

## L'IMMAGINAZIONE: ALL'ORIGINE DELLA REALTÀ PSICHICA

*Maria Ilena Marozza*

### *1 L'immaginazione come fondamento del "libero pensiero"*

*Conflitti dell'anima infantile* è un piccolo saggio scritto da Jung nel 1909, con l'intento di supportare il materiale descritto da Freud nel caso clinico del Piccolo Hans. In esso, Jung parla dello sviluppo della curiosità sessuale di una bambina di quattro anni, Anna, impegnata nella comprensione dell'enigma della nascita di un fratellino. Il tipico procedere della comprensione infantile – tra piccole crisi di angoscia fobica, osservazioni pertinenti, elaborazioni fantastiche ed oniriche – fu in questo caso intercalato da spiegazioni paterne tendenti a ridurre l'angoscia e il proliferare nella bambina di fantasie distorte, mettendola al corrente della verità scientifica riguardo al concepimento ed alla nascita.

Nel poscritto aggiunto alle successive edizioni dell'opera, viene da Jung messo in evidenza come egli abbia dato nella prima stesura del caso troppo poco risalto ad un elemento che ora gli appare della massima importanza: l'osservazione, cioè, che la bambina, benché edotta sulla realtà dei fatti, abbia continuato a privilegiare una sua propria versione fantastica degli eventi. La conclusione tratta da Jung è che le spiegazioni paterne siano state efficaci nel «togliere un peso alla fantasia, evitando che si sviluppasse una fantasia di quelle che guardano di sottocchi queste cose e che sarebbe stata solo d'ostacolo al libero sviluppo del pensiero che però la fantasia non abbia tenuto conto della spiegazione corretta mi sembra importante, perché indica che il pensiero che si sviluppa liberamente ha un assoluto bisogno di emanciparsi dalla realtà dei fatti e di crearsi un suo mondo»<sup>1</sup>.

Questa conclusione junghiana merita alcune riflessioni, a partire essenzialmente dal rilievo che lo sviluppo di un pensiero libero neces-

siti sia di una rassicurante spiegazione razionale, sia di una individuale speculazione fantastica. La bambina, abbandonata all'angoscia di un enigma sopravanzante le proprie capacità immaginative, avrebbe probabilmente sviluppato delle fantasie distorte che non l'avrebbero del tutto protetta dallo *shock* del contatto con qualcosa di incomprendibile. L'intervento del sapere normativo paterno pose un argine all'angoscia, ma non esaurì il bisogno di fantasticare liberamente e di creare delle spiegazioni proprie. Come scrive Jung, in questo caso «la fantasia ha semplicemente messo da parte la scienza»<sup>2</sup>, avendo peraltro quest'ultima adempiuto ad una funzione di contenimento, derivante dalla trasmissione della possibilità di risolvere un problema sopravanzante il piccolo individuo attraverso l'inserimento in un sapere condiviso.

Che in generale i bambini preferiscano alle spiegazioni razionali, pur insistentemente richieste, la propria, personale elaborazione fantastica del sistema del mondo è nozione comune, di cui possono darsi interpretazioni psicologiche diverse, in base alle tante teorie dello sviluppo infantile. In questa sede vorrei peraltro soffermarmi su una questione che viene implicitamente posta dalle considerazioni junghiane, tendenti non certo ad indagare la psicologia infantile (di cui Jung non fu mai un conoscitore) quanto piuttosto a porre un interrogativo teorico più generale, riguardante il bisogno della psiche umana di evolversi attraverso una modalità speculativa che, pur non rinnegando la validità della conoscenza razionale e scientifica, considera alla base di ogni individuale attività di pensiero un originario, primitivo, aprioristico fondamento immaginario.

In questo senso, è importante sottolineare che, se nelle precedenti citazioni junghiane si avverte come i termini di "fantasia" e "scienza" siano posti in opposizione, si parla di "libero pensiero" come di una categoria che non entra in opposizione, ma che al contrario necessita, per uno sviluppo ottimale, di entrambe le dimensioni della fantasia e della scienza.

