

## LA SCUOLA 'FILOSOFICA' JUNGHIANA – NEUMANN E BERNHARD

ANDREA IGNAZIO DADDI

[Occorre] assumere in tutta la sua portata, apertamente, che si sia in un certo modo costretti a formulare una visione etica quando si parla di cura dell'anima. Già il fatto che si voglia curare un male appellandosi alla libertà dell'altro, e non si possa studiarlo e cambiarne lo stato senza accordo di due volontà, pone le psicoterapie nel campo dell'etica<sup>1</sup>.

Il presente saggio si pone come ideale e preannunciata continuazione di uno scritto precedente<sup>2</sup>; in quella sede, dopo un breve *excursus* sull' «originaria e costitutiva filosoficità della psicologia del profondo»<sup>3</sup> con rimandi ai relativi approfondimenti<sup>4</sup>, si era giunti a sostenere la possibilità – e anzi la necessità – di definire 'filosofica' quella scuola costituita dai «seguaci e discepoli diretti di Carl Gustav Jung e dei loro stessi allievi cui va ascritto il merito di aver diffuso, rielaborato e arricchito le idee del celebre psichiatra svizzero [...] proprio a partire da quella relativa, prudente, problematica, ma fondamentale apertura alla filosofia di cui, superando le resistenze freudiane, lo stesso Jung, meno restio al riconoscimento di un legame identitario tra i due saperi, diede più volte prova»<sup>5</sup>. Come rileva Romano Madera, infatti, pur persistendo in Jung «una forma di duplicità di fondo nei confronti della filosofia [...] parimenti emerge»<sup>6</sup>

la grande intuizione di un possibile rinnovamento della concezione filosofica proprio dall'interno dell'impresa di fondazione della psicologia analitica<sup>7</sup>.

Un'intuizione che «non viene lasciata cadere nel vuoto da chi di Jung è successore ed erede, bensì viene accolta, approfondita e riformulata, spesso in maniera originale, dai suoi epigoni tanto da distaccarsi, in taluni casi, anche nettamente dallo stesso solco della psicologia analitica del maestro»<sup>8</sup>.

Non potendo, per ovvi motivi di spazio, occuparsi dell'evoluzione del pensiero «di un così folto ed eterogeneo gruppo di autori»<sup>9</sup>, ci si era concentrati ad analizzare attentamente «la portata squisitamente

---

<sup>1</sup> R. MADERA, "Un'etica che sa dell'anima e del mondo per l'era planetaria", Introduzione al testo in E. NEUMANN, *Tiefenpsychologie und neue Ethik* (1948), trad. it. di M. A. Massimello, *Psicologia del profondo e nuova etica*, Bergamo, Moretti & Vitali, 2005, p. 19. Il saggio introduttivo all'opera è stato recentemente ripubblicato in R. MADERA, *Una filosofia per l'anima. All'incrocio di psicologia analitica e pratiche filosofiche*, Milano, Ipoc, 2013, pp. 211-222.

<sup>2</sup> Cfr. A. I. DADDI, "La 'scuola filosofica' junghiana – James Hillman", in I. POZZONI (a cura di), *Frammenti di filosofia contemporanea VIII*, Monza, Limina Mentis Edizioni, 2015, pp. 79-93.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 80.

<sup>4</sup> Cfr. A. I. DADDI, "La filosofia negata. Freud e Jung", in I. POZZONI (a cura di), *Schegge di filosofia moderna XII*, Gaeta, deComporre Edizioni, 2014, pp. 41-56; A. SFORZA TARABOCHIA, *La questione della cura fra psicoanalisi e consulenza filosofica*, in «Esercizi Filosofici», 4, 2009; S. VEGETTI FINZI, *Storia della psicoanalisi*, Milano, Mondadori, 1990; R. MADERA, *C.G. Jung come precursore di una filosofia per l'anima*, in AA.VV., *Il senso di psiche. Una filosofia per l'anima*, «Rivista di psicologia analitica», 76/2007, n. s. n. 24.

<sup>5</sup> A. I. DADDI, "La 'scuola filosofica' junghiana – James Hillman", cit., p. 79-80.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 80.

<sup>7</sup> R. MADERA, *C.G. Jung come precursore di una filosofia per l'anima*, cit. «Nell'ambito di un più generale rinnovamento della saggezza tipica delle scuole filosofiche antiche», la scuola fondata da Romano Madera (Philo – Scuola Superiore di Pratiche Filosofiche), «integra il portato della psicologia del profondo junghiana con le suggestioni di Pierre Hadot sulla filosofia come stile di vita delineando originali prospettive per la cura esistenziale di sé e degli altri» - cfr. A. I. DADDI, "Dalle scuole filosofiche antiche al dopo Freud e ritorno. In viaggio con Romano Madera verso una psicoanalisi come pratica biografica (auto)formativa, ricerca di senso e stile di vita", in I. POZZONI (a cura di), *Frammenti di filosofia contemporanea IV*, Monza, Limina Mentis Edizioni, 2015, pp. 165-171.

<sup>8</sup> A. I. DADDI, "La 'scuola filosofica' junghiana – James Hillman", cit., p. 81.

