

## NOTE SU PERCEZIONE, INTUIZIONE E COMPLESSITÀ NELLA PSICOLOGIA DI C.G. JUNG

*Giorgio Concato*

Cercherò di circoscrivere e di evidenziare a grandi linee il tema della relazione fra percezione e conoscenza nel pensiero di Jung, consapevole di poter soltanto accennare a problematiche che necessiterebbero di un più sostanzioso approfondimento. Penso tuttavia che una panoramica che dia risalto e ordine agli spunti numerosi ma sparsi della riflessione junghiana sul tema della percezione sia utile a evidenziarne l'attualità e la prospettiva epistemologica.

### 1. *L'esistenza di una realtà in sé è solo una tonalità affettiva della sensazione*

Ammettendo di non poter dare una giustificazione, che non sia puramente empirica, della sua classificazione delle funzioni psicologiche, Jung ne individua quattro fondamentali, due razionali e due irrazionali: pensiero e sentimento, razionali, sensazione e intuizione, irrazionali. Tuttavia riconosce anche nel pensiero e nel sentimento una condizione passiva, non indirizzata e quindi irrazionale, che nel pensiero corrisponde all'intuizione intellettuale e nel sentimento all'intuizione sentimentale. Quest'ultima differisce dal sentimento nello stesso senso in cui, ad esempio, l'essere innamorato differisce dall'amare<sup>1</sup>. Mentre il sentimento comporta un conferimento attivo di valore, il sentire passivo è un coinvolgimento non intenzionale nel valore, esprime uno stato, una condizione emotiva derivata e, quindi, anche una sorta di consapevolezza emotiva che anticipa ciò che il pensiero ancora non distingue: proprio in questo senso si parla di "intuizione sentimentale".

La "tonalità affettiva"<sup>2</sup> è la 'nuance'<sup>3</sup> di ogni percezione. Ogni sensazione è anche percezione di un valore, sfumatura soggettiva che rende

sfocato e incerto il contorno obiettivo delle cose: è chiaro, perciò, che non si può prescindere dal "fattore soggettivo della sensazione"<sup>4</sup> che è "una disposizione inconscia che modifica la percezione sensoriale fin dal suo sorgere e *che le toglie pertanto il carattere di mero effetto dell'oggetto*"<sup>5</sup>. Inoltre, siamo in contatto con l'esterno sempre e soltanto attraverso *immagini*, cioè attraverso processi inconsci che modificano il dato sensoriale togliendo alla coscienza ogni possibilità di acquisizione diretta della cosa in sé. La realtà "ben lungi quindi dall'essere un mondo materiale, ... è piuttosto un mondo psichico che fornisce conclusioni soltanto indirette e ipotetiche sulla natura della materia reale. Soltanto a ciò che è psichico va riconosciuto il carattere di realtà immediata, e precisamente ad ogni forma di ciò che è psichico, perfino alle rappresentazioni e ai pensieri 'irreali' che non si riferiscono a niente che sia 'al di fuori'"<sup>6</sup>. Anche le 'fantasie' dunque godono dello stesso statuto di realtà delle cose. "Reale (wirklich) è ciò che agisce (wirkt)"<sup>7</sup>. Da ciò deriva, fra l'altro, un'inequivocabile posizione antropologica di Jung troppo spesso fraintesa e cioè la tesi della relatività culturale dei modelli di realtà: ciò che in un determinato contesto culturale è, ad esempio, la percezione degli spiriti come realtà oggettive trova un'analogia, nel nostro contesto, nella percezione dell'esistenza oggettiva dei 'complessi'<sup>8</sup> senza che i due ordini di interpretazione della realtà risultino riducibili l'uno all'altro. Il "canone culturale" di appartenenza è decisivo per i criteri di definizione e le forme di esperienza della realtà.

Il postulato dell'esistenza in sé di un "là fuori" caratterizza, nel nostro "canone culturale", le procedure della scienza. Essa ha, come obiettivo, quello di protendersi verso il reale in sé, scostando il "velo dell'immagine". Ma questa procedura, che è l'unica legittimata dal pensiero indirizzato, ha in realtà una radice tipologica: è la modalità cognitiva che caratterizza il tipo sensitivo estroverso da cui il mondo viene percepito con la tonalità affettiva dell'esistenza materiale indipendente e autonoma: "La sensazione introversa fornisce un'immagine la quale, più che riprodurre l'oggetto, lo riveste con il precipitato di un'esperienza soggettiva concernente il remoto passato e il futuro. In tal modo la mera impressione sensoriale sviluppandosi raggiunge le regioni dell'anima ricche di presentimenti, mentre la sensazione estroversa coglie *le cose nella loro esistenza esplicita e contingente*" (ted. *'das momentane und offen zutage liegende Sein der Dinge'*)<sup>9</sup>. Jung usa evidentemente i termini 'esplicita' e 'con-

tingente' — per determinare il massimo grado di dissociabilità e di alterità dell'oggetto dalla psiche che lo percepisce — per non usare termini come 'oggettiva' o 'reale' che denoterebbero un darsi in sé delle cose a prescindere dalla modalità percettiva. La percezione di un'esistenza esplicita e contingente, è data dalla tipologia della percezione estroversa: la realtà oggettiva è dunque semplicemente una *nuance* della percezione, cioè quella particolare tonalità affettiva che fa percepire le cose come oggetti in sé.



## 2. *L'intuizione è connessione fra percezioni inconse e immagini primordiali*

Non tutte le percezioni raggiungono comunque la coscienza e quindi, dato che ciò che caratterizza la sensazione è, per Jung, proprio il fatto di essere cosciente, non tutte le percezioni sono sensazioni e non tutte le percezioni sono coscienti. Vi sono percezioni "inconse" che Jung chiama intuizioni. Solo le percezioni compatibili con l'atteggiamento cosciente possono divenire contenuti della coscienza. Questa si fonda perciò sul fatto che "ambiti enormi di possibili rappresentazioni (*Vorstellungen*) sono costantemente eliminati" poiché "un aumento del contenuto simultaneo produce immediatamente uno stato crepuscolare della coscienza (*Bewusstseinsdämmerung*), anzi, confusione fino al disorientamento. La coscienza stessa non richiede soltanto, bensì è, conformemente alla sua essenza, rigorosissima limitazione al poco e quindi al distinto" <sup>10</sup>. C'è uno specifico meccanismo di esclusione che salvaguarda la coscienza dall'eccesso di percezioni utilizzando solo quelle compatibili con il processo direzionato della coscienza. Perciò l'intuizione, che utilizza invece le percezioni inconse, è in rapporto di *opposizione* e di *compensazione* con la sensazione.

Opposizione e compensazione sono dovute al fatto che l'eccedenza percettiva provoca disorientamento nella coscienza. Disorientamento e *abaissement du niveau mental*, stato crepuscolare, caratterizzano sempre, in Jung, l'evento della trasformazione. Sia che si tratti del crollo di una visione del mondo con le sue sicurezze e le sue risposte ai problemi vitali essenziali, sia che si tratti di una più semplice transizione da un orientamento cosciente a un ri-orientamento tramite i contenuti emersi dall'inconscio, il disorientamento indica la rottura di quel meccanismo di esclusione attraverso cui la coscienza limita l'accesso alle sole percezioni compatibili. Il disorientamento e la crisi della certezza e dei vecchi valori che hanno sostenuto l'orientamento cosciente sono dunque sempre contraddistinti da una sovrabbondanza, da un'eccedenza percettiva.