Sostanzialmente le considerazioni junghiane tendono a sottolineare come l'assimilazione del sapere scientifico non esaurisca il bisogno di una conoscenza individuale, che spinge ad affiancare ad una descrizione normativa, ereditata ed impersonale una creazione soggettiva, libera, rappresentante la propria personale, anche se barcol-

lante, soluzione di un enigma. La spiegazione razionale può venir qui intesa come conoscenza tradizionale, o, con termine junghiano, collettiva, in quanto tipica del sapere condiviso della cultura in cui ogni individuo deve essere inserito. Di contro, la spiegazione fantastica è l'espressione dell'esperienza individuale, carica dei valori affettivi e della singolarità dell'impatto personale con il mondo. In questo senso non è eccessivo pensare che attraverso la creazione fantastica prenda anche consistenza la rappresentazione di un Sé individuale che, invece di porsi in una relazione oppositiva con il mondo esterno, si costruisce all'interno di un sistema fondato su un'originaria coappartenenza ed una simultanea emergenza rappresentativa di soggettività ed oggettività.

Sin qui, niente di straordinario, in quanto le conclusioni che possono essere tratte da queste considerazioni non sono tali da apportare modifiche sostanziali alla concezione tradizionale dell'immaginazione come "funzione di irrealtà", come ambito privato di costruzione di sistemi potenziali che si affiancano alla visione logica del mondo. L'unica specificità fin qui visibile del pensiero junghiano, rispetto ad esempio al razionalismo freudiano, è l'asserzione dell'irriducibilità della fantasia alle regole dell'intelletto, la considerazione di un "bisogno d'immaginazione" che non può mai essere ridotto al silenzio dalla comprensione logica e che accompagna l'intera vita dell'uomo. Sicuramente per un verso questo punto di vista porta a cambiare la prospettiva interpretativa nei riguardi degli oggetti immaginari (non più riducibili ad una "causa prima", ma visti come aperti verso la ricerca di un'ulteriorità di senso non diversamente esprimibile), mentre per altro verso conduce alla concezione della formazione di un Sé individuale quale entità immaginaria restitutiva del senso di un "proprio" in opposizione alla datità del sapere collettivo. Tutto ciò non è poco, ma basta tutt'al più a riabilitare la "matta di casa" come sorella legittima della funzione logica, a stabilire un principio di irriducibilità reciproca o, in altri termini, a convalidare il bisogno di affiancare una funzione di realtà con una funzione di irrealtà, a proclamare gli eguali diritti della scienza e dell'arte.

Ma nel pensiero junghiano c'è un'esigenza estrema e, se vogliamo, più profonda, che esita nel tentativo di porre radicalmente in crisi ogni realismo, considerando l'immagine primordiale all'origine della

vita psichica quale precursore di ogni forma di pensiero, antecedente di ogni differenziazione funzionale, motore di ogni non arbitraria visione del mondo.

In questo senso, quando Jung parla del bisogno di creare attraverso l'immaginazione un proprio mondo individuale intende caratterizzare tale bisogno in modo estremamente forte attraverso la categoria della necessità: non si tratta infatti di asserire che l'individuo può, muovendosi liberamente nell'ambito delle possibilità offerte dal fantastico, creare un mondo dotato di senso che si affianca compensatoriamente alla realtà o che integra l'eccedenza di senso escluso dalle determinazioni del reale. Si tratta piuttosto di affermare la necessità per l'individuo di farsi carico di una determinazione originaria rappresentata dal fatto che ogni singola esistenza trova la propria origine nella spinta di un'immagine primordiale che indelebilmente segna ogni suo possibile sviluppo in quanto esistenza individuale.

La considerazione dell'immaginazione è in questa prospettiva rovesciata rispetto al realismo ed anche rispetto al parallelismo funzionale. In quanto dimensione originaria e necessaria all'esistenza individuale, essa entra in opposizione con il convenzionale ed arbitrario dell'esistenza collettiva, quindi senz'altro con quell'aspetto del sapere scientifico che funziona quale anonima dimensione normativa, ma non s'opponne affatto, anzi costituisce il fondamento di un "pensiero libero", cioè di un pensiero che tenda ad emanciparsi dalla normalità collettiva assumendo problematicamente il vincolo posto dalla questione dell'individualità.



Al contrario del senso comune che intende il fantasticare come libero e deresponsabilizzante movimento di alienazione dallà realtà, in questo senso la creazione di un mondo individuale attraverso l'immaginazione viene intesa come assunzione di un destino originario, o, se vogliamo, di un segno di realtà, che obbliga l'individuo a dare forma, nella costruzione di un proprio mondo, ad un'impronta originaria.