<sup>9</sup> «Tra essi annoveriamo Sabrina Spielrein, Toni Wolff, Jolande Jacobi, Ernst Bernhard, Aniela Jaffé, Erich Neumann, Marie Louise Von Franz, Mario Trevi, James Hillman, Silvia Montefoschi, e Aldo Carotenuto, solo per nominarne alcuni» - *ibidem*, p. 79.

filosofica e psicagogica [...] delle teorizzazioni»<sup>10</sup> di James Hillman, lasciando a Erich Neumann e, sia pure per brevi cenni, ad Ernst Bernhard l' 'onore' di essere i protagonisti di questo scritto.

Questi due pensatori ebrei tedeschi ci mostrano esplicitamente, come pochi altri, quanto la psicologia del profondo travalichi, se ben intesa, la dimensione medico-curativa ed intercetti naturalmente le più rilevanti questioni morali fino a spingersi in ambito teologico. Il quadro che ne emerge rispecchia fedelmente «l'implicita eticità della ricerca psicoanalitica»<sup>11</sup> e rende entrambi dei fondamentali riferimenti per quella proposta di una 'filosofia del profondo' che ho avanzato di recente<sup>12</sup>, partendo dagli studi di Moreno Montanari e Romano Madera<sup>13</sup>.

Nel pieno della Seconda Guerra Mondiale Erich Neumann scrive *Psicologia del profondo e nuova etica*, un piccolo capolavoro ad oggi ancora troppo spesso sottostimato, che viene pubblicato a Tel Aviv nel 1948, durante il conflitto tra Israele e quegli Stati arabi «che ne volevano impedire la nascita»<sup>14</sup> prescindendo dal riconoscimento dell'ONU. In un mondo «sempre più unificato dall'economia [...] a costo di una geopolitica dilaniata [da] [...] guerre mondiali e locali che attraversano, una dopo l'altra, tutte le regioni del pianeta»<sup>15</sup>, il brillante allievo di Jung si fa portavoce della crisi della «vecchia etica»<sup>16</sup> e, partendo dal portato della psicologia analitica, traccia i lineamenti di un'etica ventura. Si tratta, a mio parere, di un appello all'umanità che a distanza di oltre mezzo secolo è ancora lungi dall'essere stato raccolto e che continua ad incalzare l'uomo contemporaneo con la sua coerenza.

La «vecchia etica occidentale»<sup>17</sup> di cui Neumann testimonia il crollo ha tra le sue fonti principali la tradizione ebraico-cristiana e la cultura greca, poggiando sul «modello ideale del santo o del saggio, del nobile o della persona buona, del devoto o di colui che obbedisce alle leggi, dell'eroe o dell'uomo che controlla le sue passioni [...] il *kalos kai agathos*»<sup>18</sup>, e il suo tratto essenziale sta nella «negazione del negativo» che ha luogo mediante due tra i più noti meccanismi di difesa studiati dalla psicoanalisi, la repressione e la rimozione.

Per mezzo della «repressione» sistematica e intenzionale di ogni contenuto o moto psichico in contrasto con le norme socialmente condivise, la «formazione etica della personalità» procede basandosi su «una tendenza cosciente all'unilateralità» antropologica dagli «effetti psichici» altamente dannosi<sup>19</sup>. Una simile repressione, agita volontariamente dall'Io, comporta, infatti, una rinuncia dolorosa a «componenti dissociate della personalità» che restano comunque presenti alla coscienza<sup>20</sup>.

Alternativamente, la «rimozione» sottrae inconsapevolmente al dominio della coscienza i contenuti psichici ritenuti inadeguati, contenuti che però rimangono attivi a livello inconscio «con risultati fatali sia per l'individuo che per la collettività»<sup>21</sup>.

In entrambi i casi il singolo tende a raggiungere l' «ideale etico», senza mai riuscirci pienamente e tale tentativo comporta nello stesso la creazione di due «sistemi psichici» paralleli<sup>22</sup>: l'Ombra, il sistema psichico

---

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 81.

<sup>11</sup> R. MADERA, *Una filosofia per l'anima*, cit., p. 218.

<sup>12</sup> Cfr. A. I. DADDI, *Prolegomeni ad una filosofia del profondo*, in «Filosofia e nuovi sentieri»/ISSN 2282-5711, aprile 2015; cfr. <http://filosofiaenuovisentieri.it/2015/04/26/prolegomeni-ad-una-filosofia-del-profondo/>.

<sup>13</sup> Cfr. in particolar modo M. MONTANARI, *Hadot e Foucault. Per una filosofia del profondo*, in AA.VV., *Il senso di psiche. Una filosofia per l'anima*, cit. e R. MADERA, *Una filosofia per l'anima*, cit.; ID., *La carta del senso. Psicologia del profondo e vita filosofica*, Milano, Cortina, 2012.

<sup>14</sup> R. MADERA, *Una filosofia per l'anima*, cit., p. 211.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 212.

<sup>16</sup> «[...] è l'etica del mondo patriarcale nel quale la figura del padre personale, come rappresentante della collettività dei suoi valori, si impone all'io-infantile [...] Il mondo patriarcale è caratterizzato [...] da un'infantilizzazione della responsabilità collettiva, impersonata dalle autorità» - *ibidem*, p. 213.

<sup>17</sup> E. NEUMANN, *Psicologia del profondo e nuova etica*, cit., p. 34.

<sup>18</sup> *Ivi*.