L'intuizione è quella facoltà, inconscia e irrazionale, che raccoglie tutto ciò che la percezione cosciente esclude: affetti, pensieri, emozioni, percezioni subliminali e, inoltre, immagini primordiali. "L'inconscio è un'imperscrutabile completezza di tutti i fattori psichici subliminali, una 'visione totale' di natura potenziale. Esso costituisce il disegno completo da cui, di volta in volta, la coscienza estrae solo piccolissimi frammenti" <sup>11</sup>. Se, per assurdo, afferma Jung, questa natura potenziale emergesse simultaneamente alla coscienza, lo spettacolo che ne risulterebbe sarebbe al di là di ogni *possibile* immaginazione della coscienza stessa, significherebbe l'impossibilità della coscienza. Soltanto dei "frammenti", come "novità", possono oltrepassare la soglia angusta della percezione cosciente. Tutto il resto è "*fringe of consciousness*" (James) o inaccessibile dimensione "psicoide".

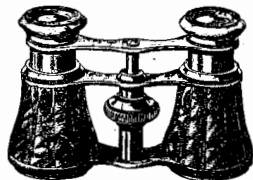
Esiste dunque un ben strutturato processo percettivo inconscio che opera estendendosi indefinitamente all'ombra del processo cosciente e che sperimenta connessioni ulteriori fra percezioni inconse e immagini primordiali: l'intuizione introversa percepisce l'immagine interna corrispondente a un particolare stimolo esterno o interno <sup>12</sup>. Essa coglie la situazione presente secondo il registro dell'immagine e costituisce la possibilità, essenziale alla sopravvivenza dell'Io sotto la pressione violenta degli affetti, di raffigurare il disturbo affettivo con il volto dell'immagine o, sotto la pressione dell'evento traumatico, di recuperarne il senso di novità al di là della pura letteralità dei dati di fatto <sup>13</sup>. L'intuizione rappresenta la possibilità di rielaborazione attraverso la "fantasia attiva", la possibilità di destrutturare, derubricare l'impatto del reale, interno o ester-

no, con una coscienza letteralizzante che legge l'evento solo nella chiave delle definizioni e dei giudizi dati e già noti. È a livello inconscio che si costruisce lo spazio intuitivo per il rispecchiamento e la comprensione dell'affetto e della pulsione, al di là della loro traduzione immediata e coatta in stimoli e comportamenti a carattere collettivo: per la trasformazione, quindi, della "natura" in "cultura". Il fantasticare attivamente, attraverso le immagini corrispondenti allo stimolo, determina la possibilità di comprendere intuitivamente. L'immagine "personalizza" l'affetto, trasformandolo in opportunità riflessiva e creativa. In questa 'riflessione' dell'affetto consiste quella che Jung chiama "funzione trascendente"<sup>14</sup>. Essa apre l'oscillazione fra il punto di vista cosciente e l'azione "regolatrice" dell'inconscio sulla direzionalità, unilateralità e inadeguatezza di quel punto di vista al movimento vitale, alla metamorfosi delle situazioni di vita. L'"azione regolatrice" corregge sia un distacco dall'inconscio che un distacco dalla realtà. Il perno dell'oscillazione è l'"emozione" particolare, lo stato d'animo, il "disturbo emotivo" che, come "intuizione sentimentale", indica l'attrito fra il progetto cosciente e il complesso a tonalità affettiva. Il disturbo affettivo è un segnale di inadeguatezza dell'orientamento cosciente alla situazione esterna, o alla peculiarità delle tendenze vitali interiori dell'individuo. Il sintomo rappresenta perciò il primo atto intuitivo di ri-orientamento attraverso la lacerazione e la tensione polare. Qui opera già l'intuizione nella sua connotazione sentimentale: il segnale emotivo definisce una particolare condizione del sentimento che sollecita un'adesione anche all'altro 'punto di vista', quello offerto dal disturbo affettivo. Soltanto il prendere atto del "come mi sento in questo momento", aderendo allo stato d'animo negativo, consente all'intuizione di ritrovare le immagini connesse allo stimolo affettivo. Immagini che, nella tensione polare e nel conflitto, creano la prospettiva simbolica (di cui non è possibile occuparci nello spazio di questo scritto). La funzione trascendente è innanzitutto un dialogo con l'immagine e fra le immagini, dialogo che consente alle immagini di scendere dallo schermo estetizzante della pura fantasia per determinare una comprensione psicologica del senso del nuovo.

La comprensione psicologica si produce nell'oscillazione dinamica fra 'raffigurazione' e 'comprensione', grazie all'effetto di reciproca regolazione dei due momenti. Si tratta ovviamente di una 'comprensione' intuitiva, che segue l'andamento della elaborazione fantastica aperta all'e-

mergere del 'nuovo' e che produce nuove metafore e un nuovo possibile pensiero secondo quelli che Bergson chiama "concetti fluidi"<sup>15</sup> cioè concetti ancora prossimi all'immagine e all'emozione, non ancora ridefiniti, formalizzati, delimitati: concetti appena strappati allo smarrimento ma aperti al possibile.

Nel processo di comprensione determinato dalla funzione trascendente "la guida in tema di forma e di contenuto va lasciata per quanto possibile all'intuizione dipendente dall'inconscio"<sup>16</sup>, poiché l'intuizione è "la percezione delle possibilità contenute in una situazione"<sup>17</sup>, è "la comprensione finalistica inconscia d'una situazione spesso estremamente complicata"<sup>18</sup>. La comprensione intuitiva del 'possibile' origina le nuove metafore che rendono pensabile l'impossibilità della situazione presente.



### 3. Percezione del possibile e dissoluzione dei confini del già dato

C'è un doppio livello di rappresentazione, un doppio canale di trasmissione di eventi percettivi alla coscienza. Da una parte gli elementi della sensazione, dall'altra i "frammenti" dell'intuizione: quella dell'intuizione è una rappresentazione frammentaria e frammentante per quanto, invece, è estesa e integrale la sua percezione della situazione presente. I due ordini di rappresentazione stanno tra loro in tensione polare.

Quello che Jung chiama "processo appercettivo"<sup>19</sup> è un procedimento di attribuzione di significati, di valori e di forme attraverso il pensiero e il sentimento. Posso riconoscere uno stimolo grazie al fatto, sostiene Jung analogamente a Bergson di *Matière et mémoire*, che "nella mia memoria sono già pronte innumerevoli immagini mnemoniche" che danno una fisionomia allo stimolo, determinando la comparsa dell'oggetto come oggetto pensato. In questa "riproduzione psichica dell'oggetto" che

è l'immagine, la memoria è il fattore che consente a pensiero e sentimento di riconoscere e avvalorare, nella percezione, una forma definita. Una memoria personale che corrisponde a una memoria collettiva, custodita dalla coscienza collettiva e dal canone culturale, dal suo orizzonte di significati.

Ma la memoria agisce su una selezione di stimoli già avvenuta nell'esclusione delle percezioni incompatibili con il progetto cosciente. La rappresentazione si costruisce perciò su una duplice selezione: la memoria utilizza solo le immagini utili, quelle che istituiscono una forma significativa per l'azione cosciente e la sensazione utilizza solo gli stimoli compatibili con un orientamento e un paradigma di visibilità già presente nella coscienza. L'atto cognitivo è sempre sottoposto a questa duplice limitazione: la conoscenza è perciò sempre e necessariamente *incompleta*, è sempre conoscenza di ciò che, in un certo senso, si sa già. Ma il suo darsi come conoscenza obiettiva testimonia di un'inconscietà strutturale della coscienza, inconscietà che corrisponde all'autooccultamento dei suoi presupposti attraverso l'"identità" con essi. Quanto più i presupposti sono occulti, tanto più "agiscono". Quanto più agiscono, tanto più la coscienza è identica ad essi, al loro occultarsi.

