

---

**“SONO IO, QUESTO?”  
OVVERO, IL SELBST  
NEL PENSIERO DI C.G. JUNG**

*Paolo Francesco Pieri*

---

Tratto esplicitamente dalla filosofia orientale, il *Selbst* ricorre nel pensiero di C.G. Jung per denominare l'insieme complesso dei fenomeni psichici, per cui si può dire che in generale il termine *riunisce* gli oggetti dell'esperienza (e quindi tutti i fenomeni della coscienza ossia i contenuti e i fattori coscienti), e insieme a questo *presuppone* ciò che in quell'ambito ancora non c'è (e quindi tutti i contenuti e fattori dell'inconscio, ovvero tutti quei fenomeni di quella parte della psiche rimasta, per la coscienza stessa, ancora inconoscibile e non delimitabile). Nell'intera letteratura junghiana e già negli stessi volumi delle *Opere* pubblicate in lingua italiana, moltissimi risultano gli usi del termine ma le definizioni che esso di volta in volta apre, possono essere così raggruppate e distinte: 1. come legge morale del singolo, per cui si è rinviati alla nozione di dono; 2. come stato psichico, per cui si parla di un suo costante confronto con l'Io; 3. come stato psichico che però si produce all'interno del processo psichico stesso; 4. come Io oggettivo; 5. come fattore soggettivo, per cui si parla di percezione intuitiva del *Selbst* e del mondo complessivo, e si danno due precise antinomie: la prima è quella *Selbst/Mondo* e la seconda è quella *Io/Selbst*. Ma intrecciato com'è a tutti gli approfondimenti teorici, clinici e soprattutto epistemologici che Jung compie in psicologia nei primi cinquant'anni di questo secolo, il termine viene a configurare anche queste altre accezioni: 6. come sfondo della struttura psichica complessiva, per cui, a partire da due prospettive diverse, se ne parla come entelechia della psiche o come processo relativamente sintetizzatore delle parti psichiche; 7. come un fatto collettivo e universale, e contemporaneamente come l'elemento psichico più estraneo ed esterno alla coscienza; 8. come prodotto dei processi psichici di diffe-

rennazione e di integrazione, ossia come esito degli urti e riconfinamenti continui tra sé e il mondo; 9. come residuo indeterminato di una originaria discriminazione psichica mai completa, a cui si sarebbe rinviati se all'interno del processo psichico si venisse a rendere necessaria una ridefinizione di sé e dell'altro da sé; 10. come processo di centrazione psichica complementare alla tendenza psichica alla scomposizione o dissociazione delle parti; 11. come simbolo dell'unità tensionale delle coppie di opposti psichici, per cui si parla di una congiunzione non sintetica di questi ultimi e si è rinviati a procedure logiche e psicologiche di tipico antinomico e paradossale. Le undici nozioni che in seguito si troveranno svolte sono comunque da considerarsi prospettazioni differenti di quell'unica ed essenziale interrogazione che fa da titolo a questo studio che non vuole essere nulla di più che una escursione nella storia del pensiero di Jung.

1. Il *Selbst* viene innanzitutto considerato come il venire all'espressione nella psiche, della legge morale individuale. In questo significato, il termine è tenuto distinto dalla legge morale collettiva a cui per Jung fa già opportuno riferimento il concetto psicoanalitico di Super-Io. Come può sussistere nella psiche un conflitto dell'Io con la legge morale generale, così, avverte Jung, può sussistere un conflitto psichico dell'Io con la morale del singolo, che è avvertito dall'Io stesso attraverso un vero e proprio senso di inferiorità specificatamente morale: e cioè, in questo caso, si farebbe strada nell'individuo un senso di inferiorità reso consapevole dalla percezione di un'assenza, e la percezione di un «siffatto frammento mancante alla coscienza» sarebbe accompagnata da un preciso sentimento che ha il carattere dell'«omissione» di un «dono» che una certa individualità costituita è invece obbligata a compiere. In questa accezione e quindi dell'ineludibile superamento di un conflitto dell'Io con la legge morale individuale, Jung parla nella prima stesura de *La struttura dell'inconscio* (1916). Ben diversamente dal senso psicologico che si produce per una «mutilazione organica» o per un «difetto congenito», e ancora più diversamente dal senso che si avrebbe allorché si fosse «in difetto secondo la morale generale», il senso di inferiorità morale individuale – egli dice – esprime il «conflitto col proprio Sé» (1916 b, pag. 268). E come riesporrà nel 1928, «il senso di inferiorità morale non dipende già

dal conflitto con la legge morale generale, in un certo senso arbitraria, ma dal conflitto col proprio Sé, che per ripristinare l'equilibrio psichico esige il pareggio del deficit». «Sono le qualità morali di un uomo, afferma Jung, quelle che lo obbligano, sia mediante il riconoscimento della necessità, sia indirettamente mediante una penosa nevrosi, ad assimilare e rendere cosciente il proprio Sé inconscio [...] ampliando l'ambito della propria personalità». Sicché un tale ampliamento e approfondimento della razionalità costituita, che rinvia all'unione tra «conoscenza di sé» e «morale individuale», farà continuamente da sfondo alla pratica analitica (1928, pag. 135 e seg.).

