questo brutale piacere germanico, ma non ha potuto distruggerlo; e se un giorno (...) la Croce andrà in pezzi, si ridesterà la selvaggia ferocia degli antichi guerrieri, la insensata furia guerresca di cui raccontano e cantano tanto i poeti nordici. (...) Gli antichi dèi di pietra si risolleveranno allora dalle sparse macerie, si fregheranno dagli occhi la polvere di millenni, e Thor con il gigantesco martello balzerà finalmente in piedi, a distruggere i duomi gotici*⁴⁹.

Per il ruolo attribuitogli da Heine, questo *filosofo della natura* ci appare come l'antesigmano, al tempo stesso, dell'*antropologo*

razzista (incarnato, tra il sec. XIX ed il XX, da personaggi quale Vacher de Lapouge, il conte de Gobineau e, in una certa misura, il primo Boas)⁵⁰ e dello *psicologo delle folle* ma anche dello *psicoanalista* e dello *psicologo analitico*, posto che in queste discipline confluirono, come già si è visto, i temi della psicologia delle folle. In effetti, tutti i personaggi citati appaiono riconducibili, con le loro teorie, alle esigenze auto-rappresentative della *modernità*:

Quando, nel 1851, a Londra, ha luogo al Crystal Palace l'Esposizione Mondiale, è come se si riassumessero in quello spazio segni di una contrazione temporale, che gli uomini (...) stavano imparando ad esperire sul piano locale. (...) Vedere esposte tutte le epoche in un sol luogo rende la misura di un passaggio e di un termine epocali (...) sembra di assistere, sul piano della cultura materiale, alla verifica di quella legge della ricapitolazione, che le scienze della natura stanno cercando – e cercheranno – di riscontrare (...) nella filogenesi dell' Homo sapiens. (...) Forse, per comprendere come mai nell'età della tecnica e della scienza trionfanti (...) si avverta l'esigenza di fondare la storia nel mito, (...) occorre porsi qualche domanda ulteriore circa la diffusa sensazione che questo secolo ha di vivere in presenza di una straordinaria contrazione nel tempo⁵¹.

Ma questo tipo di atteggiamento sembra aver prodotto un allontanamento dal dato del problema piuttosto che contribuire a risolverlo: in particolare, il percorso intrapreso da Jung (e da Freud, ovviamente) ha finito con l'accordare al dato manifesto un'importanza solo transeunte, funzionale alla strutturazione di un dato secondario, che si pretende latente, e sul quale viene spostata l'attenzione. Divenuto *altro da sé*, il dato manifesto si fa, così, *segno*: “segno dei tempi”, appunto. Questo tipo di deviazione appare evidente in Jung, laddove egli caratterizza la situazione psichica dell'umanità, sul finire dell'era antica con un *eccessivo attaccamento alla famiglia ed una mancanza di controllo dei sentimenti incestuosi*, compensati dal *terrore religioso* e dai cerimoniali coatti del culto. Ora, di questa situazione, che in un'ottica archetipica ci aspetteremmo di veder

sempre riapparire immutata, Jung registra invece il mutamento, e proprio ad opera della modernità:

Poiché l'antichità non aveva ancora riconosciuto nell'obbligo del lavoro e nel lavoro obbligatorio una condizione sociale della massima importanza, il lavoro degli schiavi era lavoro coatto, contropartita della altrettanto infausta coazione libidica dei padroni. Soltanto l'obbligo al lavoro del singolo individuo era ciò che, a lungo andare, rese possibile il regolare "drenaggio" dell'inconscio, "allagato" da una persistente regressione della libido. (...) Sotto questo aspetto, il rituale religioso appare in buona parte come inattività organizzata e, allo stesso tempo, come stadio preliminare del lavoro moderno⁵².

È davvero stupefacente che possa essergli sfuggito il parallelo con la situazione a lui (e a noi) contemporanea, che vede il lavoro delle masse sfruttato da una *élite* capitalista oziosa e *parassitaria*: da Jung, date le premesse, ci si sarebbe aspettato di meglio. Nel 1946, nel quadro delle *Aufsätze zur Zeitgeschichte*, egli avrebbe addirittura ripubblicato *Wotan* - praticamente in contemporaneità con la pubblicazione di *Europäische Literatur und Lateinisches Mittelalter* di Curtius, uscito appena l'anno prima. Entrambi i testi si proponevano di contribuire alla comprensione della catastrofe, da cui l'umanità era da poco uscita; e colpisce che, pur con tale finalità, Jung abbia potuto riproporre immutato il vecchio articolo del 1936 - e, con esso anche il proprio concetto di *archetipo*. Al lettore del 1946, alcuni brani di *Wotan* dovettero certo apparire beffardi:

Se usiamo in modo conseguente il nostro modo di vedere, che riconosciamo molto peculiare, dobbiamo concludere che Wotan non dovrebbe manifestare soltanto il suo carattere inquietante, prepotente e tempestoso, ma anche l'altra faccia, del tutto diversa, estatica e mantica della sua natura. Se questa conclusione fosse confermata, il nazionalsocialismo non avrebbe certo l'ultima parola; ci sarebbero invece da aspettarsi negli anni o nei decenni a venire cose che ancora non possiamo nemmeno immaginare⁵³.

Ora, sei anni prima che Jung pubblicasse *Wotan*, Rosenberg aveva già sostenuto che

(...) storia non è sviluppo di un nulla in un qualcosa, (...) e nemmeno trasformazione di un essere in un altro completamente diverso. Il primo risveglio di un popolo razzialmente omogeneo (...) è già un punto d'arrivo per sempre: quella prima, grande, mitica conquista non viene più "perfezionata" in nessun punto essenziale; semplicemente, invece, assume altre forme. (...) Di Wotan è morta una forma (cioè Wotan, il più grande fra i molti dèi che incarnavano una stirpe ancora ingenuamente dedita ai simboli della natura); ma, in quanto immagine eternamente rispecchiante le forze primigenie dell'anima dell'uomo nordico, Wotan è altrettanto vivo oggi di 5000 anni fa. In sé riunisce onore ed eroismo, creazione del canto (cioè dell'arte), difesa del diritto e ricerca incessante della sapienza⁵⁴

D'altronde, in quello stesso 1946, in cui Jung faceva ristampare il suo *Wotan*, Rosenberg veniva impiccato a Norimberga.

Non vi è dunque dubbio che il concetto di *archetipo* sviluppato da Curtius si fosse dimostrato più produttivo di quello elaborato da Jung - non solo nel campo specifico, quello della filologia romanza, ma soprattutto nell'interpretazione della modernità più recente. Forse che parlare di archetipi preistorici era meno difficoltoso che impegnarsi in una critica radicale della società borghese? Se in Freud si riscontra un limite del tutto analogo, è però anche da ricordare che fu appunto l'esigenza di superare quel limite a produrre i varî tentativi - ad opera di Reich, di Marcuse ed altri ancora -, che vanno sotto la generica definizione di *freudo-marxismo*. Ora, nulla di analogo risulta esser mai stato tentato dai discepoli di Jung: in questo senso, la psicologia analitica sembra veramente costituire un'occasione perduta. Da qui soltanto potrà partire una rilettura attualizzante delle teorie di Jung, che superi i limiti inerenti alla centralità assunta in esse dal concetto di *archetipo* (si pensi solo ai lavori di Neumann e di Hillman): sviluppare le più interessanti premesse di *critica della modernità*, che Jung si limitò purtroppo ad abbozzare, sarà possibile

solo ponendo finalmente tra parentesi un concetto, che non ha saputo resistere alla “prova del fuoco” della Storia.

BIBLIOGRAFIA E NOTE

* Salvo indicazione contraria, tutte le citazioni da opere non italiane sono state tradotte dal mio amico, prof. Paolo Scopelliti, che qui tengo a ringraziare.