C'è poi quella rappresentazione "per via inconscia" <sup>20</sup> che consiste nell'emergere alla coscienza di "frammenti" di intuizione, cioè elementi della sensibilità panoramica delle percezioni inconscie che costituiscono la "*fringe of consciousness*", o, usando le parole di Bergson, la "frangia di rappresentazione confusa che attornia la rappresentazione distinta, cioè intellettuale" <sup>21</sup>, e che si insinuano, sotto forma di novità o perturbazioni, nelle lacerazioni del tessuto cosciente provocate dalla loro azione regolatrice. Ciò che "emerge" nell'intuizione ha la "certezza" del dato di fatto, del presentimento, della negazione demonica, dell'improvvisa e significativa *rêverie*, del perturbante, e si pone contro, in opposizione, ai dati della sensazione. Solo in questo senso si può parlare di relazione compensatoria con la sensazione.

L'intuizione è un contro-senso, un contro-segno che provoca disorientamento. È smarrimento o perdita del limite, eccedenza percettiva: abita quindi le "lacune" (James), i luoghi non percorsi dal pensiero indirizzato, affiora fra gli "stati transitivi" (James) della coscienza spostando, nell'orizzonte del visibile, le articolazioni essenziali fra Senso e realtà. Richiamando una definizione di Ehrenzweig <sup>22</sup>, si può dire che men-

tre la sensazione è determinata dalla *gestalt* cosciente, cioè dalle forme definite e costanti che istituiscono e sostengono la realtà in sé come esistenza permanente e costante delle cose, l'intuizione scaturisce dalle percezioni inconscie inarticolate, competitive e compensatorie, che la coscienza deve escludere perché la "*gestalt* buona", su cui essa si fonda, non ne venga sopraffatta. Perché, dunque, il mondo possa avere una forma definita, un orizzonte di significati certi. Ma il 'possibile', il 'nuovo', si profila laddove non vi è già una forma pronta ad includerlo entro l'orizzonte del già noto; laddove, anzi, la forma con la sua identità di segno che include e assimila, subisce una dissoluzione percettiva, un impatto di elementi competitivi e incodificabili. Non c'è apertura al nuovo che non comporti una dolorosa dissoluzione del vecchio: il nuovo implica trasformazione e non semplice ampliamento dei dati di coscienza. L'impatto dell'intuizione comporta dunque una dissoluzione dei limiti oggettuali e dei significati che istituiscono l'identità delle cose, il loro essere solo se stesse entro i limiti del loro contrassegno. L'apertura dei contorni definiti consente l'afflusso di legami, connessioni, rimandi e implicazioni che rendono possibile la rappresentazione simbolica.

#### 4. *L'intuizione intellettuale formula connessioni preliminari non concettualizzabili*

Nei *Tipi psicologici* Jung delinea le fondamentali modalità del pensare. Egli sottolinea l'importanza dell'osservazione di James che le caratteristiche dominanti di ogni pensiero, di ogni sistema filosofico in particolare, dipendono dal "temperamento" della soggettività che lo produce. Jung affronta dunque la possibilità di stabilire una classificazione dei modelli di pensiero come la possibilità di individuare differenti *mitologie*, differenti organizzazioni simbolico-affettive degli stili di pensiero e delle visioni del mondo. Egli individua due dominanti, due orientamenti generali e contrapposti del pensare razionale: un pensare estroverso e empirico e un pensare introverso e ideologico, che corrispondono, rispettivamente, a una visione del mondo "pluralistica" e ad una "monistica".

Questi due temperamenti emblematici del pensiero, corrispondenti a mitologie fondative di segno opposto, hanno in comune la caratteristica di essere razionali, cioè di fondarsi su norme conosciute che stabilisco-



no nessi concettuali visibili, e di presupporre una inopinabile "solidità" dei fatti esterni, rispetto alla quale il loro atteggiamento è differente e contrapposto. Se infatti il pensare estroverso tende a essenzializzare il dato oggettivo, "rimuovendo" tutte le implicazioni soggettive e inconscie della percezione o addirittura a tradurre in termini di oggetti esterni fatti e eventi della scena interiore, il pensare introverso tende a separarsi dalla realtà solida del mondo esterno, a "svalutare" tutti gli eventi percettivi che siano in contrasto con un ordine ideale, un ordine di pure idee e immagini interiori, ai quali tenta di adeguare monisticamente la molteplicità della realtà esterna.

Il pensare estroverso è il pensare della pluralità. Il mondo appare ad esso come molteplicità, come addensamento di particolarità che esso deve indagare singolarmente, perdendosi nella "descrizione", corroborata da una fede esclusiva nella verità empirica. L'obiettività a cui questo pensare mira dipende strettamente dalla "rimozione" delle tonalità affettive della conoscenza e delle possibili somiglianze o analogie che l'interiorità tende a comporre nella rete dei dati obiettivi rigidamente distinti e selezionati. Perso nel particolare, il pensare estroverso tende alla frammentazione e alla "dissociazione". Esso è infatti un pensare *immedesimato* con gli oggetti che pone, cioè tende ad una assimilazione del soggetto pensante all'oggetto, ad una immedesimazione dell'identità soggettiva con l'identità (la particolarità, la costanza, la solidità) degli oggetti pensati. Genera quindi forme di compensazione, da parte dell'altro pensare, che producono concetti più generali, non strettamente empirici, metafore che organizzano momentaneamente il materiale frammentario in unità teoriche o unità di senso generali. Se, tuttavia, questa attività di generalizzazione permane entro la modalità empirica del pensare estroverso, senza l'intervento dell'altra modalità, le idee che si generano sono semplici e sterili idee "desunte dall'esterno, cioè trasmesse dalla tradizione, dall'educazione...", idee non originali che caratterizzano il modo "vischioso" di realizzarsi del pensiero estroverso, la sua "unilateralità", la sua incapacità di scorgere nessi e possibilità rappresentate dallo spettacolo del mondo.

Il pensare introverso è il pensare dell'astrazione, il pensare "ideologico". È un pensare che crea nuove ipotesi, nuove teorie, nuove concezioni generali ma "non mira a una ...ricostruzione concettuale della realtà concreta, ma a una trasmutazione dell'immagine oscura in idea chia-

ra". L'idea, in questa forma di pensiero, assimila la soggettività, diviene la sua identità. L'idea ha origine nell'immagine primordiale, di cui mantiene la forza, "possiede" la soggettività, dominando tutte le sue funzioni e le sue percezioni. Essa manifesta "una pericolosa tendenza a far entrare a forza i fatti nello stampo della sua immagine o a ignorarli affatto", a eliminare, "svalutandole", le percezioni che non rientrano nel senso e nella geometria dell'immagine a cui, invisibilmente, l'idea appartiene. La sua identità con l'immagine, da cui dipende la sua monistica visione del mondo, è inaccessibile alla coscienza. L'immagine è occultata dentro l'idea e proprio dal suo occultamento derivano il potere totalizzante e l'esclusività dell'idea.

L'idea astratta è il frutto della "paura": una paura primordiale di fronte alle manifestazioni del mondo esterno, ai mutamenti, agli stimoli eccedenti l'ordine della certezza. Le astrazioni del pensiero servono dunque a "imprigionare, mediante un concetto generale, quanto è irregolare e mutevole entro le barriere della regolarità" e servono al dominio della realtà attraverso quei segni che nel mondo primitivo erano le figure geometriche della magia e che adesso sono le geometrie del pensiero, le configurazioni strutturali attraverso cui il pensiero stesso cerca di circoscrivere e cristallizzare la mobilità degli eventi.

