

---

## SEGNO, SIMBOLO E CONOSCENZA. PER UN'EPISTEMOLOGIA CRITICA NEL PENSIERO DI JUNG

*Paolo Francesco Pieri*

---

«Non è ancora abbastanza chiaro che quando diciamo "psiche" accenniamo simbolicamente all'oscurità più fitta che si possa immaginare? Sta all'etica del ricercatore riconoscere dove finisce il suo sapere. Questa fine è infatti l'inizio di una più alta conoscenza».

C.G. Jung

Si può dire che l'ipotesi generale di questo contributo sta nell'osservazione che c'è senso comune laddove il mondo e le parole vengono ad evidenziarsi molto distintamente tra di loro e indipendenti dalle nostre pratiche conoscitive. Così, l'uomo ed il mondo da una parte e le parole dall'altra guadagnano quasi un'autonomia e preparano e veicolano operazioni di tipo tecnico-replicativo. Talora, però, tali ripetizioni di carattere segnico-interpretativo si mostrano inefficaci ed al loro posto — insieme alla caduta del senso comune — insorge quello che qui chiameremo "efficacia simbolica".

Più in particolare, si tratta di compiere una rilettura del pensiero di Jung per ritrovarvi una peculiare epistemologia critica laddove viene fatta la distinzione tra segno e simbolo e ne viene quasi misurata la distanza.

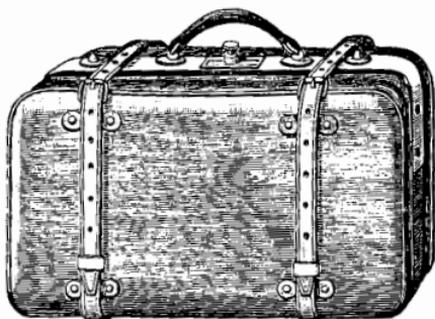
### I.

Innanzitutto, per la teoria junghiana, siamo *nel* segno laddove siano soddisfatte contemporaneamente sei condizioni<sup>1</sup>. Infatti, c'è un

segno allorché esso: 1) abbia un significato semiotico e sopporti un'interpretazione semiotica; 2) presupponga un dato o un fatto, oppure una connessione o una pura genesi causale che sia già ben nota e conosciuta; 3) esprima, formuli, indichi, denoti e raffiguri tali dati in un modo abbreviato e sempre sostituibile da altri modi; 4) venga espresso in modo intenzionale. Tanto che, 5) l'intenzione designativa che ha prodotto il segno o quella certa coscienza che avesse generato quell'espressione possa, con quella espressione, significare — esattamente e completamente — quanto voleva dire; al punto tale che: 6) nulla di più di quello che l'intenzione designante avesse detto, si sarebbe voluto esprimere.

Invece, quando ci troviamo di fronte al simbolo? Ancora, la parte definitoria dei *Tipi*<sup>2</sup>, si offre come risposta esauriente. C'è simbolo (in particolare c'è un simbolo "vivo") in queste altrettante e corrispettive condizioni, tra loro intrecciate: 1) se il "segno" — secondo la semiosi precedentemente instaurata — ha *significato* soltanto simbolico<sup>3</sup>; 2) se esso — rispetto alle interpretazioni costituitesi in precedenti relazioni segnico-interpretative — svolge le *azioni* di presumere o presupporre, di ipotizzare, teorizzare o designare anticipatamente un qualcosa o un fatto di natura psicologica. Però, sempre rispetto alla conoscenza ed alla "realtà" precedentemente costituitesi, questo particolare segno deve ipotizzare sia l'esistenza di un significato in parte o del tutto sconosciuto, sia l'esistenza di un significato non ancora conosciuto. Inoltre occorre che tale significato appaia come occultato, ineffabile, inesplicabile, mistico e trascendente; ma, ciononostante, è indispensabile che l'esistenza di questo significato si mostri attesa o presentita e, comunque, sia considerata e riconosciuta necessaria o ricercabile<sup>4</sup>; 3) se per il momento, fino a quel momento semiotico<sup>5</sup>, questo qualcosa non possa venire espresso o indicato, caratterizzato o enunciato, formulato o raffigurato non meglio e altrimenti che così; 4) qualora tale "espressione" accada in modo non intenzionale, o comunque celata all'intenzione che la ha prodotta, e quindi in modo ignoto a colui che la ha creata. Partendo ancora dalla teoria dei *Tipi*: 5) se — per un atteggiamento introverso della coscienza che osserva — questa stessa coscienza sia intrigata verso ulteriori e possibili significati delle cose; cioè, se il "segno" implica una natura