La dicotomia tra reale e fantastico viene vanificata dall'assunzione della "realtà psichica" quale ambito della concreta manifestazione dell'esistenza umana, quale unica dimensione dell'umano esperire. Abbandonando ogni tentazione di concepire una realtà come referenza ultimativa alle polifoniche voci che la narrano, e mantenendo nel contempo l'esigenza di pensarla come sfondo enigmatico da cui procede ogni interrogazione umana, il pensiero junghiano supera ogni dualismo ontologico impegnandosi in una ricerca sulle costruzioni umane che privilegia il modo in cui viene a costituirsi il senso di una soggettività congiuntamente al suo mondo. In questa prospettiva, la vera distinzione va posta tra modo collettivo e modo individuale di dare forma all'esperienza, una distinzione che, seppure centrale per lo sviluppo della funzionalità psichica, viene concepita nella forma di una delle fondamentali antinomie della psiche. Quando Jung scrive che: «Ciò che è individuale non significa nulla nella prospettiva di ciò che è generale, e ciò che è generale non significa nulla nella prospettiva di ciò che è individuale»<sup>3</sup> apre un varco verso un modo di riferirsi alla "realtà psichica" in termini puramente funzionali, tenendo conto sia delle esigenze comunicative e rappresentative dovute alla dimensione intersoggettiva, sia dell'esigenza di dar conto dell'anomalia individuale quale fondamento di ogni origine psichica. Se – continuando nella citazione – è ben noto che «non esistono elefanti in generale»<sup>4</sup>, mentre abbiamo bisogno di tale categoria per intenderci, è pur vero che l'esperienza del singolo elefante non può essere che un fatto individuale e, in quanto tale, carica dell'inestricabile complesso di soggettività-oggettività che fa sì che ogni esperienza sia realtà psichica, e non oggettivo esame di realtà o libera fantasia individuale.

Ed è proprio in questo punto dunque che va rintracciato l'autentico valore dell'immaginazione nel pensiero junghiano: non in una differenza ontologica, poiché ogni origine è nell'immagine, e nemme-

no tanto, o non semplicemente, nella qualità iconica dell'immaginario. Enfatizzare quest'ultima spinge spesso troppo facilmente ad identificare il lavoro sulle immagini – che possono essere altrettanto convenzionalizzate di ogni concetto astratto al quale arbitrariamente vengono contrapposte – con il lavoro sull'immaginazione, che, in questa prospettiva, va sempre intimamente riferito alla dimensione individuale. È nella capacità di andar oltre il convenzionale del discorso collettivo che va invece cercata la peculiarità junghiana di parlare intorno alla concretezza e alla specificità irripetibile dell'esperienza individuale.

Probabilmente è in questo senso che va inteso il riferimento junghiano, in quegli strani testi riservati allo studio dell'alchimia<sup>5</sup>, alla *vera imaginatio* come attività trasformativa della materia. La *vera imaginatio* è quell'attività che riprende la prima forma dell'impressione bruta, quel coacervo di sensorialità, emotività e rudimento cognitivo, per trasformarla di stato, lasciandosi alle spalle le proprietà che la rendono riconoscibile per distillarne l'*aurum philosophorum*, quelle proprietà cioè che, non coglibili attraverso i dizionari collettivi, richiedono per manifestarsi di non separare la qualità dell'esperienza individuale dalla sua materia e di elaborare proprio a partire da tale intreccio una sua significatività.

## 2. *L'immaginazione come fondamento dell'individualità e limite della soggettività*

È necessario a questo punto cercare di esplicitare l'intimo collegamento che possiamo rintracciare, nel pensiero junghiano, tra l'immaginazione e la concezione dell'individualità.

Possiamo partire dalla considerazione che nel pensiero junghiano il concetto di individualità si sviluppa in direzioni opposte. Da un lato esso è legato allo sviluppo storico del singolo soggetto, il cui compito esistenziale consiste nella differenziazione da un ambito collettivo al quale deve peraltro essersi precedentemente adattato, nel tentativo di trasformarsi da passivo recettore di norme condivise ad interprete attivo di modalità singolari e differenti di vivere la propria esistenza. Tale processo caratterizza il percorso dell'individuazione, concepito da Jung – in contrapposizione al concetto freudiano di ge-

nitalità – come processo non descrivibile in termini normativi o comunque generali, e neanche quale punto d'arrivo di una presunta sana evoluzione psichica, quanto piuttosto quale assunzione consapevole della differenza di ogni singola, concreta esistenza rispetto al piano astratto e convenzionale della rappresentazione di un uomo "in generale". In questo senso, ad esempio, M. Trevis ha paragonato la relazione tra collettivo ed individuale alla distinzione saussuriana tra "langue" e "parole", in cui la variabilità individuale appare quale momento di attualizzazione del piano convenzionale e strutturale del linguaggio nel concreto discorso del singolo<sup>6</sup>.