Questa accezione del concetto essenzialmente apre la problematica della condizione unilaterale della personalità cosciente e tende a mostrare come quest'ultima è sempre confinante con la personalità inconscia ed è sempre parte di un tutto psichico che la comprende insieme alla personalità inconscia. In particolare va precisato che nella psicologia analitica l'espressione «personalità cosciente» è usata per indicare la parte nota e aperta alla persona stessa e a cui l'individuo fa riferimento con il pronome personale "Io"; l'espressione «personalità inconscia» è utilizzata invece per esprimere quella parte che risulta provvisoriamente altra rispetto all'Io e a cui l'Io stesso può quindi riferirsi come a qualcosa a lui relativamente estranea (e precisamente con la locuzione «non-Io»); e l'espressione «personalità totale» vale infine per designare quel tutto con cui l'Io non coincide e che l'Io stesso facendovi riferimento come all'assolutamente altro ed estraneo e quindi come a un qualcosa che è completamente chiuso alla sua conoscenza, nomina in terza persona con il pronome personale "Sé". In quanto riconosciuto come personalità totale, il *Selbst* comprende sia la personalità cosciente che quella inconscia, per cui si può dire che l'Io esce dalla sua unilaterale ingenua allorquando si riconosce come confinante con l'inconscio e come parte di quel tutto. In altri termini, l'Io supera l'unilateralità scoprendo la sua parzialità: e cioè riconoscendo, lungo il processo cognitivo e affettivo, che la sua esistenza vera è data insieme all'altro da sé, e che – proprio in questo restare in bilico su una cosiddetta linea di confine in cui lui e l'altro esistono insieme – emerge nell'Io il suo essere in relazione con un tutto che – letteralmente – lo trascende.

Se alla legge morale collettiva è collegata la questione dell'individuali-

smo come «un mettere intenzionalmente in rilievo le proprie presunte caratteristiche in contrasto coi riguardi e con gli obblighi collettivi» (*Ibid.*), alla legge morale individuale risulta invece collegata la questione dell'individuazione che tende a far uscire il soggetto dalla sua inconscia condizione di parzialità. E se nella prima condizione si pone la problematizzazione del dono di sé agli altri da sé, nella seconda si pone ugualmente la problematizzazione di un dono di sé innanzitutto alle altre parti di sé, e poi a quel tutto che le comprende. E se, infine, la prima condizione ha come casi limite l'individualismo e la massificazione, la seconda ha come corrispettivi casi limite il solipsismo e l'inflazione psichica. Proprio tutto ciò appare nella breve dissertazione che Jung dedica nel 1942 al dono simbolico e sacrificale, in cui scrive una pagina molto densa che vale la pena di riportare perché oltre a chiarire ulteriormente questo primo significato del *Selbst* che si è voluto dare, rinvia anche agli altri significati del termine che in seguito si preciseranno: «A qualunque dono, egli scrive, è più o meno congiunta una rivendicazione personale. Lo si voglia o no, si tratta sempre di un *do ut des*; il dono comporta un'intenzione personale, dato che il solo dare non è affatto, in sé, un sacrificio. Tale diventa soltanto quando sacrificiamo l'intenzione del *do ut des* collegata al dono, cioè quando vi rinunciamo [...]. Dal fatto naturale di identificarmi con ciò che è "mio" risulta il dovere etico di sacrificare me o quella parte di me che è identica al dono [...]. Perciò ogni donazione a fondo perduto è sotto tutti gli aspetti, un "sacrificio di sé" [...]. Ma questa perdita intenzionale, considerata da un altro lato, non è una vera perdita, bensì un guadagno, poiché il poter sacrificare se stesso dimostra il possesso di sé. Ciò presuppone un atto di conoscenza di sé. [...] Con il sacrificio dimostriamo di [...] disporre di noi stessi, cioè del nostro Io. In questo modo, l'Io diventa oggetto dell'azione morale perché allora io decido, per così dire, contro il mio "Io" e annullo la mia rivendicazione [...]. Dal punto di vista psicologico esso vuole significare che l'Io è una grandezza relativa che può sempre essere sottoposta a qualsiasi istanza sopraordinata [...]. Queste istanze non sono *eo ipso* da equiparare a una coscienza morale collettiva come Freud voleva che fosse il suo Super-io, bensì piuttosto a condizioni psichiche a priori nell'uomo e non empiricamente acquisite. Alle spalle dell'uomo non sta né l'opinione pubblica né il codice morale

comune, ma l'individualità di cui egli è ancora inconscio [...]. Esiste perciò la possibilità di rendere l'"Io" oggetto, è cioè possibile che nel corso dello sviluppo compaia gradatamente una personalità più ampia che prenda l'Io alle sue dipendenze [...]. Essa, in pieno contrasto con il Super-io freudiano, è individuale; è anzi l'individualità in senso



più alto [...]. Il termine "Sé" mi è sembrato un termine adatto per questo sostrato inconscio, di cui l'Io è l'effettuale esponente nella coscienza. L'Io sta al Sé come il *patiens* all'*agens*, o come l'oggetto al soggetto, perché i fattori determinanti provenienti dal Sé circondano l'Io e lo sovrastano. Come l'inconscio, il Sé è l'esistente a priori dal quale promana l'Io. Esso preforma, per così dire, l'Io. Non io creo me stesso, ma piuttosto io accado a me stesso [...]. Finché rimane inconscio, il Sé corrisponde al Super-io freudiano ed è fonte di costanti conflitti morali. Ma se è ritirato dalle proiezioni, cioè non coincide più con le opinioni altrui, allora sappiamo di essere noi a dire di sì o di no» (1942 a, pag. 245 e segg.). Dal punto di vista energetico-informativo, c'è anche da dire che l'inferiorità morale avvertita dalla coscienza avrebbe contemporaneamente una compensazione collettiva nell'inconscio collettivo proprio attraverso l'insorgere nella coscienza stessa, di particolari immagini o di simboli, come in seguito si preciserà.