<sup>19</sup> *Ibidem*, pp. 34-35.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 35.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 36.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 37.

inconscio<sup>23</sup>, e la Persona, cioè una «personalità fittizia» prodotta dalla «coscienza morale»<sup>24</sup> ai fini dell'«adattamento alle esigenze del dato periodo storico, dell'ambiente e della comunità»<sup>25</sup>.

La Persona è l'abito e il rivestimento, la corazza e l'uniforme dietro e dentro i quali l'individuo si nasconde spesso non solo davanti al mondo bensì anche davanti a se stesso. E' l'atteggiamento, dietro cui resta invisibile ciò che è incontrollato e incontrollabile, la facciata accettabile che si lascia alle spalle il lato oscuro e strano, eccentrico, segreto e inquietante<sup>26</sup>.

Le pratiche pedagogiche tradizionali sono, così, per lo più votate alla formazione di Persone ,dal momento che la «sintonia coi valori della collettività»<sup>27</sup> costituisce per l'Io garanzia di «approvazione morale»<sup>28</sup>.

Accade pertanto che l'individuo medio, dotato di «una struttura psichica più primitiva»<sup>29</sup> in cui le forze inconscie sono più potenti, si conformi all' «ideale etico richiesto»<sup>30</sup> con grande sforzo e si identifichi inconsapevolmente con la Persona; si tratta di un' «identificazione ingiustificata [...] dell'Io con un valore sovrapersonale che fa dimenticare all'individuo la sua Ombra, vale a dire la sua limitatezza creaturale e la sua corporeità»<sup>31</sup> e comporta, di fatto, la sua disumanizzazione.

Parallelamente alla rimozione si manifesta, perciò, nella maggior parte dei casi, un' «inflazione dell'Io»<sup>32</sup>, uno «stato di possessione»<sup>33</sup> che sfocia in un «restringimento della coscienza»<sup>34</sup> in quanto «l'Io è invaso da un contenuto che è più grande, più forte e più carico di energia che non la coscienza» stessa<sup>35</sup>.

Vi sono, poi, particolari soggetti che, richiamandosi al costitutivo dualismo della «vecchia etica» (luce/tenebre, puro/impuro, bene/male, Dio/Diavolo) e al principio della «lotta tra gli opposti»<sup>36</sup>, rinunciano coscientemente ad una parte di sé e, attraverso il «sacrificio» e una «tendenza ascetica»<sup>37</sup>, impediscono che l'inflazione dell'Io abbia luogo; «in un universo scisso dualisticamente», per costoro «l'Io deve rappresentare il lato di luce»<sup>38</sup>, ma dal momento che «il lato oscuro [...] continua a riemergere»<sup>39</sup> ed il bene non riesce mai ad avere definitivamente la meglio sul male, essi si ritrovano ingaggiati in una lotta perenne e possono finire con l'incarnare la «costellazione [psichica] opposta»<sup>40</sup>, la «deflazione dell'Io», ovvero l'identificazione dell'individuo con il male.

Questa «si esprime in un senso sopraffacente del peccato»: l'autosvalutazione e il senso di inferiorità non lasciano «più [...] spazio per un'etica autentica»<sup>41</sup> e portano ad una profonda depressione; si tratta di un «atteggiamento estremo» a fianco del quale si trovano «altri gradi di consapevolezza del peccato»<sup>42</sup>, gradi intermedi e meno disperati, così come testimonia la possibilità di coesistenza - nella stessa psiche individuale - di una tanto radicale coscienza del male con la stessa inflazione dell'Io.

Così, se per mezzo della rimozione «i contenuti oscuri che sono fonte di sofferenza» vengono dissociati e resi inaccessibili alla coscienza, pur potendo riemergere in qualunque momento, anche sotto forma di sintomo psichico, attraverso la repressione un' «autolimitazione volontaria della vita» lascia paradossalmente all'individuo la possibilità di vivere un'esistenza «relativamente sana» a fronte di un' «economia energetica»

---

<sup>23</sup> «Tutto ciò che schiva i riflettori dell'opinione pubblica si trasforma in Ombra, nella parte oscura della personalità che l'Io non conosce e non ri-conosce» - *ibidem*, p. 40.

<sup>24</sup> «Istanza del sistema psichico che cerca di indurre con le sue reazioni a tale consonanza» - *ibidem*, p. 37.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 38.

<sup>26</sup> *Ivi*.

<sup>27</sup> *Ibidem*, p.39.

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 38. Si può intravedere, qui, nel pensiero di Neumann, un ulteriore elemento utile a definire, per antitesi, quella 'pedagogia del profondo' che ho già menzionato trattando di Hillman – cfr. A. I. DADDI, "La 'scuola filosofica' junghiana – James Hillman", cit, p. 86.

<sup>29</sup> E. NEUMANN, *Psicologia del profondo e nuova etica*, cit., p. 63.

<sup>30</sup> *Ivi*.

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 41.

<sup>32</sup> *Ivi*.

<sup>33</sup> *Ibidem*, pp. 41-42.

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 42.

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 41.

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 45.

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 43.

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 44.

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 45.

<sup>40</sup> *Ivi*.

<sup>41</sup> *Ivi*.