Se la tendenza del pensiero estroverso è la "dissociazione", quella del pensiero introverso è la "paranoia" sistematica<sup>23</sup>, la tendenza a "adattare" all'idea anche i dati difformi dell'esperienza o gli elementi contraddittori della percezione e ad escludere, "svalutare", ipotesi, idee e teorie alternative. Adattamento della realtà all'idea, identificazione del soggetto con l'idea, esclusione di ipotesi ulteriori, sono gli elementi che istituiscono la volontà di potenza e le tendenze paranoiche del pensiero introverso. Paranoia che viene compensata da un vero e proprio "pandemonio" di fatti inconsci che colmano il vuoto di fatti esterni e che aprono quel circolo vizioso fra dissociazione 'schizofrenica' e difese 'paranoiche' che è il malessere principale del pensiero astratto.

Introversione e estroversione sono i poli di un'oscillazione costitutiva della conoscenza. Il sapere cristallizza laddove l'oscillazione è impedita e si ha allora un sapere empirico o un sapere ideologico, un sapere senza "saggezza". Si ha un'identità del sapere laddove "rimozione" o "svalutazione" riducono la conoscenza entro norme codificate e immutabili. Se per il pensare empirico è "molesta e perturbante" ogni percezione di

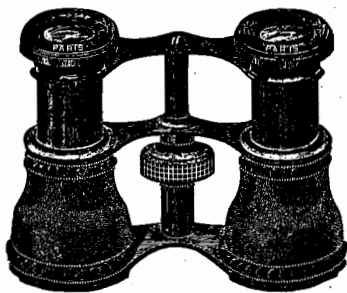
“somiglianze”, per il pensare ideologico lo è ogni percezione di differenze. Nell’un caso e nell’altro la paura provoca l’esclusione di una percezione eccedente, come possibilità eccedente i paradigmi del sapere.

Tuttavia, secondo la metafora della “libido” presente ancora nel primo Jung, l’oscillazione e la sottrazione della conoscenza ad ogni concrezione del sapere sono un aspetto inevitabile del movimento libidico e dello stesso processo di sviluppo della cultura dalla natura, che si verifica attraverso “ponti simbolici” fra ambiti ontologicamente e empiricamente eterogenei, fra realtà contrapposte<sup>24</sup>. La creazione di “ponti simbolici” caratterizza la modalità di un terzo tipo di pensiero, il “pensiero intuitivo”, che è “irrazionale” in quanto, diversamente dagli altri due tipi, non è modulato da nessi concettuali già noti e già dati, come obiettivi, da un sapere istituito, bensì da nessi simbolici.

Come emerge dalla riflessione metapsicologica di *Wandlungen und Symbole der Libido*, la libido ha, nel pensiero del primo Jung, sia la caratteristica bergsoniana dell’*élan vital*, della corrente unitaria che, per usare un’immagine freudiana che Jung stesso adotta, procede come un fiume che si divide in canali secondari ad ogni ostacolo incontrato<sup>25</sup>, sia la caratteristica di entrare in conflitto con se stessa — con la sua stessa forza di autorealizzazione e di concretizzazione pulsionale — e quindi di trasformarsi, di produrre “analogie”. Le qualità peculiari della libido junghiana sono dunque la mobilità e, come sottolinea Trevi, l’orizzontalità. “Il segreto dello sviluppo culturale — osserva Jung — è la mobilità della libido e la sua capacità di spostarsi”. Il pensare intuitivo nasce sulle traiettorie di questa mobilità orizzontale, distinguendosi però dal fantasticare o dal pensare associativo, che rientrano nell’ordine della semplice rappresentazione. Perché vi sia pensiero, anche intuitivo, occorre “un collegamento di rappresentazioni”, occorre che vengano stabiliti dei nessi. Ma mentre le due forme del pensiero razionale tendono a riprodurre nessi concettuali già noti, mediati quindi dalla razionalità acquisita di un sapere<sup>26</sup>, il pensare intuitivo, ovvero “l’intuizione intellettuale”, crea dei nessi irrazionali, cioè mediati da un ordine normativo inconscio. Il pensare intuitivo cresce su delle articolazioni ancora invisibili della realtà<sup>27</sup>, percepibili solo inconsciamente, raffigurabili per “analogia”, descrivibili metaforicamente; riapre l’oscillazione della conoscenza, creando nuove mediazioni fra fatti e idee, laddove gli uni e gli altri si sono separati e cristallizzati in strutture di certezza, in modalità cognitive esclusive e in

saperi istituiti; produce quelle nuove metafore che consentono di evidenziare somiglianze nel tessuto di una complessità liberamente dispiegantesi, e di riaprire il flusso della conoscenza al di là dei sistemi di certezza e delle forze pulsionali che, invisibilmente, ne mantengono l'esclusività e l'immutabilità.

Parlando delle modalità di pensiero come "mitologie" Jung ha mostrato il valore cognitivo della metafora, rendendo esplicita l'equazione personale che sostiene la sua stessa classificazione dei tipi di pensiero: archetipi, osservazione empirica e intuizione sono le tre metafore cognitive, esattamente corrispondenti ai tipi di pensiero, su cui Jung fonda la sua esplorazione nella complessità della dimensione psichica; esplorazione che oscilla fra ipotesi monistiche, ipotesi pluralistiche e ricerca di momenti di sintesi originale.



5. *La dissoluzione dell'identità degli oggetti corrisponde a una dissoluzione dell'identità del soggetto*

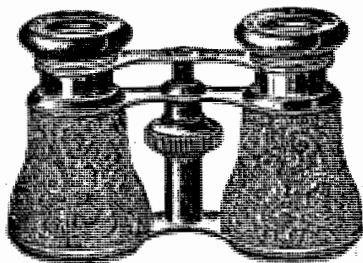
È solo attraverso "le lacune intensamente attive" (James) del simbolo e del sintomo che noi sappiamo di quest'"altra" attività percettiva e cognitiva che è l'intuizione. Se il simbolo ci rende indirettamente accessibile l'attività dell'intuizione a livello dei contenuti della coscienza, il sintomo ce la ripropone a livello della costituzione del soggetto. Per questo secondo aspetto, Jung appartiene a quell'orizzonte di pensiero, scientifico, filosofico e artistico, che fin dagli ultimi decenni dell'800 va creando un nuovo paradigma della soggettività, fondato sull'idea di una costituzione multipla dell'Io<sup>28</sup>.

Il "complesso dell'Io", che è il portatore dell'identità soggettiva come centro di autoriferimento dell'esperire e di unificazione cognitiva, è fondato, secondo Jung, su due fattori emotivi: "Per Io intendo un complesso di rappresentazioni che per me costituisce il centro del campo della mia coscienza e che mi sembra possedere un alto grado di *continuità* e di *identità con se stesso*"<sup>29</sup>. Il sintomo è dunque una lacerazione nella continuità e un'estraneità nell'identità perché il sintomo fa riferimento a un'altra identità, è l'espressione di un'alterità presente nella stessa identità del soggetto, come il simbolo è l'espressione di un'alterità presente nell'identità dei significati del mondo. Il sintomo è il segno dell'Altro, il segno con cui l'identità designa l'altro che viene ad abitarla.