simbolica dell'atteggiamento di chi osserva<sup>6</sup>; ovvero, 5 bis) se, per un atteggiamento estroverso della coscienza che osserva, si ponga una natura simbolica del segno e del modo d'essere delle cose. Infatti — Jung commenta — per quell'altra «concezione [...] che metta sempre l'accento sulla realtà pura e semplice e che subordini il significato ai fatti [...] non esistono simboli in tutti quei casi nei quali il simbolismo dipende esclusivamente dal modo di osservare. Simboli ne esistono tuttavia anche per esso, e sono precisamente quelli che invitano colui che osserva a presumere l'esistenza di un significato occulto»<sup>7</sup>. In questa prospettiva, infatti, il simbolo si manifesta autonomamente, e — nel suo evidenziarsi — invita e influenza l'individuo che osserva. A questo tipo di osservatore il simbolo si impone, destando i suoi interessi intellettuale ed estetico, provocandogli anche partecipazione inconscia; 6) se, infine, tale particolare segno non significhi nulla, ma — insieme a questo non significare nulla — si mostri *pregno* di significato e, quindi, contenente più di quanto si sappia di avervi messo dentro. Se, ancora, tali “*segni*” — rispetto alla loro origine — non significhino nulla al punto tale che, di loro, si possa dire che «non traggo origine da alcunché»<sup>8</sup>. Ma siamo ancora di fronte a simboli se, proprio a partire da questo *nulla* ontologico di origine e di significato, si possa comunque dire che essi «vogliono anzi diventare qualcosa»<sup>9</sup>, o significare simbolicamente.



1. Cosa vuol dire Jung quando afferma che siamo messi di fronte ai segni laddove questi abbiano un significato semiotico, e siamo di fronte a qualcosa di diverso laddove questo qualcosa abbia soltanto un significato simbolico?

In generale, tale affermazione implica che la cosa (nelle sue varie facce di espressione, formulazione, indicazione, denotazione e raffigurazione), esiste soltanto *internamente* ed *insieme* ad una particolare interpretazione e ad un altrettanto particolare osservatore. Si potrebbe dire che le cose e gli oggetti, i fatti esterni e le realtà debbano venire colti come i *prodotti* di una relazione segnico-interpretativa che, però, si va producendo contemporaneamente a loro.

In particolare, nel darsi di una situazione in cui una "espressione" è ragionevole e piena di senso *per* l'osservatore, essa è riconducibile ad un *segno*. Laddove invece, per lo stesso osservatore, un'altra espressione fosse assolutamente, o solo in parte, assurda o priva di senso, e quindi, irricognoscibile — sul piano delle immediatezza — dai saperi istituiti, essa è interpretabile come *espressione simbolica*<sup>10</sup>.

In entrambi i casi, comunque, emerge che siamo dentro un'interpretazione; anche se, ogni volta, siamo dentro un'interpretazione di tipo diverso: "semiotica" una prima volta, "simbolica" una seconda volta<sup>11</sup>.

Ma quali sono le differenze che sussistono tra queste due modalità interpretative?