2. Il *Selbst* viene anche a indicare uno stato psichico. E già nel 1920 il termine esprime, sotto un certo aspetto, quello stato di quiete, unico e irripetibile, in cui possono venire a configurarsi proprio quelle fun-

zioni e facoltà psichiche collettive e universali, che sono di per sé irraffigurabili e indeterminabili: quindi, ma sotto un altro aspetto, esso rappresenta la condizione psichica provvisoriamente isolata dalle continue oscillazioni affettivo-emotive (1921, pag. 200 e segg.).

Attraverso questa considerazione, nella psicologia analitica viene più in generale a prefigurarsi una psiche acentrata rispetto all'Io, e centrata rispetto al *Selbst*; per cui il sistema psichico è inteso fondamentalmente acentrato rispetto alla coscienza e si considera il fatto che un'eventuale centrazione potrà pure accadere ma soltanto laddove l'Io, pur restando – per così dire – là dove si trova, sia in grado di rappresentarsi l'immagine di una centralità psichica esterna a lui. Infatti, in questa accezione, come esso indica il centro della personalità totale e quindi il punto mediano della personalità cosciente e di quella inconscia, così l'Io indica il centro della personalità cosciente. Ma attraverso ciò viene soprattutto ad affermarsi che tali due centri restano sempre assolutamente distinti seppure talora possono mostrarsi coincidenti: e ciò avverrebbe soltanto quando il *Selbst* eclissa l'Io ("inflazione psichica") oppure quando l'Io eclissa il *Selbst* ("unilateralità assoluta").

3. Alla nozione di *Selbst* come stato si intreccia proprio la nozione di *Selbst* come processo psichico per cui il termine è in un certo senso equiparato alla dottrina bergsoniana della "durata creatrice" e viene a indicare il fatto che ogni immagine di totalità emerge sempre all'interno del processo di simbolizzazione: e cioè il venire all'espressione della totalità psichica è sempre relativo alle condizioni complessive del processo psichico stesso ed a quelle costantemente rinvia. Ossia il cosiddetto centro della psiche globale o della personalità totale, che emerge attraverso simboli onirici, sempre processualmente rinvia l'Io a un sistema psichico complessivo che per così dire si muove in maniera acentrata rispetto all'Io stesso.

L'introdurre nella psicologia analitica un paradigma che ho definito "acentrato", consente a Jung di cogliere la psiche come la risultante di una rete di molteplici componenti psichici. Ma oltre a questo intrinseco valore modellizzante, l'utilizzo del nuovo paradigma consente alla psicologia analitica di rendere "locale" sia l'intelligenza dei differenti componenti del sistema psichico sia l'informazione di cui

ciascuno di questi dispone. E soprattutto ciò permette di affrontare in modo nuovo il problema assolutamente classico della relazione tra elementi psichici distinti e confinanti, e in particolare i problemi della relazione tra una parte del sistema psichico e quella contigua, e della relazione tra il tutto e ogni singola parte. Non potendomi qui soffermare sulle concezioni junghiane del simbolo, delle antinomie psicologiche ed epistemologiche, e delle coppie ugualmente psicologiche ed epistemologiche di termini e funzioni antitetici che a tale questione si richiamano e rinviano, qui dirò semplicemente che proprio attraverso l'uso di questo modello la psiche viene definitivamente intesa come un sistema organizzativo in cui ogni suo componente, a livello locale, dispone di una certa intelligenza e si muove in funzione di una cosiddetta informazione (e quindi ogni componente del sistema psichico non viene più considerato come sottostante per così dire "gerarchicamente" alla situazione globale, ma nel contempo viene inteso che lo stesso componente non è più in grado, da un lato, di determinare la sua esatta posizione di parte rispetto al tutto, e, dall'altro, non è più in possesso di una consapevolezza della situazione psichica globale). Ma proprio a partire da qui, si tematizza il modo in cui ogni componente psichico locale possa ugualmente essere capace di *performances* di tipo globale. Al riguardo sorge, in questa trattazione, una specifica domanda: l'Io che è il centro del complesso di rappresentazioni della coscienza, e che è acentrato rispetto a tutti gli altri molteplici complessi di rappresentazioni psichiche, come fa a comportarsi in modo tale da risultare coerente con l'insieme delle istanze psichiche? (Per la teoria dell'autonomia del complesso psichico, sappiamo infatti che la coscienza è innanzitutto autonoma rispetto agli altri complessi e non è gerarchicamente organizzata rispetto al tutto psichico per cui essa essenzialmente non dispone di una conoscenza del centro della psiche totale. E per empiria constatiamo che, anche nel caso in cui alla coscienza venisse fornita una informazione generale, un suo eventuale sapere della globalità psichica non modificherebbe affatto i suoi comportamenti locali: ne è una prova specifica la registrazione di innumerevoli esiti inefficaci, negativi, se non addirittura dannosi laddove alla coscienza pervenissero dall'esterno informazioni sullo stato generale della psiche, per esempio introdotte dalla semplice azione interpretativa dell'analista – seppure queste possano

essere condivise sul piano intellettuale). La risposta all'interrogativo starebbe nel fatto che con la formulazione di una psicologia complessa viene a decadere il paradigma centrista, ma viene rimarcato il fatto che se del centro la coscienza e lo stesso ricercatore psicologico non possono avere conoscenza, del cosiddetto centro si può fare processualmente *esperienza*. Rispetto alla teorizzazione del centro in psicologia analitica, Jung scrive infatti: «Non vorrei dare adito al malinteso che io abbia una qualche conoscenza della natura del centro: perché questo centro è assolutamente inconoscibile, e quindi può essere espresso soltanto simbolicamente attraverso la sua fenomenologia, come del resto qualunque oggetto dell'esperienza» (1944, pag. 217). E a questo proposito distingue: «Con una interpretazione materialistica, potremmo facilmente dire che il centro non è "nient'altro che"