A livello di costituzione del soggetto identità e continuità trovano sia una connotazione sociologica, nella "Persona", cioè nella dimensione pubblica che consente all'Io di identificarsi e riconoscersi nei ruoli e nei contrassegni del canone culturale, sia una connotazione psicologica, come interiorizzazione del canone in determinati e costanti paradigmi cognitivi, o come assimilazione della soggettività a idee, metodi e sistemi veritativi. Tutti questi elementi costituiscono l'identità dell'Io, la sua certezza, la sua base di conferimento di significati. Ma appunto il "nuovo" che si affaccia sulla soglia della percezione cosciente come "frammento" di un altro sentire, il sentire intuitivo, spezza l'unità del soggetto percipiente, anzi, per meglio dire, la frammenta. Infatti per entrare in rapporto, attraverso la raffigurazione, con l'immagine che può dare un senso al disturbo affettivo, l'Io deve dialogare con la sua controparte, con l'altro o con gli altri Io che costituiscono la realtà complessuale del soggetto. L'Altro, l'inconscio, è l'insieme degli altri, dei complessi che sono personalità parziali, ma ben individuate. "Il confronto con la posizione opposta è un fatto serio, dal quale dipendono talvolta parecchie cose. Prendere sul serio *l'altra parte* è un'esigenza assoluta del confronto. Solo così è possibile a fattori regolatori acquistare un'influenza sulle azioni"<sup>30</sup>. Ma l'altra parte è anche l'altro punto di vista, il punto di vista dell'inconscio. L'inconscio è l'altro soggetto. La presenza di un secondo ordine di percezioni e di modelli cognitivi, differente da quello cosciente, corrisponde dunque a uno sdoppiamento della soggettività. Di contro all'identità dell'Io vi è un altro soggetto, un altro "Io"<sup>31</sup> la cui identità è indefinibile e illimitata, ma reale e sintomatica perché agisce; e agisce secondo un "piano", un senso, un pensiero possibile ma non formulato. "Così facendo

però si porrebbe — *per definitionem* — una coscienza dell'inconscio, operazione intellettuale che tuttavia non riesce troppo difficile allo psicopatologo. Egli conosce infatti un fenomeno psichico che la psicologia "accademica" di solito ignora: la "dissociazione o dissociabilità della psiche". Questa caratteristica consiste nel fatto che la connessione reciproca dei processi psichici è assai limitata. Non solo accade che i processi inconsci sono spesso assai indipendenti dagli eventi sperimentati dalla coscienza; ma anche i processi coscienti lasciano già intravedere con chiarezza d'essere connessi da tenui legami, quando non mostrano addirittura una separazione" <sup>32</sup>.

Lungi dal potersi identificare con la coscienza, la psiche è un fenomeno "complesso", riferibile a diversi centri di percezione, di organizzazione e di pensiero, a diversi "soggetti", a "luminosità multiple". "Il complesso dell'Io forma il centro che caratterizza la nostra psiche. Ma il complesso dell'Io è soltanto uno dei diversi complessi. Gli altri complessi si associano più o meno spesso al complesso dell'Io e in tal modo diventano consci. Essi possono però esistere anche a lungo senza associarsi all'Io" <sup>33</sup>.



## 6. La complessità come dimensione dell'Altro

L'"Io" dell'inconscio esiste solo come funzione regolativa e compensatoria dell'identità dell'Io cosciente. L'inconscio è in questo senso un sistema percettivo e cognitivo ulteriore, eccedente. "Se fossimo in grado di incanalare nella coscienza dell'Io anche solo le percezioni che hanno luogo in un *secondo sistema psichico*, sarebbe possibile estendere in maniera incredibile la nostra immagine del mondo. Se prendiamo seriamen-

te in considerazione l'ipotesi dell'inconscio, dobbiamo arrenderci all'evidenza che la nostra immagine del mondo non può che avere valore provvisorio; perché se si compie sul soggetto del percepire e del conoscere una modificazione così radicale come quella di un raddoppiamento ineguale, non può non sorgere un'immagine del mondo diversa da quella invalsa finora" <sup>34</sup>.

Ogni nostra immagine del mondo è sempre soggetta a un possibile raddoppiamento, all'effetto dell'altra immagine, quella che si dà nel sistema "parallelo" dell'intuizione. Così ogni nostro sapere, ogni verità istuita dalla coscienza collettiva, ha la sua controparte in un'immagine inconscia, che è il suo doppio speculare, il riflesso eccedente costruito attraverso le esclusioni della verità. L'identità — che è sia l'immedesimazione della coscienza individuale con i ruoli, i saperi, i modelli di obiettività della coscienza collettiva; sia l'assimilazione della coscienza individuale alle idee e alle inalterabili visioni del mondo della soggettività irrelata — è dunque fondata sulla esclusione del suo doppio, del suo riflesso primordiale. L'identità è una maschera che ha dimenticato di essere tale ed è divenuta volto. La difesa dalla paura si realizza come difesa della maschera. Ma questa, con l'identità di cui è custode, "rappresenta un sostituto sofisticato di un nesso perduto con la realtà psichica", che è la realtà complessuale e immaginale, la realtà originaria da cui si forma la stessa maschera dell'identità come concretizzazione unilaterale e irrelata <sup>35</sup>. La maschera rappresenta dunque la perdita del *nesso* originario fra il segno, l'identità, e l'immagine primordiale. La maschera serve all'Io per riconoscersi fuori di sé, per sottrarsi alla sua realtà di semplice complesso incluso nel — e esistente solo grazie al — gioco fluido della complessità psichica. Essa rappresenta la perdita stessa della possibilità del nesso, della simbolizzazione, della relazione come fattori di armonizzazione della complessità e del conflitto, e in questo senso la coscienza indirizzata è una semplice 'lacuna' nel processo di individuazione. Il doppio, l'immagine archetipica corrispondente all'Altro punto di vista, ha dunque necessariamente il carattere del "Terribile", dello sguardo che riflette la fissità dello sguardo dell'identità sul mondo; ha la forza dissolvente dell'Ombra, del frammentario, dell'illimitato. E, tuttavia, nella dolorosa dissoluzione del rispecchiamento, l'identità ritrova la sua definizione immaginale, la sua qualità di personaggio primordiale sulla scena mitica della vicenda umana. Il rispecchiamento promuove l'apertura sim-

bolica, l'oltrepassamento del segno, la creazione di "ponti", ma anche rivela che il segno è il luogo e il tramite necessario per l'evento del simbolo. Solo parallelamente al cammino storico dei segni, delle identità, si dà un percorso di eventi simbolici. L'alterità dell'inconscio è un'alterità funzionale, mirata, orientata finalisticamente<sup>36</sup>. Essa riassume la vicenda dei segni entro il Senso di un *progetto*<sup>37</sup> dell'inconscio, che si realizza come organizzazione mitico-narrativa della successione di costruzioni e dissoluzioni di identità. Il progetto corrisponde a quel processo evolutivo della personalità che Jung chiama "processo di individuazione".