D'altro lato, come risulta dalle definizioni poste in appendice ai *Tipi Psicologici*, lo scopo del processo di individuazione non consiste nel conquistare una differenziazione lasciata alle capacità di scelta o all'arbitrarietà della ricerca personale, quanto piuttosto nel consentire che emerga una differenza già iscritta nell'origine della vita del singolo: «essa [l'individuazione] è separazione e differenziazione dalla generalità e sviluppo del particolare; non però di una particolarità cercata bensì di una particolarità già *a priori* fondata nella disposizione naturale»<sup>7</sup>.

La considerazione di un'iscrizione originaria della differenza individuale in un'aprioristica disposizione naturale fa sì che ogni sviluppo in senso individuale non possa esser visto come un processo liberamente scelto dall'individuo, quanto piuttosto quale compito, indubbiamente fallibile e forse neanche tanto piacevole, di necessaria assunzione di una propria, costitutiva determinazione sulla quale il soggetto non ha potere, ma della quale deve prender atto come fondamento della propria esistenza.

Così continua Jung: «L'individuo (psicologico), o l'individualità psicologica esiste inconsciamente a priori, coscientemente invece soltanto nella misura nella quale sussiste la consapevolezza di un peculiare modo d'essere, ossia nella misura nella quale sussiste una consapevole differenza da altri individui. [...] Per rendere cosciente l'individualità, ossia per trarla fuori dall'identità con l'oggetto, v'è bisogno d'un processo cosciente di differenziazione: l'individuazione. [...] l'identità dell'individualità con l'oggetto rivela chiaramente il carattere inconscio di quest'ultima. Quando l'individualità è inconscia non vi è un individuo psicologico cosciente, ma solo una psicologia collet-

tiva della coscienza. In questo caso l'individualità inconscia appare identica con l'oggetto, proiettata sull'oggetto»<sup>8</sup>.

La difficoltà di questo passo junghiano non consiste tanto nel proporre la differenza individuale come un antecedente inconscio della presa di coscienza di una costitutiva singolarità, quanto nel radicare tale differenza in un primordiale stato di identità tra soggetto e oggetto. E evidente infatti che tra la definizione dell'individualità cosciente come assunzione consapevole di una differenza originaria su cui è fondata la variabilità degli individui e delle relative *Weltanschauungen* e la definizione di un'individualità inconscia caratterizzata dall'identità con l'oggetto e da una presupposizione di uguaglianza fondata sulla percezione proiettiva dell'altro quale identico a sé non ci può essere continuità, ma solo frattura semantica. Non si sta parlando della stessa cosa, o almeno il termine di individualità sembra necessitare di alcune specificazioni che chiariscano la sua referenza, al di là delle sue qualificazioni di "coscia" ed "inconscia", che, se riferite comunque al singolo individuo, non sono sufficienti a chiarirne la complessità.

L'individualità cosciente può essere assimilata alla soggettività linguistica, che esprime la capacità dell'Io di porsi come soggetto di una locuzione e di differire dagli oggetti di cui si occupa. Tale soggettività è comunque un derivato, un'acquisizione legata allo sviluppo congiunto della coscienza con la capacità di linguaggio e di pensiero logico, funzioni, quest'ultime, fornite all'individuo attraverso il suo adattamento all'universo culturale collettivo. In questo senso, dunque, nel processo cosciente di individuazione la differenza individuale può costituirsi grazie all'assimilazione degli strumenti offerti dal sapere collettivo.

Di contro, l'individualità inconscia, rappresentando un antecedente di ogni differenziazione strutturale, ed essendo caratterizzata dallo stato di aprioristica identità di quanto solo successivamente allo sviluppo cosciente potrà separarsi nella rappresentazione di un soggetto distinto dai propri oggetti, è piuttosto pensabile come uno stato in cui la differenza non appartiene ad alcuno, mentre è l'insieme rappresentante unitariamente l'identità sé-mondo che appartiene ad un originario "differire". Che è come dire: originariamente l'individualità è dell'immagine alla quale ogni soggetto, congiuntamente a

quella che successivamente si costituirà quale propria visione del mondo, appartiene.