quel punto dove la psiche diventa inconoscibile poiché è lì che si fonde col corpo. Con una interpretazione spiritualistica, invece, si potrebbe dire che questo Sé non è "nient'altro che" lo "spirito" che vivifica l'anima e il corpo e che irrompe in quel punto creatore nello spazio e nel tempo. Io mi astengo da simili speculazioni fisiche e metafisiche, e mi accontento di costatare fatti empirici» (*Ibid.*, pag. 219). Rispetto alle immagini del centro di cui si farebbe esperienza durante il processo di individuazione, egli precisa che «Fin dove giunge la mia esperienza, si tratta di importanti processi concernenti il "nucleo" della psiche oggettiva, di una sorta di immagini della meta che il processo psichico "finalizzato" si pone apparentemente da solo, senza esservi indotto da suggestione esterna» (*Ibid.*, pag. 219). Ma



poiché tale “finalizzazione” non è uguale a “gerarchizzazione” nel senso che tale fine è sempre interno al sistema ed emerge insieme alla teoria della compensazione e a quella della complementarità psichiche (a cui posso soltanto rinviare), nella letteratura junghiana – sia in quella che raccoglie le ricerche sulle varie immagini del centro che compaiono nel processo di trasformazione psichica, sia in quella che raccoglie le ricerche comparate di tipo storico, filosofico, religioso e antropologico –, rimane sempre aperta la stessa domanda: dal momento che i componenti psichici non sono gerarchicamente organizzati e agiscono in funzione dei loro significati parziali, in che misura la psiche è capace di comportamenti che tengano conto di quel tutto di cui risulta composta? Ovvero, l’Io – il quale è interno alla psiche ed è dotato di una visione “locale” – se non vuole rischiare l’egocentrismo o la scissione e non vuole nemmeno cadere preda di un’inflazione, come fa a rimanere in una visione parziale e nello stesso tempo raggiungere una visione “globale”? Rispetto a questo interrogativo, nella teoria del processo simbolico che conduce all’individuazione (1933/1950, pag. 303 e sgg.), la risposta di Jung assume schematicamente i seguenti tratti: 1) c’è l’Io (centro della coscienza) e c’è il *Selbst* (centro della psiche); 2) l’Io può pervenire solo potenzialmente ad una visione globale (coscienza di un centro nascosto della psiche), e cioè può pervenirvi soltanto attraverso la presa di coscienza della parzialità della propria visione (coscienza del centro della coscienza); e quindi 3) quanto più l’Io arriva a scoprirsi centro della coscienza e non della intera psiche (e quindi: quanto più, fondamentalmente, si decentra costituendo uno spazio in cui può comparire quel che esso non è, e cioè in cui compaia il centro del non-Io); allora 4) tanto più può venire a configurarsi – sempre all’interno di questa precisa condizione – un punto o centro della personalità totale attorno cui l’Io ruota, insieme al cosiddetto non-Io. Proprio per questo dinamismo, due sarebbero i modi in cui il centro può iniziare a configurarsi nella processualità esperienziale dell’Io, ossia: a) come centro del non-Io, nel senso di centro esterno all’Io; b) come contenitore vuoto. A proposito dei cambiamenti di atteggiamento e quindi della presa di coscienza di un nuovo centro, cui queste problematiche ineriscono, dirò che si parla di «centro del non-Io», come di un centro potenziale della personalità non identico all’Io (cioè esterno all’Io ma interno

alla psiche), che avvia alla presa di coscienza sia della delimitazione dell'Io che dell'esistenza di contenuti psichici altri rispetto all'Io stesso.

4. Il *Selbst* assume anche il significato di Io oggettivo. In questo caso viene a indicare la serie dei fatti "nudi e crudi" dell'uomo. Seguendo in un certo senso una vecchia distinzione, in questa accezione il termine denota ciò che l'individuo veramente è, e non ciò che dell'individuo appare. In quanto, come scrive Jung, segno del «semplice "essere così"» e di «ciò che uno è [...] al di là di ogni formulazione personale di giudizio condizionata dall'esperienza esterna», il *Selbst* viene distinto sin dal 1920 (1921, pag. 223) – dal concetto di Persona, e cioè dall'aspetto che l'Io assume nelle relazioni sociali e nel suo rapporto con il mondo e quindi fundamentalmente distinto da quello che è l'elemento di mediazione e relazione tra Io e mondo esterno. Sul piano psicodinamico viene descritto che l'Io, da una precedente inconscietà, perverrebbe al *Selbst* compiendo una presa di coscienza della propria individualità interna (1928, pag. 157). Scrive Jung a questo proposito: «In qualunque modo poi si voglia definire il Sé, esso è qualcosa di diverso dall'Io, e siccome una più alta comprensione dell'Io conduce al Sé, questo è qualcosa di più comprensivo che racchiude in sé l'esperienza dell'Io e quindi lo trascende. Proprio come l'Io è una esperienza di me stesso, così il Sé è un'esperienza del mio Io, vissuta però non più nella forma di un Io più vasto e più alto, ma in forma di un non-Io» (1939, pag. 553). In questa particolare accezione, il termine è infatti usato per indicare quella particolare unità significativa che essenzialmente origina e veicola una domanda così formulata: — Sono io, questo?. Nell'approfondire questo significato, Jung distingue il pervenire alla coscienza di quelle che sono le proprie effettive pratiche, da quello che egli stesso chiama il "passatempo" intellettuale speso per la conoscenza di sé: e cioè il prendere coscienza di "essere come si è" implica fundamentalmente l'immedesimarsi «nel Sé, così come lo si trova empiricamente»: e cioè non identificandoci in «quel Sé che ci piace rappresentarci, dopo – chiarisce in modo caratteristico Jung – aver piluccato accuratamente tutte le ciliegine sulla torta», bensì in quell'Io empirico, «tal quale esso è, con tutto ciò che esso fa e gli accade», compiendo «l'esperienza più com-