### 7. *Il raddoppiamento della visione è espressione di una costitutiva oscillazione della coscienza fra identità e complessità*

"Lo stato dei contenuti inconsci è non uguale, ma in qualche modo simile a quello dei contenuti consci. Stando così le cose, non resta che ipotizzare un terzo elemento tra il concetto di uno stato inconscio e quello di uno stato conscio, cioè una '*coscienza approssimativa*'. La nostra esperienza immediata ci dà solo un riflesso, cioè "il rapporto di rappresentazioni o contenuti con un complesso dell'Io"<sup>38</sup>. La coscienza ha quindi un'esistenza relativa perché i suoi contenuti sono "insieme consci e inconsci", ossia consci sotto un aspetto e inconsci sotto un altro". Ogni pretesa di totalità della posizione cosciente e del suo paradigma è in realtà una totale incoscienza della connessione psichica, cioè della dipendenza del paradigma da presupposti che si occultano dietro la pretesa obiettività ma ai quali occorre risalire per individuarne il significato parziale e momentaneo entro l'"equazione personale" del soggetto. L'inconsapevolezza della relatività del punto di vista cosciente è mancanza di relazione con la complessità della psiche, con la molteplicità dei paradigmi realmente operanti ai diversi livelli dell'universo psichico. Ogni contenuto infatti rimanda a una pluralità di sistemi percettivi, a una pluralità di ordini di senso — collegabili solo mediante "ponti" — che sono occultati entro l'univocità della posizione cosciente e che assumono un'identità, un'alterità, attraverso cui si rendono percepibili, solo in opposizione a un'identità della coscienza con il proprio punto di vista. Il Sé ha un'identità solo in funzione compensatoria all'identità dell'Io<sup>39</sup> e alle sue strategie di occultamento. Poiché il Sé è, altrimenti, l'insieme degli Io,



delle soggettività che compongono la pluralità delle visioni del mondo <sup>40</sup>.

Le immagini di dissociabilità e di complessità non fanno assolutamente di Jung un sostenitore dei fenomeni di disgregazione. Egli sottolinea la differenza fra complessità della psiche e dissociazione schizofrenica in cui i complessi agiscono singolarmente e in modo arcaico proprio a causa della frammentazione della tensione cosciente, cioè a causa dell'assenza di quei "ponti simbolici" attraverso i quali i complessi si relazionano e si trasformano in pensiero e creatività psicologica. Tuttavia è proprio dall'esperienza della schizofrenia che egli deriva la struttura complessa della psiche. Lo sforzo di Jung è quello di mantenere il soggetto — all'interno della dissoluzione di un'identità, cioè di una forma data del soggetto come unità autoriflessiva e indipendente, come paradigma unitario e assoluto della verità del mondo e della sua realtà oggettiva — su quel punto limite che è anche il punto di svolta che consente di ridefinire ogni volta la soggettività come equilibrio possibile, come armonizzazione, carica di Senso, della complessità dei punti di vista, visioni del mondo, sistemi di riferimento e sistemi percettivi, che compongono la pluralità della psiche. Il rischio della dissociazione è un rischio a cui l'Io è tanto più sottoposto quanto più si identifica con un solo complesso escludendo gli altri dal suo orizzonte percettivo, escludendo l'eventualità di altri punti di vista dalla propria visione del mondo, la possibilità di "ponti" che consentano di attraversare l'abissalità delle differenze <sup>41</sup>. Ma se non si espone al rischio del rispecchiamento nell'immagine enantiodromica del proprio sguardo totalizzante, esponendosi invece al continuo confronto con l'inconscio e i suoi punti di vista e accettando i punti di vista dell'inconscio sul proprio punto di vista "l'Io può conservare la sua struttura... ma viene quasi spinto da parte rispetto alla posizione centrale e dominante che occupava prima, e si trova ad assumere il ruolo dello *spettatore passivo* al quale mancano i mezzi necessari per imporre la sua volontà in tutte le circostanze" <sup>42</sup>. L'Io non può né spogliarsi volontariamente delle sue identità né sottrarsi al gioco delle maschere, al gioco dei significati e delle verità assunte dalla Persona o proiettate sul mondo. Non può esimersi dal gioco né escludere il gioco da sé. Secondo Jung l'unico possibile atteggiamento psicologico dell'Io capace di mantenerne la continuità consiste nell'accettare di essere giocato insieme a tutti gli altri Io che costituiscono la soggettività, non rifiutando l'ambiguità e la passività del ruolo, che la psiche gli assegna, di spettatore-attore della metamorfosi di

tutte le maschere <sup>43</sup>; nell'accettare l'impossibilità di appropriarsi definitivamente delle regole del gioco perché sono le regole stesse ad essere continuamente rigiocate. L'intuizione è, in questo senso, l'opportunità di accedere a quella che Bateson chiama "cornice metacomunicativa del rapporto", di accedere cioè, attraverso la relazione con l'altro, a quel processo di continua metamorfosi delle regole che consiste nello smascheramento di sistemi normativi e paradigmi, attraverso nuovi paradigmi e nuovi punti di vista, destinati, a loro volta, ad essere smascherati da punti di vista ulteriori <sup>44</sup>.

Il processo di individuazione è quindi un processo di conoscenza basato sulla differenziazione, cioè sulla perdita dell'identità inconscia del soggetto conoscente con i propri presupposti cognitivi e con i propri oggetti, sulla relazione (l'Anima è rapporto fra un Io e un Tu, fra l'identico e l'Altro <sup>45</sup>) e sull'accadere del 'nuovo' attraverso il gioco della complessità. La conoscenza, come processo psichico, ha un andamento oscillante e catastrofico: è fatta di continui e successivi atti di costruzione e distruzione di identità. Ma sono atti che appartengono al processo psichico, al suo "farsi coscienza" attraverso eventi di conflittualità o complementarità complessuale che disegnano nuovi paradigmi, nuovi equilibri transitori all'interno di un Senso e di un progetto di cui l'Io può solo aspirare ad essere spettatore oltre che inconsapevole attore. Nello spettacolo del mondo l'Io è chiamato a "porre relazioni".

Lascio aperta questa sollecitazione di Jung che non è qui il caso di approfondire.



1. C.G. JUNG (1921), *Tipi psicologici*, trad. it. in *Opere*, vol. 6, Boringhieri, Torino, 1969, p. 483.
2. *Ivi*, p. 478.
3. Da intendersi in senso bergsoniano. Vedi, a questo proposito, il duplice significato del termine, sottolineato da Rovatti: "sfumatura" sia dell'oggetto percepito che del soggetto percepiente, in P.A. ROVATTI, *La 'nuance'. Note sulla metafisica di Bergson*, in *Aut Aut*, n° 204, nov.-dic. 1984, pp. 81 - sgg.
4. *Ivi*, p. 399.
5. *Ibidem* (il corsivo è mio).
6. C.G. JUNG (1933), *Realtà e surrealtà*, trad. it. in *Opere*, vol. 8, Boringhieri, Torino, 1976, pp. 412-413.
7. *Ivi*, p. 411.
8. C.G. JUNG (1919-1948), *I fondamenti psicologici della credenza negli spiriti*, trad. it. in *Opere*, vol. 8, Boringhieri, Torino, 1976, pp. 324 - sgg., particolarmente la nota 1, p. 326.
9. C.G. JUNG (1921), *Tipi psicologici*, op. cit., p. 400 (il corsivo è mio).
10. C.G. JUNG (1939), *Vorwort zu Suzuki, "Die grosse Befreiung. Einführung in den Zen Buddhismus"* in *Gesammelte Werke*, vol. 11, Walter - Verlag, Olten, 1963-1978, p. 595. Non ho potuto utilizzare, in questo caso, la traduzione italiana delle opere per alcune inesattezze che, a mio parere, travisano il senso del testo originale. Vedi, ad esempio, la traduzione, piuttosto ambigua, del termine '*Vorstellung*' con 'idea', mentre è chiaro, dal contesto, che si tratta di 'rappresentazione' o 'immagine percettiva'. La versione inglese usa il termine '*perception*': cfr. C.G. JUNG, *Collected Works*, Routledge - Kegan Paul, London, 1969, p. 550. Il tema qui esposto è derivato da William James a cui risalgono alcune delle tesi e delle definizioni junghiane menzionate in seguito. Un'indagine sulle derivazioni del pensiero junghiano esula da questo scritto. Per quanto riguarda i riferimenti a James contenuti nel testo rimando a W. JAMES (1890), *The Principles of Psychology*, New York, Holt, 1890 (trad. it. *Principi di psicologia*, Società Editrice Libreria, Milano, 1901-1908), particolarmente vol. 1, pp. 224-265 e 283-290.
11. *Ibidem*.
12. Cfr. C.G. JUNG (1921), *Tipi psicologici*, op. cit., p. 404.
13. Nella connessione intuitiva con l'immagine primordiale "ciò che viene sperimentato non è semplicemente primitivo, ma anche simbolico e quanto più esso appare vetusto e primordiale, tanto più vero esso è per il futuro, giacché tutto ciò che di antico vi è nel nostro inconscio contiene un'indicazione per il futuro". *Ivi*, p. 388.