In altri termini: l'origine psichica, che sotto un certo aspetto è caratterizzata dall'inconscia identità tra soggetto e oggetto, o, più concretamente, tra psiche e materia, consiste comunque nell'emergere di una differenza espressa in un'immagine – che Jung chiama primigenia, o archetipica – rappresentante il primo segno di una realtà in assoluto enigmatica, non accessibile in quanto priva di forma, che manifesta il segno della sua influenza attraverso la capacità di spingere verso la formazione di rappresentazioni. In questo senso Jung parla della realtà degli archetipi in sé, intendendoli quale dimensione collettiva del reale a cui tutti apparteniamo – che resta comunque al di là delle capacità rappresentative – e di immagini archetipiche, primo segno figurale della capacità di azione di un reale influente solo in quanto motore di rappresentazioni. L'immagine primigenia, dunque, rappresenta il primo differire, il primo prender forma di una psiche che originariamente è data congiuntamente al suo mondo. Definire tale immagine attraverso la categoria del "collettivo" significa dare rilievo al suo procedere da un'oggettività assoluta del reale cui appartiene ogni singola esistenza. Dare rilievo peraltro al carattere individuale dell'immagine primigenia significa porre in evidenza come ogni vita umana emerga concretamente in quanto specifica occorrenza, in quanto forma contenente già un'impronta da cui dipende lo sviluppo in senso singolare di un'individualità e di un suo mondo.



Quando Jung chiama inconscio collettivo la dimensione originaria ed aprioristica dell'esistenza psichica non dà probabilmente sufficiente rilievo alla differenza, posta soltanto in nota<sup>9</sup>, tra archetipo in sé, privo di ogni elemento figurale, ed immagine archetipica, rappresentante la specifica, variabile e individuale forma di attualizzazione dell'archetipo, mentre sottolinea con grande incisività l'esigenza di proporre attraverso questa concettualizzazione l'idea di una individualità inestricabilmente congiunta con il mondo, in cui lo sviluppo di una soggettività non può essere dominato da un arbitrio, ma dal patimento di un segno originario che motiva ed orienta ogni interrogazione, ogni sviluppo, ogni ricerca di senso.

«L'inconscio collettivo non è affatto un sistema personale incapsulato, è oggettività ampia come il mondo, aperta al mondo. Io vi sono l'oggetto di tutti i soggetti, nel più pieno rovesciamento della mia coscienza abituale, dove io sono sempre soggetto che "ha" oggetti; là mi trovo talmente e direttamente collegato con il mondo intero che dimentico (anche troppo facilmente) chi io sia in realtà»<sup>10</sup>.

In questa linea interpretativa, dare risalto al carattere oggettivo dell'immagine primigenia non consiste, come spesso pretende Jung, nell'affermare l'innatezza aprioristica ed invariante dei suoi contenuti (che, come ben ha mostrato M. Trevi<sup>11</sup>, possono benissimo essere riferiti all'ambito culturale di cui ogni individuo è erede), quanto piuttosto nell'asserire la sua oggettività rispetto a una dimensione soggettiva che si sviluppa a partire dal patimento dell'influenza di una realtà oggettiva in sé priva di figura, enigmatica, al di là di ogni umana sperimentabilità. Se, come ripetutamente afferma Jung, "reale è ciò che agisce"<sup>12</sup>, è nella capacità di esercitare la spinta verso una raffigurazione che tale reale manifesta la propria necessaria esistenza, nel mostrare la condizione fondamentale della coscienza umana quale "oggetto di tutti i soggetti".

Radicare in tale influenza del reale l'origine della vita psichica significa, da un lato, ridimensionare la convinzione non infondata di essere noi stessi ad attribuire i significati<sup>13</sup>, riservando tale procedimento al tentativo della coscienza di costituire un ordine comunicativo per la propria esperienza, mentre d'altro lato significa ricordare che originariamente l'uomo non "fa", ma patisce, nella sua primitiva mancanza di difesa, l'esperienza di un mondo.

«[...] non una sola delle idee o concezioni essenziali è priva di antecedenti storici. In ultima analisi, esse sono tutte fondate su forme archetipiche primigenie, la cui evidenza risale a un'epoca in cui la coscienza ancora non "pensava", ma "percepiva". Il pensiero era oggetto di percezione interna, non era pensato, ma sentito, per così dire veduto, udito come fenomeno esterno. Il pensiero era essenzialmente rivelazione; non era inventato, ma imposto, o convincente per la sua diretta realtà. Il pensare precede la primitiva coscienza dell'Io, che ne è piuttosto l'oggetto che il soggetto»<sup>14</sup>.