pleta possibile dell'Io che si riflette nelle "diecimila cose"» (1954, pag. 205 e n.).

5. Il *Selbst* è anche l'espressione più autentica del fattore soggettivo. In quanto tale, il termine è usato per indicare ciò che limita e insieme permette la percezione e la conoscenza di sé e insieme del mondo, per cui, in psicologia analitica, discendono due antinomie strettamente collegate, e precisamente: l'antinomia *Selbst*/Mondo e l'antinomia Io/*Selbst*, che sul piano psicodinamico rinviano ai concetti di compensazione e di complementarità psichiche su cui qui non possiamo soffermarci. Con tale nozione va però subito detto che "essere" e "apparire", e "fattore oggettivo" e "fattore soggettivo" si trasformano da elementi distinti e opposti, in una diade di elementi complementari. Circa la nozione di fattore soggettivo c'è intanto da ricordare che nella formulazione della teoria sui *Tipi psicologici*, il *Selbst* è così considerato in quanto, proprio per le sue complesse strutture psico-antropologiche, esso co-dispone i cosiddetti stimoli dell'oggetto mondo: «l'attività percettiva e conoscitiva, aveva scritto allora Jung, non è condizionata solo dall'oggetto, ma anche dal soggetto. Il mondo non è soltanto in sé e per sé, ma anche così come esso ci appare [...]. Disconoscendo il fattore soggettivo, verremmo a negare il grande dubbio sulla possibilità di una conoscenza assoluta [...]. Sopravalutando la capacità di una conoscenza obiettiva, noi finiremmo con il negare al fattore soggettivo, e di conseguenza al soggetto, ogni valore. Ma che cos'è il soggetto? Il soggetto è l'uomo. È patologico dimenticare, prosegue ancora Jung, che la conoscenza ha un soggetto e che non vi è in genere conoscenza e neppure quindi vi è per noi un mondo, ove non vi sia nessuno che dica: "io conosco", esprimendo con ciò senz'altro la limitazione soggettiva di ogni conoscenza. La stessa cosa vale per tutte le funzioni psichiche: esse hanno tutte un soggetto che è altrettanto indispensabile dell'oggetto [...]. Il fattore soggettivo [...] costituisce una realtà altrettanto salda quanto l'oggetto esterno [...]. Come l'oggetto e il dato obiettivo non rimangono affatto sempre identici a se stessi, giacché sono soggetti a elementi come la transitorietà e la casualità, così anche il fattore soggettivo soggiace al mutamento e all'accidentalità individuale [...] Normalmente l'atteggiamento introverso dipende dalla struttura psi-

chica che è essenzialmente un dato ereditario; non di meno essa non va identificata senz'altro con l'Io del soggetto [perché] il soggetto vero e proprio che ne è alla base [è] il Sé» (1921, pag. 378 e segg.). *Selbst* e mondo, e così il fattore soggettivo e quello oggettivo, vengono infatti teorizzati come elementi antinomici che accadono sullo stesso piano psichico della simbolizzazione, e che hanno pari valore: «L'oggetto è, egli dice a questo riguardo, un'entità di indubbia potenza, mentre l'Io è qualcosa di assai limitato e di assai labile. Le cose starebbero diversamente se di fronte all'oggetto si presentasse il Sé. Il Sé e il mondo sono entità tra loro commensurabili» (*Ibid.*, pag. 383). A partire da ciò si chiarisce anche meglio l'affermazione che Jung fece nel 1929: «So bene che ogni parola che pronunzio porta in sé qualcosa di me stesso, del mio unico e particolare Io ["Sé", nella revisione del testo compiuta nel 1950], con la sua particolare storia e con il suo particolare mondo. Perfino quando tratto dati empirici, necessariamente mi trovo a parlare di me stesso» (1929 a, pag. 55). In particolare, all'interno di questa teorizzazione ripresa ancora nel 1940, il *Selbst*, e non l'Io, viene considerato come l'antipodo o l'assolutamente altro dal mondo e anche la *conditio sine qua non* della conoscenza del mondo, e della coscienza di soggetto e oggetto: e cioè esprime «l'essere altro psichico senza il quale, scrive Jung, la coscienza non è possibile. L'identità, infatti, non rende possibile la coscienza: soltanto dalla separazione, dal distacco, dal doloroso "essere posto in contrasto" possono nascere coscienza e conoscenza». E continua ancora Jung «L'introspezione indiana ha riconosciuto ben presto questo fatto psicologico e ha perciò identificato il soggetto della conoscenza con il soggetto dell'esistenza in generale. In conformità all'atteggiamento eminentemente introverso del pensiero indiano, l'oggetto è venuto a perdere l'attributo di assoluta realtà, per non divenire spesso che mera apparenza. L'atteggiamento spirituale greco-occidentale non si è invece mai liberato dalla convinzione riposta nell'esistenza assoluta del mondo: ciò però a scapito del significato cosmico del Sé». E conclude: «All'uomo occidentale riesce tuttora difficile convincersi della necessità psicologica di un soggetto trascendente della conoscenza, come polo opposto dell'universo empirico, pur essendo logicamente indispensabile ammettere l'esistenza di un Sé contrapposto al mondo, sia pure come suo mero "riflesso". A prescindere

però dall'atteggiamento negativo o condizionatamente positivo di qualunque filosofia, nella nostra psiche inconscia esiste la tendenza compensatoria a produrre un simbolo del Sé nel suo significato cosmico» (1940, pag. 164 e seg.).