<sup>42</sup> *Ivi*.

più favorevole; entrambe le “soluzioni” però prevedono, di fatto, un «ristagno nell’inconscio dei contenuti repressi e rimossi»<sup>43</sup> e pertanto sono, in realtà, pericolose per la collettività.

Da un lato i contenuti inconsci rimossi, che non possono essere neppure parzialmente rielaborati, «non rimangono immutati nell’inconscio [...] ma si trasformano [...] diventano ‘regressivi’ e si rafforzano negativamente [...] diventano progressivamente cattivi e distruttivi»<sup>44</sup>; dall’altro «i contenuti repressi continuano [...] a intervenire nella coscienza sotto forma di problema che disturba la coscienza stessa»<sup>45</sup> e la quota di energia psichica che l’Io impiega per reprimere l’Ombra «agisce in parte come equivalente psichico per la mancata realizzazione dei contenuti repressi»<sup>46</sup>: così, se da una parte ci troviamo di fronte ad una sofferenza inconscia, dall’altra abbiamo a che fare con una sofferenza cosciente e ad entrambe è comune il “senso di colpa”.

La colpa è sempre quella di «non essere all’altezza dei valori [...] dichiarati guida»<sup>47</sup> ed assume la forma di «una insicurezza interiore»<sup>48</sup> che, in chi rimuove, funge da «compensazione della presunzione della coscienza»<sup>49</sup> e comporta «un senso di inferiorità inconscio [...] ipercompensato dalla tendenza all’autoaffermazione e [...] una rimozione ancora più tenace»<sup>50</sup>.

Sia che si rimuova o che si reprima «l’Ombra [...] non può essere accettata come parte negativa della propria struttura psichica»<sup>51</sup> e, seguendo la logica del capro espiatorio, essa «viene proiettata [...] combattuta, punita e sterminata come ‘nemico esterno’»<sup>52</sup>; in tal modo vengono pericolosamente scaricate «le forze negative scisse»<sup>53</sup>, a detrimento dell’umanità intera<sup>54</sup>.

Ad essere presi di mira sono, in particolar modo, «gli estranei, i diversi»<sup>55</sup>, tutte le minoranze - siano esse etniche, religiose, nazionali o sociali - ma anche i malati, ritenuti «moralmente inferiori»<sup>56</sup> in quanto incapaci di assoggettarsi alla Legge, e tutte quelle «personalità di spicco»<sup>57</sup> che, discostandosi dalla medietà, vivono in sé il «contrasto tra la ‘coscienza morale’ e la ‘voce interiore’»<sup>58</sup>, figure rivoluzionarie quali Socrate, Gesù, Lutero, Galileo, Marx e Lenin.

La frattura tra il mondo etico di valori proprio della coscienza e un mondo sotterraneo inconscio da reprimere e da rimuovere che nega quegli stessi valori, conduce l’umanità a nutrire sensi di colpa e ad accumulare nell’inconscio energie ormai ostili alla coscienza, energie che, manifestandosi con violenza repentina, trasformano il corso della storia in un terribile fiume di sangue.

La vecchia etica è responsabile non solo di aver negato il lato d’ombra, ma al tempo stesso di aver prodotto una scissione, che va assolutamente eliminata per il futuro benessere dell’umanità.

Il progresso dell’umanità dipenderà in non piccola parte da come quest’ultima riuscirà a impedire la scissione psichica della collettività<sup>59</sup>.

Se attraverso gli strumenti teorici della psicologia del profondo Neumann può “liquidare” quell’ «etica illusoria che si riferisce solo all’agire dell’Io e della coscienza [...], [un’]etica parziale [che] non prende in considerazione [...] le tendenze e gli effetti inconsci»<sup>60</sup>, è sempre per loro tramite che egli propone la “nuova

---

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 46.

<sup>44</sup> *Ibidem*, p. 47.

<sup>45</sup> *Ibidem*, p. 46.

<sup>46</sup> *Ibidem*, p. 47.

<sup>47</sup> *Ibidem*, p. 51.

<sup>48</sup> *Ivi*.

<sup>49</sup> *Ibidem*, p. 53.

<sup>50</sup> *Ivi*.

<sup>51</sup> *Ibidem*, p. 48.

<sup>52</sup> *Ivi*.

<sup>53</sup> *Ivi*.

<sup>54</sup> «Il lato d’ombra rimosso e represso emerge violentemente, all’interno della comunità, nella ricerca del capro espiatorio, mentre nelle relazioni internazionali esso esplode in forme epidemiche di reazioni di massa ataviche, ossia nelle guerre» - *ibidem*, p. 68.

<sup>55</sup> *Ibidem*, p. 50. Cfr. anche R. MADERA, *Una filosofia per l’anima*, cit., p. 216: il «tentativo di risoluzione dell’etica dualistica patriarcale[...] funziona secondo il principio della doppia equazione: male uguale straniero, straniero uguale male».

<sup>56</sup> E. NEUMANN, *Psicologia del profondo e nuova etica*, cit., p. 51.

<sup>57</sup> *Ibidem*, p. 52.

<sup>58</sup> *Ibidem*, p. 39.

<sup>59</sup> *Ibidem*, p. 55.