E a questo pensiero che s'impone attraverso la sensorialità, nella forma di una rivelazione, che va propriamente riservata la definizione di immaginazione. Esso non ha niente a che vedere con l'allucinazione primitiva freudiana, poiché al di là di se stesso, non c'è nulla di più reale, nulla che possa essere esperito con maggiore adeguatezza o senso critico. Oltre tale pensiero sensoriale che rappresenta l'autentica realtà psichica c'è l'accesso ad un pensiero razionale, quindi discriminativo, dirimente in base alla convenzionalità della logica collettiva.

L'immaginazione non ha alcuna pretesa dimostrativa, limitandosi a mostrare, a mettere in una prima forma ciò che all'origine pensabile non è, ma che, al contrario, dà da pensare. Essa è arcaica in quanto figura dell'origine, in quanto rappresentazione del primo impatto umano con l'esperienza di un reale tanto oggettivo ed accecante da poter essere colto solo nello schermo obliquo della sua raffigurazione immaginaria. Essa è immediatamente persuasiva poiché, nella sua inderivabilità, pone la coscienza nella condizione di non poter dubitare, poiché il dubbio appartiene all'interrogativo intellettuale, ma di dover accogliere un'esperienza che costituisce il fondamento di ogni interrogazione.

Quando Jung parla del potere numinoso, annichilente per la coscienza dell'Io, delle immagini archetipiche intende mettere in rilievo come la passionalità di tale esperienza originaria si costituisca a partire dalla totale adesione della coscienza soggettiva, attraverso la partecipazione congiunta della sensorialità, del sentimento e della cognizione, a un'esperienza indubitabilmente vera, che non ha a che fare con la plausibilità del semplicemente possibile, ma con l'evidenza di un essere assolutamente "così" delle cose, da cui parte ogni interrogazione e ricerca di senso. A questo livello non c'è convinzione, ma

credenza ingiustificata, adesione sentimentale ad un evento a partire dal quale procederà ogni costruzione o visione del mondo.

Il che significa che all'origine non c'è neutralità, non c'è mondo comune, ma c'è individualità. O meglio: ogni origine, così come ogni nascita personale, è evento individuale, separato, specifico, così come ogni mondo che, a partire da tale nascita, si configura. Il che non toglie che ogni origine si costituisca sullo sfondo di un reale talmente oggettivo da rimanere sempre dietro a ogni costruzione individuale, quale enigma da cui parte la motivazione a ricercare. L'oggettività, dunque, non appartiene neanche alla scienza, che si costituisce nel discorso umano a partire dall'esigenza dell'intersoggettività, condividendo comunque con ogni altra forma di creazione umana una comune natura interpretativa del fondamento immaginario su cui ogni ipotesi è basata.

Ciò che viceversa fa sì che nessun bambino – come pure nessun individuo in generale – possa esaurire i propri interrogativi riguardo a uno dei problemi fondamentali dell'esistenza attraverso l'assimilazione di una spiegazione scientifica, è la necessità di interpretare la propria esistenza rintracciando quei segni che ne hanno costituito l'origine e che solo nella loro declinazione individuale possono essere intesi quali moventi al proprio agire.

L'immaginazione, junglianamente intesa come forma arcaica di pensiero inestricabilmente congiunto con la passione e vissuto attraverso la sensorialità, è ad un tempo espressione dell'individualità, in quanto forma originaria che rimanda all'identità sè-mondo, e ridimensionamento della soggettività, in quanto vincolo posto al libero movimento soggettivo dall'urgenza di un'oggettività del reale da cui dipende la direzione di ogni possibile sviluppo.

Il suo valore non consiste dunque nel mettere a disposizione un mondo consolatorio di alternative possibili alla dura realtà, ma nel ricondurre l'uomo a contatto con la concretezza della propria esperienza, con quella passionalità dell'impegno nel mondo non raggiungibile da alcun pensiero razionale, non spiegabile, poiché dell'originario non c'è spiegazione, ma solo presa in carico. Essa peraltro costituisce il fondamento dell'individualità e di ogni singola visione del mondo, poiché solo attraverso i suoi percorsi è possibile rintracciare quell'insieme particolare di segni che fa sì che ogni vita sia vita indivi-

duale, e che, nel panorama delle infinite, possibili versioni del mondo, ad una sola spetti il privilegio di essere avvertita come la propria verità, in quanto restitutiva di quella motivazione originaria che spinge a pensare, a credere, ad agire. Nel momento stesso in cui riconosciamo che dell'individualità non può esser data spiegazione attraverso l'argomentazione del pensiero razionale, essa si ripresenta come esigenza di conferire dignità a quanto concretamente, effettivamente costituisce la realtà del proprio esperire.