Insieme a costituire una delle condizioni necessarie per la conoscenza e quindi per la coscienza del mondo come oggetto, il *Selbst*, in quanto fattore soggettivo, costituisce anche la coscienza del soggetto. Infatti è proprio in questa stessa accezione che viene contrapposto antinomicamente all'Io. A tale proposito e riferendosi a un caso clinico, Jung scriverà che il "ritrovarsi" e non la scoperta di sé è uno degli scopi della psicoterapia e che un tale ritrovare se stessi può avvenire proprio laddove l'Io è posto di fronte a un fattore o "forza operante" nella psiche, o di fronte all'"eternamente ignoto e estraneo" all'Io; infatti soltanto in questi casi l'uomo può concepire che: «ciò che agisce in lui è egli stesso, ma non più nell'equivoco senso precedente che gli faceva scambiare il suo Io personale per il Sé, bensì in un senso nuovo, a lui finora estraneo, nel quale il suo Io appare come oggetto di ciò che opera in lui» (1929, pag. 57).

6. Il termine *Selbst* è talvolta usato per indicare anche la struttura psichica totale che denota la psiche come un effetto di integrazioni e combinazioni di tutte le parti psichiche, per cui tale struttura è vista sia come la meta del processo psichico, sia come il prodotto della vita dell'uomo in quanto individuo e parte della specie, sia, più in genera-

le, come il preesistente a ogni nascita: e cioè il punto di partenza, la premessa e l'inizio carichi del futuro di una vita psichica. Ecco la distinzione che opera Jung nel 1940: «Scopo del processo di individuazione è la sintesi del Sé. Secondo un altro punto di vista, al termine "sintesi" sarebbe preferibile il termine "entelechia". Vi è una ragione empirica per cui quest'ultima espressione potrebbe risultare più adatta: i simboli della totalità si presentano spesso all'inizio del processo di individuazione, anzi sono già osservabili nei sogni della piccola infanzia. Quest'osservazione depone per un'esistenza a priori della potenziale totalità, per cui risulterebbe opportuno il concetto di entelechia. Dato però che il processo di individuazione si svolge empiricamente come una sintesi, è come se, paradossalmente, qualcosa di già esistente dovesse essere ancora composto. Per questo si può usare ancora il termine "sintesi"» (1940, pag. 158). E ancora nel 1945, il *Selbst* – non per una «affermazione metafisica, ma [per] una constatazione psicologica» – è posto sempre come «atemporale e preesistente a ogni nascita» (1945, pag. 195). Sul piano psicodinamico, tale nozione indica il passaggio dalla frammentazione delle parti della psiche all'integrazione di queste parti in un tutto completo. E ciò, perché la "guarigione" psichica viene intesa come la trasformazione delle parti dell'uomo verso un tutto unito e completo: «Per quel che la totalità dell'uomo, il suo "Sé", possa intrinsecamente significare, questo Sé costituisce empiricamente un'immagine dello scopo della vita prodotta spontaneamente dall'inconscio, al di là dei desideri e dei timori della coscienza. Esso rappresenta lo scopo dell'uomo totale [...] consentiente o meno la volontà [...] affinché tutto quanto deve far parte di una vita individuale ne faccia effettivamente parte, sia con, sia senza il consenso del soggetto, sia che questi abbia, sia che questi non abbia coscienza di quanto sta avvenendo» (1952, pag. 440).

7. Il *Selbst* indica inoltre la quintessenza dell'essere individuale e anche, seppure paradossalmente, la costruzione dell'assolutamente collettivo e universale, per cui viene fondamentalmente a esprimere il proprio e il non proprio. In altri termini, ogni differenza e distinzione con cui l'Io opera ed attraverso cui sussiste, acquisterebbe veramente senso, peso e valore proprio perché l'Io è continuamente in relazione con un qualcosa che l'Io esprime come un luogo senza distinzioni,

differenze e separazioni, o come un luogo dove queste ultime sono riunite. Scriverà Jung nel 1942 a tale riguardo: «il Sé che mi abbraccia comprende anche molti altri; infatti quell'inconscio "*conceptum in animo nostro*", non mi appartiene e non è di mia proprietà, perché si trova dappertutto. È paradossalmente la quintessenza dell'individuo e, al tempo stesso, un fatto collettivo» (1942, pag. 220). In questo significato, il termine indica infatti un altrove della coscienza ossia quell'esterno della coscienza che si è venuto a costituire attraverso il processo di differenziazione e fondamentalmente di estraneazione che ha permesso la costituzione della coscienza stessa. E di tale evento, quest'ultima deve avere memoria e fare esperienza, pena l'accentuarsi di quello stesso senso di smarrimento ed estraneazione che in un certo grado era stato necessario e inevitabile nella costituzione della propria identità. Proprio con una simile accezione, il termine è stato usato nell'analisi in generale e nell'analisi dei sogni in particolare: «Occuparsi dei sogni – scrisse Jung nel 1933 – significa acquisire conoscenza di sé. Ma non è di se stessa che la coscienza dell'Io acquisisce conoscenza: essa assume i dati obiettivi del sogno come comunicazione o messaggio dell'unica anima inconscia dell'umanità. Non ci si conosce in base all'Io ma al Sé, a quel Sé che pare estraneo e che invece è fondamentalmente nostro» (1933, pag. 218).