<sup>60</sup> *Ibidem*, p. 67.

etica integrale”. E’ alla psicoanalisi, infatti, che va attribuito il merito di aver posto «il mondo della coscienza [...] a confronto con la totalità della personalità e con il territorio sconfinato dell’inconscio»<sup>61</sup>, imponendo all’individuo il riconoscimento dell’Ombra quale parte integrante di sé e la conseguente rinuncia all’ «immagine idealizzata dell’Io»<sup>62</sup>. A partire da quel processo di riconoscimento e accettazione del “proprio male personale” che caratterizza ogni singolo percorso analitico, così, ci si può finalmente disporre ad accogliere l’ “imperfezione”.

Ma di fronte all’ «irruzione del lato oscuro»<sup>63</sup> l’uomo contemporaneo può restare disorientato e tentare di fuggire la questione del male col condurre uno stile di vita utilitaristico e libertino oppure trincerarsi dietro instabili atteggiamenti unilaterali: alla tradizionale lotta dualistica tra gli opposti si sostituisce, così, un pessimismo monistico e una svalutazione di sé che sfociano nel nichilismo e in un riduzionismo materialistico; per contro, l’opzione alternativa risente dei «residui della vecchia etica»<sup>64</sup> e prevede un’illusoria «anticipazione utopica di uno stato di redenzione [...] al di là degli opposti»<sup>65</sup> che, di fatto, si risolve in una tendenza alla deresponsabilizzazione individuale e in quella «*moral insanity*»<sup>66</sup>, quello «stato di transizione privo di etica»<sup>67</sup> che caratterizza, per Neumann, i giorni nostri, allorché nessuno si batte per il bene se non per autoconservazione<sup>68</sup>.

Pare quasi che la coscienza umana, capace di dominare la «natura fisica», sia incapace di «affrontare la natura psichica» e risolvere il «problema del male»<sup>69</sup>; a questo proposito Neumann è, però, convinto che lo sviluppo etico sia strettamente collegato proprio al graduale sviluppo della coscienza, cui dedica un’altra importante opera<sup>70</sup>, e che l’evoluzione psichica del singolo individuo precorra sempre quella collettiva.

Pertanto la problematica morale che il singolo – l’individuo più sensibile, il creativo, il sofferente – avverte oggi, nel suo personale incontro col male che porta in sé, e le sue sofferte strategie di soluzione individuale della stessa, nel corso dell’*iter* analitico, non solo testimoniano l’impotenza della vecchia etica collettiva, preannunciandone il superamento sociale, ma fanno presagire la «salvezza possibile»<sup>71</sup>.

L’accettazione dell’Ombra a livello individuale e la conseguente estensione della responsabilità all’inconscio personale sono le condizioni propedeutiche per una successiva responsabilità collettiva.

Il mio lato d’Ombra è parte ed esponente del lato d’Ombra dell’intera umanità, e se la mia Ombra è antisociale e avida, crudele e maligna, povera e miserabile, se mi accosta con l’aspetto di un mendicante, di un negro o di una bestia feroce, allora dietro alla riconciliazione con essa si cela la riconciliazione col “fratello oscuro” dell’umanità intera. Ciò significa che quando io l’accetto e in essa accetto anche me stesso, allora accetto anche quella parte dell’umanità che in quanto mia Ombra è “il mio prossimo”<sup>72</sup>.

Così, quanto maggiore sarà l’assimilazione dei contenuti inconsci - parziali, autonomi e non integrati - alla coscienza e la loro successiva rielaborazione consapevole, tanto maggiore sarà la stabilità individuale e collettiva ottenuta.

Assimilazione e gestione responsabile del “proprio male” come compito evolutivo: è da qui che parte, dunque, la nuova etica neumanniana. Si tratta di un’etica “globale” in un duplice senso:

---

<sup>61</sup> *Ibidem*, p. 70.

<sup>62</sup> *Ibidem*, p. 71.

<sup>63</sup> *Ibidem*, p. 74.

<sup>64</sup> *Ibidem*, p. 78.

<sup>65</sup> *Ivi*.

<sup>66</sup> *Ibidem*, p. 28.

<sup>67</sup> *Ivi*.

<sup>68</sup> Neumann «vede il pericolo, a tutt’oggi dominante, di un puro e semplice rovesciamento. La negazione dei vecchi valori finisce per agire, in ultima istanza, proprio come la vecchia etica che intendeva negare: proprio perché vuole negarla, il rovesciamento negativo finisce per assomigliarle. Il capro espiatorio cambia soltanto di nome e di posizione: quello che era positivo diventa negativo e, con ciò, deve essere eliminato [...] La nuova etica[...] mira invece a essere un’etica dell’intera personalità, e non di una sua parte, quale che essa sia. In questo si differenzia dalla reazione alla vecchia etica che è diventata un’etica del lato precedentemente relegato nell’ombra» - R. MADERA, *Una filosofia per l’anima*, cit., pp. 217-218.

<sup>69</sup> E. NEUMANN, *Psicologia del profondo e nuova etica*, cit., p. 27.

<sup>70</sup> Cfr. E. NEUMANN, *Ursprungsgeschichte des Bewusstseins* (1949), trad. it. di L. Agresti, *Storia delle origini della coscienza*, Roma, Astrolabio, 1978.

<sup>71</sup> R. MADERA, *Una filosofia per l’anima*, cit., p. 212.

<sup>72</sup> E. NEUMANN, *Psicologia del profondo e nuova etica*, cit., p. 85.