14. Cfr. particolarmente C.G. JUNG (1957, anno di pubblicazione, ma esistente sotto forma di manoscritto dal 1916), *La funzione trascendente*, trad. it. in *Opere*, vol. 8, Boringhieri, Torino, 1976, pp. 83 - sgg.; (1921) *Tipi psicologici*, op. cit., pp. 489-490; (1928) *L'io e l'inconscio*, trad. it. in *Opere*, vol. 7, Boringhieri, Torino, 1983, pp. 121-236.
15. H. BERGSON (1903), *Introduction à la métaphysique* in *La pensée et le mouvant*, Alcan, Paris, 1934, p. 241.
16. C.G. JUNG (1916-1957), *La funzione trascendente*, op. cit., p. 101.
17. C.G. JUNG (1927), *La struttura della psiche*, trad. it. in *Opere*, vol. 8, Boringhieri, Torino, 1976, p. 161.
18. C.G. JUNG (1919), *Istinto e inconscio*, trad. it. in *Opere*, vol. 8, Boringhieri, Torino, 1976, p. 150.
19. C.G. JUNG (1927), *La struttura della psiche*, op. cit., p. 160.
20. C.G. JUNG (1921), *Tipi psicologici*, op. cit., p. 466.
21. H. BERGSON (1907), *L'évolution créatrice*, Paris, 1907, p. 49.
22. A. EHRENZWEIG (1975), *La psicoanalisi della percezione nella musica e nelle arti figurative*, trad. it., Astrolabio, Roma, 1977, p. 12 e pp. 20 e sgg. "L'intuizione principale che devo all'acutezza filosofica di W. James è costituita dalla valutazione epistemologica dell'incapacità della coscienza di afferrare le percezioni inarticolate. La sua tendenza gestaltica distruggerà la loro essenza di strutture inarticolate", ivi, p. 27. L'autore definisce come 'visione diffusa' la percezione simultanea di eventi formali in competizione fra loro e come 'visione periferica' la zona periferica del campo visivo in cui le alterazioni sono la regola (quest'ultima osservazione è applicata alla pittura di Cézanne). Mi pare interessante, a questo riguardo, richiamare la caratteristica di 'personalità diffusa', *aufgelöst*, che R.M. Rilke attribuisce a uno dei personaggi più suggestivi del suo romanzo *Die Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge*: il vecchio conte Brahe che non viene turbato dall'apparizione del fantasma, che è l'evento non inscrivibile nella "certezza" del sapere. "Indefinita": *une personnalité diffuse, sans contour précis*. Ma in questo caso esprime la singolare illimitatezza, propria della natura del vecchio conte B.: vedi la sua maniera di sentire 'esistenti' tanto i morti quanto i futuri". Cfr. R.M. RILKE (10-11-1925) *Lettera a Witold Hulewicz*, in *Lettere da Muzot (1921-1926)*, trad. it., Cederna, Milano, 1947, p. 313. Sul tema dell'*Auflösung*, a cui farò riferimento anche in seguito, cfr. F. JESI, *Esoterismo e linguaggio mitologico*, D'Anna, Messina, 1976.
23. L'idea di una relazione fra paranoia e pensiero filosofico (C.G. JUNG, *Tipi psicologici*, op. cit., p. 505) era già stata formulata da Freud che aveva definito la paranoia come la "caricatura di un sistema filosofico": cfr. S. FREUD (1912), *Il tabù e l'ambivalenza emotiva*, raccolto poi (1913) in *Totem e tabù*, trad. it. in *Opere*, Boringhieri, Torino, 1975-1989, v. 7, p. 79. Sui risvolti epistemologici della tendenza ad 'adattare' i dati dell'esperienza e ad escludere fatti inconciliabili con l'"idea" e ipotesi alternative, cfr. P.K. FEYERABEND, *Contro il meto-*

do. *Abbozzo di una teoria anarchica della conoscenza*, trad. it., Feltrinelli, Milano, 1979. Vedi inoltre M. ROSSI MONTI, *La conoscenza totale. Paranoia, Scienza e Pseudo-Scienza*, Il Saggiatore, Milano, 1984.

24. Cfr., a proposito dei "ponti simbolici", M. TREVI, *Il concetto di ponte simbolico nel primo Jung*, in *Metaxù*, n° 12, 1991 (in corso di pubblicazione). Vedi inoltre C.G. JUNG (1912), *Wandlungen und Symbole der Libido*, trad. it. (non esistente nelle Opere) *La libido. Simboli e trasformazioni*, Newton Compton, Roma, 1975, particolarmente parte I, cap. 2 e parte II, capp. 2 e 3.

25. S. FREUD (1905), *Tre saggi sulla teoria sessuale*, trad. it. in *Opere*, Boringhieri, Torino, 1975-1989, v. 4, p. 481.

26. Per Jung la ragione è semplicemente "la capacità di essere ragionevoli, è un determinato atteggiamento che rende possibili un pensare, un sentire, un agire conformi a valori obiettivi" (C.G. JUNG, *Tipi psicologici*, op. cit., p. 312). È quindi una "facoltà" non autonoma ma dipendente da valori normativi che hanno un fondamento tipologico nel "temperamento", nell'"equazione personale" o nel "canone culturale". Il "razionalismo", che è "l'unilaterale elevazione a principio" della ragione, caratterizza sia l'empirismo che l'ideologismo.