8. Il *Selbst* rappresenta anche l'intero della vita psichica, nel senso che indica il prodotto di tutta quella serie di urti e riconfinamenti continui, a carattere affettivo e anche gnoseologico, attraverso i quali si sono venuti contemporaneamente a costituire un certo uomo e un certo mondo. In altre parole, esso si configura per così dire come una linea di confine di forma circolare che istituisce un interno e un esterno e che nello stesso tempo è il risultato di quelli (si pensi all'accezione junghiana dei termini *temenos* e *circumambulatio*). Insieme a questo, tale linea è il risultato della compensazione continua dei conflitti tra l'interno e l'esterno già istituiti: e cioè si configura come l'insieme dei risultati e dei conflitti che sono accaduti in quel singolo individuo sin dal momento della procreazione, ma anche per il suo appartenere a un certo gruppo di individui e alla specie umana. Dal punto di vista psicodinamico, una tale nozione comporta che il *Selbst* ha il carattere di una intenzionalità transegoica inconoscibile e anche difficilmente

sperimentabile, e che il suo concetto in psicologia indica il prodotto della serie continua delle integrazioni e delle differenziazioni dei processi psichici (coscienti e inconsci, individuali e collettivi), ma indica anche ciò che ogni volta viene a presiedere i processi psichici stessi: «Il Sé, scrive Jung, potrebbe essere caratterizzato come una specie di compensazione per il conflitto fra l'interno e l'esterno; formulazione non impropria, in quanto il Sé ha il carattere di un risultato, di una meta conseguita, di qualcosa prodottosi a poco a poco e divenuto sperimentabile con molte fatiche. Pertanto il Sé è anche la meta della vita, perché è la più perfetta espressione della combinazione fatale che si chiama individuo, e non solo del singolo uomo, ma di un intero gruppo, nel quale l'uno integra l'altro per costituire l'immagine completa» (1928, pag. 235).

9. Oltre a ciò, il *Selbst* è anche considerato come un grande residuo indeterminato della differenziazione originaria tra soggetto e oggetto (1929 b, pag. 54). A questo riguardo Jung accenna all'esempio della divisione dei terreni e al fatto che molto spesso in queste operazioni permarrebbe un conflitto tra i differenti proprietari intorno a un particolare tratto di quella nuova linea di confine che si è venuta a creare. E che in certi casi si costituirebbe addirittura una porzione di terreno che, non essendo assegnata in modo chiaro a uno dei due proprietari, o viene dimenticata da entrambi, o è invece considerata proprietà di entrambi: proprio quest'ultima in un certo senso raffigura lo stato inconscio originario che in quanto tale non è stato ancora per così dire sacrificato. A quella terra, sostiene Jung, si ritorna con i sentimenti di piacere e di sicurezza che di solito accompagnano più in generale una originaria condizione di indifferenziazione gnoseologico-affettiva, oppure con i contrapposti sentimenti di dolore e di pericolo che altrettanto solitamente accompagnano i processi di separazione, divisione o differenziazione: e cioè quegli stati in cui si fa esperienza della separazione tra sé e l'altro da sé – per cui si origina una rappresentazione netta di sé e dell'altro distinti. «Il mondo, scrisse Jung a questo proposito, ha origine quando l'uomo lo scopre. Ma egli lo scopre nel momento in cui sacrifica il suo avvolgimento alla madre primigenia, e cioè allo stato inconscio iniziale» o all'«essere primo» o «stato psichico originario» (1952, pag. 405 e segg.).



10. Il *Selbst* denota inoltre il processo di centrazione psichica che è considerato come compensatorio del processo che esprime la tendenza alla scindibilità psichica già teorizzata dal primo Jung. Sul piano psicodinamico, Jung stesso osserva a questo riguardo che «contro la pericolosa tendenza alla dissoluzione, nasce dall'inconscio collettivo stesso un'azione contraria sotto forma di processo di centrazione, caratterizzato da simboli netti, univoci. Questo processo crea addirittura un nuovo centro della personalità [...] esso non può essere sussunto nell'Io; occorre bensì riconoscergli un valore sopraordinato. Non potendo più chiamarlo "Io", l'ho definito "Sé"» (1940, pag. 112). E parlando dell'uscita dalla condizione eroica del soggetto, ossia dalla condizione in cui il soggetto è assolutamente centrato sul fatto che sia lui, e soltanto lui, colui che continuamente agisce e patisce e che conosce e disconosce, Jung aveva scritto: «Se si riesce a dissolvere quest'identità [motivo delle grande gesta correlato al motivo delle minacce mitiche, che rinvia a certe forme depressive attuali], la figura dell'eroe – riducendosi la coscienza a proporzioni umane – può lentamente differenziarsi fino a divenire simbolo del Sé» (*Ibid.*, pag. 173). Da qui deriverebbe la possibilità di confrontarsi con l'inconscio e, come abbiamo detto prima, l'opportunità di «operare una sintesi tra gli elementi coscienti e inconsci del conoscere e dell'agire». E sempre da qui si originerebbe «lo spostamento del centro della personalità dall'Io al Sé» (*Ibid.*, pag. 174). Ossia il *Selbst* diverrebbe una figura del processo di centrazione, nel senso particolare del configurarsi di una totalità psichica, a partire dalla condizione di dispersione in cui il soggetto stesso si trova. A questo riguardo acquistano senso le ricerche che Jung compie intorno alla figura del mandala e cioè intorno a quella figura geometrica fondamentale organizzata intorno al cerchio e al quadrato, cui viene assegnata in molte culture la capacità di delimitare e nello stesso tempo di configurare uno spazio sacro, per cui in molteplici pratiche religiose viene a costituire un oggetto per così dire a sostegno della meditazione, contemplazione e asceti. E ciò in quanto il mandala consentirebbe sul piano psicologico la messa in forma in una totalità di quelli che sono i differenti e dispersi piani del reale e le reciproche relazioni di quest'ultimi. Ossia il mandala è inteso come una immagine attraverso la quale si configura la totalità psichica che consente di contenere e raccogliere le parti frammentate