[...] anzitutto perché non considera soltanto la situazione etica dell'individuo da un punto di vista meramente individualistico, ma vi include anche l'effetto che l'atteggiamento individuale ha sulla collettività. In secondo luogo perché non è solo un'etica parziale della coscienza, ma tiene conto anche dell'effetto che l'atteggiamento cosciente esercita sull'inconscio. Ora la responsabilità dev'essere infatti assunta dalla personalità nel suo insieme e non solo dall'Io come centro della coscienza<sup>73</sup>.

Ad una coscienza in costante contrapposizione coi contenuti inconsci si sostituisce, allora, una «federazione dei popoli della psiche»<sup>74</sup> che la coscienza avrà il compito di guidare verso «la conquista dell'autonomia, [...] [della] capacità [...] non solo di adottare i valori della collettività, ma anche di assicurare il soddisfacimento dei bisogni dell'individuo che si trovano in contrasto con i valori collettivi, e ciò significa fare del male»<sup>75</sup>.

Ciò che deve essere sacrificato è la pretesa di innocenza e l'unilateralità a essa legata.

Naturalmente questo non significa affatto dar libero sfogo a ogni negatività, al contrario l'assunzione su di sé del negativo e il rapporto con l'intero dello psichismo conducono a circoscrivere e prevenire l'epidemia delle proiezioni incrociate delle demonizzazioni reciproche<sup>76</sup>.

E' chiaramente un'etica più complessa, e se vogliamo anche più rischiosa, quella che comporta l'assunzione, «da parte di un Io responsabile»<sup>77</sup>, della propria “voce interiore”, quand'anche ciò significasse giungere alla formulazione di «giudizi di valore»<sup>78</sup> personali potenzialmente in contrasto con l'*ethos* collettivo: secondo il “principio gerarchico” della nuova etica, infatti, è impossibile codificare delle leggi generali «senza rispetto per la persona»<sup>79</sup>; quando la “voce interiore” autonoma subentra al Super Io eteronomo, ciascun singolo individuo, a qualsiasi livello culturale o stadio di coscienza e grado di “maturità etica” si trovi, risponde alle indicazioni morali per lui più adeguate, secondo «un processo di continua autointerrogazione e di autocontrollo»<sup>80</sup> dell'intera personalità.

[...] Mentre la vecchia [etica] finiva per agire le sue ombre sul collettivo, familiare o politico, senza sentirsene in alcun modo responsabile [...] la nuova etica proclama il principio della responsabilità collettiva di ogni comportamento del singolo [e] potrebbe perciò essere chiamata un'etica dell'interintradipendenza di tutti da tutti e da tutto<sup>81</sup>.

Contemporaneamente decade la validità di ogni strumento punitivo in quanto di per sé privo di una genuina portata trasformativa e capace di apportare solo cambiamenti parziali o illusori.

La presa di consapevolezza del male intercetta il “desiderio di conoscenza” e assurge a “dovere morale” facendo così della conoscenza un “valore etico”: «il dovere etico diventa allora l'ampliamento del divenire consapevoli, la verità con se stessi in relazione ai propri lati oscuri diventa ciò che è eticamente buono, al di là del contenuto»<sup>82</sup>.

Riconoscere il proprio male è un “bene”. Essere troppo buoni – ossia trascendere i limiti del bene che è realmente disponibile e possibile – è invece un “male”. Il male che ciascuno compie in coscienza, vale a dire con piena consapevolezza della propria responsabilità, e a cui egli non si sottrae, è “bene” dal punto di vista morale. La rimozione del male, sempre accompagnata da una sopravvalutazione inflazionata di sé, è “male” anche se scaturisce da una “buona intenzione”, o dalla “buona volontà”<sup>83</sup>.

---

<sup>73</sup> *Ibidem*, p. 83.

<sup>74</sup> R. MADERA, *Una filosofia per l'anima*, cit., p. 219.

<sup>75</sup> E. NEUMANN, *Psicologia del profondo e nuova etica*, cit., p. 93.

<sup>76</sup> R. MADERA, *Una filosofia per l'anima*, cit., p. 220.

<sup>77</sup> E. NEUMANN, *Psicologia del profondo e nuova etica*, cit., p. 95.

<sup>78</sup> *Ibidem*, p. 97.

<sup>79</sup> *Ibidem*, p. 98.

<sup>80</sup> *Ibidem*, p. 107.

<sup>81</sup> R. MADERA, *Una filosofia per l'anima*, cit., pp. 219-220. Per un approfondimento sul concetto di ‘interintradipendenza’ cfr. R. MADERA, L. V. TARCA, *La filosofia come stile di vita. Introduzione alle pratiche filosofiche*, Milano, Bruno Mondadori, 2003.

<sup>82</sup> R. MADERA, *Una filosofia per l'anima*, cit., p. 221.

<sup>83</sup> E. NEUMANN, *Psicologia del profondo e nuova etica*, cit., p. 100.

[...] “bene” è ciò che porta alla completezza, “male” è ciò che porta alla dissociazione: l’integrazione è bene, la disgregazione è male. La vita, le tendenze costruttive e l’integrazione stanno dalla parte del bene, così come la morte, la dissociazione e la disgregazione stanno dalla parte del male<sup>84</sup>.