27. Per l'interessante corrispondenza con le osservazioni di Jung, vorrei rimandare, a questo proposito, ad alcune riflessioni di Merleau-Ponty (M. MERLEAU-PONTY, *Il visibile e l'invisibile*, trad. it., Bompiani, Milano, 1969, pp. 178-sgg.). Secondo Merleau-Ponty vi sono idee che hanno bisogno di rimanere velate, in qualche modo custodite solo nei presentimenti, nei lievi attriti della corporeità. Riferendosi alla descrizione proustiana degli effetti della 'frase' (musicale) di Vinteuil sulla sensibilità di Swann, Merleau-Ponty nota, a proposito di queste idee velate, allusive ma anche nette e efficaci: "noi non vediamo, non udiamo le idee nemmeno con l'occhio dello spirito o con il terzo orecchio; e, tuttavia, le idee sono là, dietro i suoni o fra di essi, dietro le luci o fra di esse, riconoscibili dal loro modo sempre particolare, sempre unico, di ritrarsi dietro di quelli, 'perfettamente distinte le une dalle altre, ineguali di valore e di significato' (cit. da Proust)". Queste idee si costruiscono da frammenti "che aderiscono l'uno all'altro in virtù di una coesione senza concetto". "...quell'invisibile, quelle idee, non si lasciano, come le altre, staccare dalle apparenze sensibili ed erigere a seconda positività". Mentre un "pensiero positivo" non è altro che ciò che è e appunto per questo non può "fissarci", quelle idee "senza equivalenti", che non pongono un contenuto, "aprono una dimensione che non potrà più essere richiusa", instaurano "un livello in rapporto al quale, ormai, ogni altra esperienza sarà riferita". L'idea è quindi "l'invisibile di questo mondo, quello che lo abita, lo sostiene e lo rende visibile". Sono quell'"idealità d'orizzonte" da cui, imperscrutabilmente, si genera l'"idealità pura" dell'intelligenza. Ma esse sopravvivono solo, come nota Proust, "sotto un travestimento", "velate di tenebre", grazie allo schermo attraverso cui si lasciano cogliere. Sono "nozioni 'senza equivalenti', come dice Proust, che nella notte dello spirito non conducono la loro vita tenebrosa se non perché sono state indovinate sulle articolazioni del mondo visibile", "...non perché sotto un altro sole, a noi celato, esse risplendano, ma perché sono quel certo scarto, quella differenziazione mai compiuta, quella apertura sempre da rifare fra segno e segno..." (il corsivo è mio).

28. Cfr. a questo riguardo R. BODEI, *Un episodio di fine secolo*, in *Atque*, I, Maggio 1990, pp. 91 - sgg., a cui rimando per l'elenco delle opere di T. RIBOT, P. JANET e A. BINET, che, insieme a W. JAMES, H. BERGSON e F. NIETZSCHE, J. BREUER e S. FREUD hanno profondamente influenzato la riflessione junghiana sui fenomeni di "double personnalité" e sulla dissociabilità della psiche.

29. C.G. JUNG (1921), *Tipi psicologici*, op. cit., p. 467 (il corsivo è mio).

30. C.G. JUNG (1916-1957), *La funzione trascendente*, op. cit., p. 104 (il corsivo è mio).

31. C.G. JUNG (1947), *Riflessioni teoriche sull'essenza della psiche*, trad. it. in *Opere*, vol. 8, Boringhieri, Torino, 1976, p. 197.

32. *Ivi*, 192-193.

33. C.G. JUNG (1919-1948), *I fondamenti psicologici della credenza negli spiriti*, op. cit., p. 329.

34. C.G. JUNG (1947), *Riflessioni teoriche sull'essenza della psiche*, op. cit., p. 197 (il corsivo è mio).

35. *Ivi*, p. 239.

Un esplicito riferimento di Jung al tema della maschera è nei *Tipi psicologici*, op. cit., p. 417: "Attraverso la sua identificazione più o meno completa con l'atteggiamento del momento egli inganna per lo meno gli altri, sovente anche se stesso, circa il suo vero carattere; assume una maschera, conscio che essa corrisponde da un lato alle sue intenzioni, dall'altro alle esigenze e alle opinioni del suo ambiente: e in ciò prevale ora l'uno, ora l'altro fattore. Questa maschera, cioè questo atteggiamento assunto *ad hoc*, io l'ho chiamato *Persona*, dal nome della maschera che mettevano gli attori dell'antichità". Sul motivo dell'incontro con l'Alterità, Jung rimanda espressamente a G. MEYRINK (1915), *Il Golem*, trad. it., Bompiani, Milano, 1966-1988.

Per i motivi dello specchio e della maschera, cfr. il già citato romanzo di R.M. RILKE (1910) *Die Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge*, trad. it. *I quaderni di Malte Laurids Brigge*, a cura di F. Jesi, Garzanti, 1974, pp. 77 - sgg.; G. VATTIMO, *Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione*, Bompiani, Milano, 1979; A. TAGLIAPIETRA, *La metafora dello specchio*, Feltrinelli, Milano, 1991. Inoltre J. LACAN (1949) *Lo stadio dello specchio come formatore della funzione dell'io*, trad. it. in *Scritti*, vol. 1, Einaudi, Torino, 1974, pp. 87 - sgg. Secondo Lacan il riflesso speculare precipita il "moi" infantile in una finzione primordiale, che è la matrice di ogni futura identificazione, prima ancora che si verifichino le determinazioni sociali dell'istanza del "moi", e lo proietta nell'"assunzione dell'armatura di un'identità alienante che ne segnerà con la sua rigida struttura tutto lo sviluppo mentale".

36. C.G. JUNG (1916-1948), *Considerazioni generali sulla psicologia del sogno*, trad. it. in *Opere*, vol. 8, Boringhieri, Torino, 1976, p. 273.

37. C.G. JUNG (1945-1948), *L'essenza dei sogni*, trad. it. in *Opere*, vol. 8, Boringhieri, Torino, 1976, p. 312.

38. C.G. JUNG, (1947), *Riflessioni teoriche sull'essenza della psiche*, op. cit., p. 208 (il corsivo è mio).

39. *Ivi*, p. 242.

40. *Ivi*, p. 243: "Invece il Sé racchiude in sé infinitamente di più che un Io soltanto, come dimostra da tempo immemorabile la simbologia: esso è l'altro o gli altri esattamente come l'Io. L'individuazione non esclude ma include il mondo".

41. Fatto che rappresenta il rovescio e la chiusura del circolo della relazione fra processo schizofrenico e processo paranoide riportata da Ballerini e Rossi Monti: "Se infatti si contrappone, come è stato fatto dal punto di vista psicodinamico e cognitivo (Meissner, 1978, 1981; Magaro, 1981), un processo schizofrenico a un processo paranoide, non solo quest'ultimo diventa una sorta di difesa rispetto alla devastazione del primo... ma si delinea come una modalità di pensiero che attraversa la vita psichica normale e patologica, nella prima fornendo il suo valore strutturante di fronte alla variabilità delle afferenze, nella seconda distorcendo le afferenze stesse in maniera idiosincratca al di là del punto di partecipazione comune". A. BALLERINI e M. ROSSI MONTI, *La vergogna e il delirio*, Bollati Boringhieri, Torino, 1990, p. 55.

42. C.G. JUNG (1947), *Riflessioni teoriche sull'essenza della psiche*, op. cit., p. 241. Per un interessante riferimento al tema dello spettatore in Proust, cfr. M. LAVAGETTO, *Stanza 43. Un lapsus di Marcel Proust*, Einaudi, Torino, 1991, particolarmente pp. 56-57.

43. Cfr. M. TREVI, *Tra soggetto e oggetto. Riflessioni psicologiche sulla maschera*, in «Metaxù. Materiali e ricerche sul pensiero simbolico e zone di confine», n. 4, novembre 1987, pp. 90-94.

44. "...la terapia è un tentativo di mutare le abitudini metacomunicative del paziente" e, aggiungiamo noi, anche del terapeuta. "Prima della terapia, il paziente pensa e agisce in base a un insieme di regole per la costruzione e la comprensione dei messaggi; dopo una terapia riuscita, il paziente opera in base a un diverso insieme di regole. (In generale, regole di questo tipo non vengono verbalizzate e restano inconscie, sia prima sia dopo). Ne segue che, nello svolgimento della terapia, dev'essersi svolta comunicazione a un livello *meta* rispetto a queste regole; dev'essersi svolta comunicazione su un *cambiamento* delle regole". G. BATESON (1972), *Verso un'ecologia della mente*, trad. it., Adelphi, Milano, 1976.

45. C.G. JUNG (1946), *La psicologia della traslazione*, trad. it. in *Opere*, Boringhieri, Torino, 1981, p. 250.