1. DE LAUDE S., *Un libro, una prefazione e la lettera a un amico: E.R. Curtius e Europäische Literatur und Lateinisches Mittelalter nel 1945*. BERTOLO F.M., CANETTIERI P., FUKSAS A.P., PULSIONI C. (a cura di), in: AA.VV., *Anticomoderno: la filologia*. Roma, Viella Libreria Editrice. 1997, pp. 51-61.
2. Curiosamente, Curtius non sembra aver mai reagito all’uso fascista del mito di *Roma aeterna*, che pure presentava tratti “jungghiani”. In merito al *senso fascista della romanità*, GIARDINA A. e VAUCHEZ A. *Il mito di Roma – Da Carlo Magno a Mussolina*. Bari, Laterza. 2000, p. 239; notano che *l’idea di Roma avrebbe dovuto operare nella coscienza del popolo italiano in modo quasi istintivo e in virtù di una trasmissione millenaria (...), che sempre era rinata in virtù di una sua sotterranea e insopprimibile vitalità, (...) una forza ignota e mistica collegando il passato al presente (...). Con l’espressione « mistero di Roma » si indicava appunto la natura di un fenomeno straordinario (...) soprattutto per le sue rinascite e per la sua durata, espressioni non già della volontà dei singoli individui (...), ma di una vitalità quasi subliminare. L’avvio della politica razziale avrebbe aggiunto a questo tema un risvolto biologico*.
3. CURTIUS E.R., *Deutscher Geist in Gefahr*. Stuttgart-Berlin, Deutsche Verlags – anstalt. 1932, p. 42
4. JUNG C.G., *Seelenprobleme der Gegenwart*. 1931. VITA A., BOLLEA G. (Trad. Di), *Psicologia analitica e concezione del mondo*. In: Opere, vol. 8, Torino, Bollati Boringhieri, 1976, pp. 385– 408.
5. CURTIUS E.R., *Deutscher Geist in Gefahr*. Op. cit. nota 3, p.41
6. *Ibidem*, p. 107
7. D’altro canto, tali sogni premonitori non sono certo monopolio della psicologia analitica. Si veda, ad esempio: AROUIMI M., *L’oniromancie poétique: Ramuz, Jünger et Kafka*. Di prossima pubblicazione negli Atti del Colloquio *Hypnos (Esthétique, littérature et inconscient en Europe - 1900/1949)*, Università di Lille, 19-21 marzo 2009.

8. JUNG C.G., *Ricordi, sogni, riflessioni*. RUSSO G. (Trad.), Milano, Rizzoli. 1992, pp. 200-201.
9. Già Curtius (*Deutscher Geist in Gefahr*. Op. cit. nota 3, p. 107) ne aveva rilevato le tangenze con le *Pathosformeln* di Warburg.
10. Anche solo scorrendo *Wandlungen und Symbole der Libido*, s'incontreranno la *Deutsche Mythologie* di Grimm, l'*Indogermanische Wörterbuch* di Fick, la *Nordhische Mythologie* di Hermann, la *Religion und Mythologie der alten Ägypten* del Brugsch e lo *Zeitalter des Sonnengottes* di Frobenius: nomi certo grandissimi, ma che rimontano pur sempre alla prima metà del Novecento, o addirittura alla seconda dell'Ottocento. Quanto poi alle annate delle *Indogermanische Forschungen*, esse sono ancora allineate sulla scuola delle *Wörter und Sachen*: appare dunque evidente l'urgenza, se non di un aggiornamento, almeno di una verifica delle fonti di Jung sulla scorta di lavori più recenti.
11. JUNG C.G., *Psicologia analitica e concezione del mondo*. Op. Cit. nota 4, pp. 400-401.
12. CURTIUS E.R., *Letteratura europea e Medio Evo latino*. LUZZATTO A. e CANDELA M. (Trad.), Firenze, La Nuova Italia. 1992, cap. v. (ed. or.: *Europäische Literatur und Lateinisches Mittelalter*, Bern 1948).
13. *Ibidem*, pp. 118-119.
14. *Ibidem*, cap. XIII.
15. ELLENBERGER H.F., *La scoperta dell'inconscio. Storia della psichiatria dinamica*. Torino, Bollati Boringhieri, 1976, vol. II, p. 563.
16. JUNG C.G., *La psicologia dei processi inconsci*. (1917) Trad. M. Cucchiarelli, Roma, Newton Compton. 1989, pp. 26-29 (abbiamo leggermente modificato la traduzione).
17. JUNG C.G., *Psicologia analitica e concezione del mondo*. Op. cit. nota 4, p. 399.
18. JUNG C.G., *Wandlungen und Symbole der Libido*. (1912) Trad. di G. Mancuso, *La Libido Simboli e trasformazioni*. Roma, Newton Compton. 2003, p. 190.
19. JUNG C.G., *La Libido*. Op. cit. nota 18, p. 189.
20. *Ibidem*.
21. JUNG C.G., *La Libido*. Op. cit. nota 18, p.193
22. SUE E., *Les Mystères de Paris*. Il romanzo venne pubblicato a puntate sul *feuilleton* del *Journal des Débats*, dal 19 giugno 1842 al 15 ottobre 1843.
23. MEYRINK G., *Der Golem*. Leipzig, Kurt Wolff, 1915.
24. JUNG C.G., *La psicologia dei processi inconsci*. Op. cit. nota 16, p. 82.