Rispetto alla vecchia etica, inoltre, la nuova etica, nell’acceptare il negativo, “discende agli inferi”, valorizza la corporeità sottesa all’inconscio e recupera la dimensione naturale e terrena dell’umanità: si ha una «affermazione della totalità umana» rispetto alla quale l’Io retrocede al ruolo di «punto mediano della coscienza»<sup>85</sup>, lasciando al Sé la centralità.

L’acceptazione dell’Ombra comporta una crescita verso la profondità delle proprie radici, e con la perdita dell’illusione fatua di un Io ideale si acquisiscono [...] un radicamento e una stabilità del tutto nuovi.

La relazione vitale con l’Ombra porta l’Io a vivere la sua appartenenza alla specie umana e all’intima esperienza della sua storia, nel momento in cui scopre dentro di sé un gran numero di strutture psichiche preistoriche quali pulsioni, istinti, immagini primordiali, simboli, idee archetipiche e modelli primitivi di comportamento [...] Allorché l’Io comprende di essere ancora legato all’uomo malvagio e più orrendo, all’uomo predatore e all’uomo scimmia che prova terrore nella giungla, la sua statura si accresce di un fattore decisivo, la cui assenza ha precipitato l’uomo moderno nella catastrofe del suo stato di dissociazione e di isolamento dell’Io, ossia il legame con la natura e con la terra [...] Solo l’assimilazione del lato primitivo della propria natura porta a stabilizzare il senso di appartenenza umana e di corresponsabilità collettiva<sup>86</sup>.

Innegabilmente l’etica di Neumann è «un’etica individuale, un’etica di individuazione», ma, come si è già ampiamente cercato di argomentare ricorrendo il più possibile alle parole dell’autore stesso, non è un’etica individualistica: la stabilità psichica raggiunta dal singolo individuo, infatti, «è della massima rilevanza anche per la collettività»<sup>87</sup>: non a caso la rinnovata familiarità del soggetto col negativo, «con gli aspetti [...] più bassi e infimi [...] della natura umana»<sup>88</sup>, svolge una funzione purificante nei confronti della collettività e assume un’indubbia valenza preventiva e immunizzante che trova la sua più piena concretizzazione in quello che Neumann chiama il fenomeno della “sofferenza vicaria” (cfr. l’assunzione personale di una parte della responsabilità collettiva).

A tutto ciò si aggiunga una rara «sensibilità ecologica»<sup>89</sup> strettamente interconnessa con il superamento di una visione meramente antropocentrica che, nell’affrontare il “problema morale” a differenti livelli, muove dal singolo alla collettività per arrivare, infine, alla stessa «immagine di Dio»<sup>90</sup>, rendendo in tal modo possibile «non solo [...] una nuova esperienza etica, ma anche [...] una nuova esperienza religiosa»<sup>91</sup>.

Persino il recupero dei tratti originari del Dio ebraico in tutta la loro ambivalenza pre-cristiana va, così, letto alla luce del passaggio dal “principio di perfezione” al “principio di completezza”.

Il “nuovo orientamento” richiede ad ognuno di noi di «andare al di là del bene e del male, come premessa di una vita autentica»<sup>92</sup>.

Neumann dichiara che lo scopo prevedibile dello sviluppo della coscienza umana è la costituzione di un’universale comunità dei liberi individui [...] l’utopia di una comunità di uomini liberi, aperta alla responsabilità dell’interdipendenza e consapevole di un comune destino della specie e del pianeta: un’utopia che sia profondamente inscritta in un comprendere unitario dell’intelletto, del cuore e della visione [...] [Ad oggi] l’etica propriamente filosofica [non] ha [ancora] saputo ascoltare il suo discorso<sup>93</sup>.

Ernst Bernhard è particolarmente noto, nel nostro Paese, in qualità di ‘padre nobile’ della psicologia analitica italiana, che tuttavia egli ha sempre preferito definire «psicologia del processo d’individuazione»<sup>94</sup>. Allievo e collaboratore di Jung, ma anche profondamente influenzato dalle letture di Martin Buber ed incline ad una costante ricerca spirituale che affonda le sue radici nella cultura ebraica

---

<sup>84</sup> *Ibidem*, p. 110.

<sup>85</sup> *Ibidem*, p. 102.

<sup>86</sup> *Ibidem*, pp. 86-87.

<sup>87</sup> *Ibidem*, p. 111.

<sup>88</sup> *Ibidem*, p. 112.

<sup>89</sup> R. MADERA, *Una filosofia per l’anima*, cit., p. 219.

<sup>90</sup> E. NEUMANN, *Psicologia del profondo e nuova etica*, cit., p. 113.

<sup>91</sup> *Ivi*.

<sup>92</sup> *Ibidem*, p. 114.

<sup>93</sup> R. MADERA, *Una filosofia per l’anima*, cit., p. 222.

<sup>94</sup> H. ERBA – TISSOT, “Introduzione” a E. BERNHARD, *Mitobiografia*, Milano, Adelphi, 1969, p. XXI.

d'origine senza per questo aver timore di confrontarsi con la cristianità o con le religioni orientali, Bernhard dà della psicologia del suo maestro una lettura radicale in odore di 'teosofia'.