del soggetto, ovvero tutti i frammenti in cui egli si trova dal momento che la sua attenzione è soltanto puntiformemente rivolta al singolo gesto che compie. Pertanto con l'emergere di una simile figura nell'orizzonte del soggetto, il soggetto stesso sarebbe chiamato a confrontarsi con la dispersione e la dissociazione che gli derivavano dalle modalità eroiche in cui sussisteva. E quindi con una tale immagine emergerebbe insieme al caos psicologico in cui il soggetto si trovava, la possibilità di contenerlo e quindi la possibilità di includerlo in uno schema ordinatore.



11. Il *Selbst* assume infine il significato di compendio della psiche ed esprime una paradossale ri-unificazione, totale ma non sintetica, dei contrari. In questa accezione se ne parla come di un simbolo dell'unità tendenziale della psiche: infatti esso è pensato, nel 1945 (1945, pag. 240), come la messa in tensione di tutte le coppie di elementi opposti. Non considerato come un terzo intermedio tra coscienza e inconscio, esso esprimerebbe l'una e l'altro insieme, ossia una congiunzione dove il conflitto degli opposti può trovare pace, ma dove a quest'ultimo evento va sempre assegnato il carattere della non sinteticità. Il *Selbst* in questa accezione è usato da Jung anche per indicare un sistema costituito da Io e non-Io, soggettivo e oggettivo, individuale e collettivo. In questa particolare accezione di entità che contiene ed esprime tutte le parti della psiche (1921, pag. 468) il *Selbst* includeva topologicamente, già dal 1920, la psiche cosciente e quindi anche il complesso dell'Io, e la psiche inconscia individuale e

collettiva. Ma oltre a ciò, ora comprenderebbe tanto la sfera psichica quanto quella corporea (1954 a, pag. 503), e abbraccierebbe contemporaneamente gli istinti, i fenomeni fisiologici e semifisiologici (*Ibid.*, pag. 517).

La difficile concezione psicologica di una paradossalità del *Selbst* (1945, pag. 311) conduce Jung a sostenere esplicitamente che «la totalità dell'uomo può essere descritta solo per antinomie». E a una simile concezione antinomica è strettamente correlata la nozione junghiana di psicoterapia come messa a confronto dei contrari, in quanto come scrive Jung: «La "rimozione" dell'elemento opposto [...] porta soltanto a estendere il conflitto, vale a dire alla nevrosi. La terapia [invece] mette [...] i contrari a confronto e mira a una loro durevole riunificazione» (1954, pag. 7). Ma a questi altri paradossi e antinomie della clinica, qui non posso che rinviare.

## BIBLIOGRAFIA

JUNG, C.G.

- 1916 *Sulla psicoanalisi*, trad. it., in *Opere*, Bollati Boringhieri, Torino, v. 4, 1973.  
 1916a *Individuazione e collettività*, trad. it., in *Opere*, cit., v. 7, 1983.  
 1921 *Tipi psicologici*, trad. it., in *Opere*, cit., v. 6, 1969.  
 1928 *Energetica psichica*, trad. it., in *Opere*, cit., v. 8, 1976.  
 1929 *I problemi della psicoterapia moderna*, trad. it., in *Opere*, cit., v. 16, 1981.  
 1929a *Scopi della psicoterapia*, trad. it., in *Opere*, cit., v. 16, 1981.  
 1933 *Il significato della psicologia per i tempi moderni*, trad. it., in *Opere*, cit., v. 10 t. I, 1985.  
 1933/1950 *Empiria del processo di individuazione*, trad. it., in *Opere*, cit., v. 9 t. I, 1980.  
 1939 *Il mondo sognante dell'India*, trad. it., in *Opere*, cit., v. 10 t. I, 1985.  
 1940 *Psicologia dell'archetipo del fanciullo*, trad. it., in *Opere*, cit., v. 9 t. I, 1980.  
 1942 *Paracelso come fenomeno spirituale*, trad. it., in *Opere*, cit., v. 13, 1988.  
 1942a *Il simbolo della trasformazione nella messa*, trad. it., in *Opere*, cit., v. 11, 1979.  
 1944 *Psicologia e alchimia*, trad. it., in *Opere*, cit., v. 12, 1992.  
 1945 *L'essenza dei sogni*, trad. it., in *Opere*, cit., v. 8, 1976.  
 1952 *Simboli della trasformazione*, trad. it., in *Opere*, cit., v. 5, 1970.  
 1954 *Psicologia della figura del Briccone*, trad. it., in *Opere*, cit., v. 9 t. I, 1980.  
 1954a *Commento psicologico al "Libro tibetano della grande liberazione"*, trad. it., in *Opere*, cit., v. 11, 1979.