Sognando gli archetipi

25. Personaggio creato nel 1911 da M. Allain e P. Souvestre, protagonista di molti romanzi e film polizieschi.
26. *Mein Kampf*. München, Max Amann, 19302, pp. 59-60.
27. JUNG C.G., *La Libido*. Op. cit. nota 18, p. 228.
28. *Le avventure di Pinocchio (Storia di un burattino)*. Firenze 1883. Tre anni prima, il racconto era stato pubblicato a puntate dal *Giornale dei bambini*.
29. RANK O., *Das Trauma der Geburt*. Leipzig, Wien, Zürich, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1924, cap. VIII.
30. JUNG C.G., *La libido*. Op. cit. nota 18, p. 211.
31. JUNG C.G., *La libido*. Op. cit. nota 18, p. 214.
32. JUNG C.G., *Ricordi*. Op. cit. nota 8., p.203.
33. JUNG C.G., *Ricordi*. Op. cit. nota 8, p.204.
34. JUNG C.G., *La Libido*. Op. cit. nota 18, p. 31, n. 42. La lettera era originariamente apparsa nel *Basler Jahrbuch* del 1901. Nella prassi analitica, d'altronde, non è infrequente imbattersi in casi, in cui la valenza "archetipica" dei simboli onirici appare smentita dall'interpretazione che di tali simboli dà il sognatore stesso, fondandosi sul proprio vissuto e sul proprio sistema di valori.
35. JUNG C.G., *L'inconscio* (1918). Trad. C. Calducci, *La psicologia dell'inconscio*. Roma, Newton Compton, 1989, pp. 133-160.
36. JUNG C.G., *Wotan*. (1936) Trad. E. Schanzer. In: *Opere*, vol. 10*, Torino, Bollati Boringhieri, 1985, pp. 277-291.
37. JUNG C.G., *L'inconscio*. Op. cit. nota 35, pp. 144 –145 (abbiamo leggermente modificato la traduzione).
38. ARTAUD A. *Vie et mort de Satan le feu*. (1935) Paris, Arcanes, 1953, p. 53.
39. JUNG C.G., *L'inconscio*. Op. cit. nota 35, p. 146 (abbiamo leggermente modificato la traduzione).
40. JUNG C.G., *Wotan*. Op. Cit.nota 36, pp. 286 e 288-289.
41. JUNG C.G., *Wotan*. Op. Cit. nota 36, p. 283
42. JUNG C.G., *Wotan*. Op. Cit. nota 36, p. 289.
43. JUNG C.G., *Wotan*. Op. Cit. nota 36, p. 285.
44. SIMMEL G., *Zur Psychologie der Mode*. *Sociologische Studie*. *Die Zeit*, 12 ottobre 1895.
45. FREUD S., *Zum psychischen Mechanismus der Vergeßlichkeit*. (1898). Trad. di A. Campione. *Meccanismo psichico della rimozione*. In: *Opere*, vol. 2, Torino, Bollati Boringhieri, 1989, pp.419-430; in merito si veda anche: SCOPELLITI P., *Profondeur, surface, transparence (Le surréalisme face à l'ædipianisation de l'Europe)*. In: *Atti del Colloquio Hypnos*. Op. Cit. nota 7.

46. JUNG C.G., *La psicologia dei processi inconsci*. Op cit. nota 16, p. 16.
47. JUNG C.G., *L'inconscio*. Op cit. nota 35, p. 159.
48. Cfr. nota 35.
49. HEINE H., *Per la storia della religione e della filosofia in Germania*. In: *La Germania*. Trad. P. Chiarini, Roma, Bulzomi. 1979, pp. 313-314 (ed. or.: *Pour l'histoire de la religion et de la philosophie*. Revue des Deux Mondes, 1834).
50. In proposito, si veda: MAIELLO F., *Gobineau l'oscuro. (Sul pensiero reazionario)*, Roma, Ei. Editori. 1999.
51. MAIELLO F., *Gobineau l'oscuro*. Op cit. nota 50, pp. 75 e 77 (corsivo mio)
52. JUNG C.G., *La libido*. Op. cit. nota 18, pp. 365-366.
53. JUNG C.G., *Wotan*. Op. cit. nota 36, p. 291.
54. ROSEMBERG A., *Der Mythos des xx. Jahrhunderts*. München, Hoheneichen. 1938, pp. 678-679 (ed. or.: 1930).

Correspondence should be addressed to:

Dipartimento di Medicina Sperimentale, Sezione di Storia della Medicina, Viale Dell'Università, 34 - 00185 elio.deangelis@uniroma1.it