All'impossibilità delle scienze normative di comprendere il vissuto passionale in quanto privilegio dell'individualità, fa da contrappeso la possibilità dell'immaginazione di costituire, a partire proprio da quell'inestricabile intreccio di pensiero affettivamente motivato e vissuto sensorialmente, il principio agente di ogni ricerca di senso, di ogni singola verità esistenziale, attraverso la rivendicazione di un principio di concordanza tra ciò che effettivamente è esperito e la sua rappresentazione cognitiva.

### *3. Concludendo sulla piccola Anna*

Il caso della piccola Anna venne da Jung considerato «una pietra miliare sul lungo cammino di conoscenze che lentamente maturavano»<sup>15</sup>. Scritto sotto l'influenza del pensiero freudiano, esso contiene già peraltro in forma abbastanza esplicita tutti i punti in base ai quali di lì a poco sarebbe esploso il conflitto tra i due psicologi. Conflitto che si consumò non tanto, o non soltanto, in base ai nuclei di divergenza teorica – sui quali non ci soffermeremo – di cui il carteggio tra i due reca testimonianza, quanto piuttosto su un'irriducibile differenza riguardo al modo di essere studiosi della psiche, sinteticamente raffigurabile nella scelta di un punto da cui parlare della psiche che si consideri “dentro” o “fuori” dell'esperienza psicologica.

Infatti solo in base agli asserti junghiani che vedono la psiche come «inizio e fine di ogni conoscenza»<sup>16</sup>, che mettono in risalto come «soltanto a ciò che è psichico va riconosciuto il carattere di realtà immediata»<sup>17</sup>, e come dunque in definitiva «noi viviamo direttamente solo in un mondo di immagini»<sup>18</sup> può esser compresa la distanza incolmabile che pone Jung in una difficile posizione critica rispetto ad ogni psicologia normativa, nel ricordare continuamente che non è da-

to all'uomo di uscire dalla psiche in cui abita e di cui consiste ogni propria esperienza. Mentre – come asserito nella prefazione del 1915 a *Conflitti dell'anima infantile*<sup>19</sup> – da tali considerazioni promana la necessità di reputare inesaustiva ogni teoria e di pensare in base ad una pluralità di prospettive, Jung continuamente richiama a valutare come ogni tentativo della psicologia scientifica di fermare in una descrizione la psiche non possa esser paragonato ad altro che ad un acrobata che tenti di saltare oltre la propria testa<sup>20</sup>.

È in questo senso che nella prefazione del 1938, a *Conflitti dell'anima infantile* Jung, nel criticare la sopravvalutazione della teoria della rimozione e la sottovalutazione dei naturali fenomeni di trasformazione della psiche, arriva a dire che in psicologia le teorie sono quanto di più disastroso esista: utili ausili con valore euristico, finché utilizzate per compiere una parte di cammino, ma miglior difesa contro l'ignoranza e la mancanza d'esperienza, quando pretendano ad un'assolutizzazione<sup>21</sup>.

E in base alla sensibilità junghiana al difficile rapporto interno alla psicologia tra conoscenza ed esperienza psicologica che il caso della piccola Anna rappresenta una pietra miliare, poiché esso esemplifica concretamente l'insufficienza da parte della conoscenza intellettuale a fornire una comprensione adeguata del fenomeno psichico. Nel caso specifico dello sviluppo infantile, tale insufficienza è resa visibile dal modo in cui Anna utilizzò il sapere paterno come contenitore alla propria angoscia, come struttura rassicurante che, una volta assimilata, lasciava uno spazio per liberare la fantasia individuale attraverso cui la bambina cercava espressione al proprio modo di essere in relazione con i problemi dell'esistenza. Nel caso dello psicologo che teorizza sul caso clinico, l'esperienza della piccola Anna diviene l'esemplificazione vivente dell'ascolto analitico, teso tra la comprensione teorica, che diviene contenitore rassicurante e giustificativo al proprio essere insieme, e l'esperienza di ciò che effettivamente accade in quanto evento singolo, richiedente, per essere compreso, una dislocazione da una presunzione di sapere verso una nuova attenzione a quei segni che si esprimono nella concretezza dell'attivazione immaginativa.