Sebbene la psicologia analitica abbia «sottratto sentimenti e visioni religiose al riduzionismo tipico di Freud»<sup>95</sup>, Jung ha comunque mantenuto una posizione neo-kantiana rispetto a «troppo compromettenti asserzioni circa la realtà, tanto spirituale quanto mondana, di ciò che si trova testimoniato nell'esperienza psicologica»<sup>96</sup> al punto da attirarsi l'accusa di gnosi da parte di Buber<sup>97</sup>.

Se, infatti, nonostante una reiterata professione di empirismo «si dichiara che Dio non esiste separato dall'uomo [...] questa è una dichiarazione sul trascendente, su ciò che non è e di conseguenza su ciò che è»<sup>98</sup> e si finisce per inciampare nel proprio stesso «dualismo epistemologico», professando, di fatto, «una sorta di metafisica involontaria di impronta psicologista»<sup>99</sup>.

Diversamente, Bernhard, restando «fedele alla sua tradizione hassidica»<sup>100</sup> secondo la quale «Dio è da vedere in ogni cosa e da raggiungere in ogni azione pura [e] tutto il mondo non è che una parola nella bocca di Dio»<sup>101</sup>, capovolge la concezione junghiana di una «religiosità psicologica» in una «psicologia religiosa»<sup>102</sup>: lungi dall'essere un mondo a parte rispetto all'Alterità, la mente è la via «per incontrare l'altro e il divino, rintracciandone le orme nel più intimo sè»<sup>103</sup>. Così, portando alle estreme conseguenze il trascendimento junghiano della psiche individuale verso l'inconscio collettivo, il processo di individuazione bernhardiano assume i tratti di quel percorso conoscitivo che «può significare soltanto la conoscenza del posto e del compito che la 'parte' [l'individuo] ha nell'organismo dell'Uno»<sup>104</sup>; si tratta di una psicologia che, evidentemente, non si esaurisce nella terapia del soggetto, pur partendo da essa, ma diventa professione di fede e attenta ricerca del «mitologema che sta alla base del destino del singolo»<sup>105</sup>, recuperando, per l'uomo occidentale contemporaneo, la «promessa del regno di Dio sulla terra»<sup>106</sup>.

La mia evoluzione sfocia qui in una sintesi di ebraismo e protestantesimo, di Chiesa cattolica e ortodossa e delle religioni dell'Estremo Oriente. Questo processo che ha luogo nella mia psiche, è al tempo stesso il processo di evoluzione dell'umanità<sup>107</sup>.

Un sincretismo, quello di Bernhard, che è prima di tutto metodologico e che, a fronte della crisi morale della modernità, trova nell' «apertura universalistica del mito a ogni percorso individuato [...] la possibilità di un nuovo fondamento della convivenza e della comunicazione» lasciandoci in eredità una preziosa indicazione: quella di un'«etica accontentistica della realizzazione di se stessi»<sup>108</sup> che trovi in ogni singola biografia la configurazione che le è più propria.

---

<sup>95</sup> R. MADERA, *La spiritualità di Ernst Bernhard nel contesto della psicologia analitica*, saggio originariamente pubblicato in AA.VV., *Maestri scomodi*, «Rivista di psicologia analitica», 54/1996, n. s. n. 2 e più recentemente riedito in R. MADERA, *Una filosofia per l'anima*, cit., p. 223.

<sup>96</sup> *Ibidem*, p. 227.

<sup>97</sup> «Nella sua forma moderna la gnosi, secondo Buber, è una riduzione dell'alterità del Tu divino alla psicologia. Potremmo dire perciò che la spiritualità e la religiosità sarebbero dimensioni "soltanto" psicologiche o, meglio, che noi possiamo affermare che la "realtà di Dio" non può essere indipendente da quanto sperimentato psicologicamente» - *ibidem*, p. 237. Cfr. anche M. BUBER, *Gottesfinsternis – Betrachtungen zur Beziehung zwischen Religion und Philosophie* (1953), trad. it. di U. Schnabel, *L'eclissi di Dio*, Milano, Mondadori, 1990; C.G. JUNG, «Risposta a Martin Buber», in ID., *Opere*, 11, Torino, Boringhieri, 1979 e A. PETTERLINI, *Il contrasto tra M. Buber e C.G. Jung*, in AA.VV., *Maestri scomodi* «Rivista di psicologia analitica», 54/1996, n. s. n. 2.

<sup>98</sup> M. BUBER, cit., p. 131.

<sup>99</sup> R. MADERA, *Una filosofia per l'anima*, cit., p. 228.

<sup>100</sup> H. ERBA – TISSOT, «Introduzione» a E. BERNHARD, *Mitobiografia*, cit., p. XXXVII.

<sup>101</sup> *Ibidem*, p. XIX-XX.

<sup>102</sup> R. MADERA, *Una filosofia per l'anima*, cit., p. 238.

<sup>103</sup> *Ivi*.

<sup>104</sup> E. BERNHARD, *Mitobiografia*, cit., p. 57.

<sup>105</sup> H. ERBA – TISSOT, «Introduzione» a E. BERNHARD, *Mitobiografia*, cit., p. XXXIX.

<sup>106</sup> R. MADERA, *Una filosofia per l'anima*, cit., p. 239.

<sup>107</sup> E. BERNHARD, *Mitobiografia*, cit., p. 166.

<sup>108</sup> *Ibidem*, p. 63.