L'assunto sull'irriducibilità della psiche a ciò che di essa di volta in volta può esser detto trova una sua concreta espressione, nell'espe-

rienza individuale come pure nel rapporto terapeutico, nella relazione tra quanto la psiche viene a sapere di se stessa e quanto, a partire dalla qualità del modo individuale di averne esperienza, gira intorno ad ogni asserto, riaprendo continuamente la domanda su "come" e "da dove" proviene ciò che viene detto, cercando un senso alla motivazione a pensare.



La qualità pregnante dell'immaginazione non va più ricercata, in questa prospettiva, nella produzione di un discorso fantastico privo di referenza alla realtà, poiché ogni discorso promana dall'urgenza di un'oggettività del reale che agisce costringendo a pensare, quanto piuttosto nei modi e nelle finalità che essa consegue.

L'immaginazione non è produzione di realtà virtuale, ma pensiero concreto, espresso dalla sensorialità e dal sentimento che, inestricabilmente congiunti alla rappresentazione, le conferiscono un senso prima vissuto e poi compreso. Analogamente agli odori proustiani, l'immaginazione rimanda alla dimensione dell'origine, non cercando spiegazioni, ma conferendo senso ai modi dell'individualità. Per cogliere la specificità del suo discorso non c'è bisogno di ricorrere a particolarità espressive, ma di attenzione a quanto in ogni manifestazione psichica ruota intorno ai discorsi, modulandoli e conferendo ad essi la qualità dell'individuale.

Forse è proprio nella sensibilità junghiana alla recezione dell'insoddisfazione di Anna per le verità ricevute come inserimento nel sapere collettivo che può essere ricercata la chiave di un certo ascolto terapeutico, sul quale moltissimo c'è ancora da dire, ma di cui la considerazione dell'immaginazione come apertura verso la dimensione originaria dell'individualità può essere un punto di partenza.

- <sup>1</sup> C.G. JUNG (1909), *Conflitti dell'anima infantile*, trad. it., in *Opere*, vol. 17, Boringhieri, Torino, 1991, p. 34.
- <sup>2</sup> *Ibid.*, p. 35.
- <sup>3</sup> C.G. JUNG (1935), *Principi di psicoterapia pratica*, trad. it., in *Opere*, vol. 16, Boringhieri, Torino, 1981, p. 9.
- <sup>4</sup> *Ibid.*
- <sup>5</sup> C.G. JUNG (1944), *Psicologia e alchimia*, trad. it., Boringhieri, Torino, 1981, p. 266.
- <sup>6</sup> M. TREVI (1987), *Per uno junghismo critico*, Bompiani, Milano, pp. 42 e segg.
- <sup>7</sup> C.G. JUNG (1921), *Tipi psicologici*, trad. it., in *Opere*, vol. 6, Boringhieri, Torino, 1969, p. 464.
- <sup>8</sup> *Ibid.*, p. 465.
- <sup>9</sup> C.G. JUNG (1934-54), *Gli archetipi dell'inconscio collettivo*, trad. it., in *Opere*, vol. 9, tomo 1°, Boringhieri, Torino, 1980, p. 5, nota 7.
- <sup>10</sup> *Ibid.*, p. 20.
- <sup>11</sup> *Per uno junghismo critico*, op. cit. pp. 57 e segg.
- <sup>12</sup> C.G. JUNG (1928), *L'Io e l'inconscio*, trad. it., in *Opere*, vol. 7, Boringhieri, Torino, 1983, p. 215.
- <sup>13</sup> *Gli archetipi dell'inconscio collettivo*, op. cit. p. 31.
- <sup>14</sup> *Ibid.*
- <sup>15</sup> *Conflitti dell'anima infantile*, op. cit., p. 8.
- <sup>16</sup> C.G. JUNG (1936), *Determinanti psicologiche del comportamento umano*, trad. it., in *Opere*, vol. 8, Boringhieri, Torino, 1976, p. 143.
- <sup>17</sup> C.G. JUNG (1933), *Realtà e surrealità*, trad. it., in *Opere*, vol. 8, Boringhieri, Torino, 1976, p. 413.
- <sup>18</sup> *Ibid.*, p. 412.
- <sup>19</sup> *Conflitti dell'anima infantile*, op. cit., p. 5.
- <sup>20</sup> C.G. JUNG (1928), *Psicologia analitica ed educazione*, trad. it., in *Opere*, vol. 17, Boringhieri, Torino, 1991, p. 88.
- <sup>21</sup> *Conflitti dell'anima infantile*, op. cit., p. 8.