Intanto, l'interpretazione semiotica discende da una preventiva distinzione attraverso la quale sono venute ad essere le parole e, insieme a queste, le cose. E, dobbiamo dire, di questa preventiva distinzione, da cui i segni e la realtà originano, il momento semiotico non si occupa. Infatti, il segno (in quanto venire in espressione dell'ordine stabilito, dell'esserci e dell'esistente), nasce da un'immaginata discrezione dei significati, ed è — in particolare — il venire, in quella particolare espressione, dell'azione e della costruzione del segnare. Fratanto, basti sottolineare che un'espressione ha significato simbolico non in assoluto. Essa, è misconosciuta proprio perché, in forza della semiosi precedentemente instauratasi, è assurda, irragionevole e fantastica; soltanto per questo, però, essa è tendenzialmente escludibile: escludibile, ed inefficace, relativamente ai segni ed all'interpretazione semiotica. Essa, invece, è includibile ed efficace nella speciale qualità di simbolo, cioè *dentro* un'interpretazione simbolica.

Col concetto di segno e dentro l'interpretazione semiotica, emerge che siamo radicati — nel bene e nel male — in quella che, altrove,

Jung chiama «inclinazione all'esclusività»<sup>12</sup>. Con tale inclinazione all'esclusività, si attualizza il «mondo reale», che — molto in generale — è «quel contenuto della coscienza consistente da un lato nell'immagine percepita del mondo, dall'altro nei sentimenti e nei pensieri che tale immagine sucita»<sup>13</sup>.

Invece con il simbolo e con la fantasia (nel senso equivalente che, talora, per ragioni essenzialmente epistemologiche, Jung dà a questi termini), ci permettiamo di sorprendere l'aspetto segnico-interpretativo del «mondo reale»<sup>14</sup> e ciò, fino al punto di immaginarci lo scorrere del processo conoscitivo che, in senso positivo, si era cristallizzato in quelle concettualizzazioni.

Va da sé che dai concetti già iscritti nel processo gnoseologico e che, in questo, sono gli unici ad avere *letteralmente* diritto di parola, la fantasia — presa alla lettera — non può che ricevere una cattiva reputazione. «Da dove viene — si chiede, infatti, Jung — la cattiva reputazione della fantasia?». E risponde «Soprattutto dal fatto che non può essere presa alla lettera. Se viene intesa in senso *concretistico*, perde di ogni valore. Se viene intesa in senso *semeiotico*, come in Freud, allora diventa interessante dal punto di vista scientifico»<sup>15</sup>. Allora, proprio per tutto questo, occorre distinguere l'interpretazione semiotica dall'interpretazione simbolica: se invece la fantasia, conclude Jung, «viene intesa *ermeneuticamente*, ossia come simbolo reale, essa ci offre l'indicazione di cui avevamo bisogno per proseguire la nostra vita in armonia con noi stessi». E, precisa: «Il senso del simbolo non è infatti quello del segno che cela qualcosa di generalmente noto: al contrario, il simbolo è il tentativo di rendere esplicito per via analogica ciò che è ancora interamente ignoto e in divenire»<sup>16</sup>.

Pertanto, «questi [...] prodotti fatti in modo tale che sarebbero privi di senso se non avessero un significato simbolico», e che «sotto l'aspetto della pura realtà, [sono] cosa talmente assurda per l'osservatore», hanno — come si chiarirà meglio in seguito — significato simbolico; nel senso di simboli «vivi», essi sono la condizione perché si possa rendere «segno» ciò che segno ancora non è: essi non significano nulla, ma hanno il potere, nel bene e nel male, di «agire» significati<sup>17</sup>.

Facendo *essere* le cose, l'atteggiamento simbolico implica, quindi, la possibilità di uscita da quella cosiddetta magia operata dalla con-

venzionalità che ha reso presenti le cose. In più, esso implica non un rinvio ad un significato preventivamente costituito, bensì *constituisce* il rinvio; e tale rinvio è, innanzitutto, a se stesso.

Il simbolo, cioè, è fondato dalla sua funzione *symbollica*. È questa che svolge le azioni di congiungere e disgiungere il segno, la cosa e l'attività designante. Inoltre, col concetto di simbolo, la realtà (l'oggetto, la realtà del designato) e l'osservatore (il soggetto, l'intenzione designativa della psiche) mostrano uno scacco rispetto alla purezza ed alla neutralità istitutiva, ma evidenziano il loro essersi costituiti attraverso segni, dei quali sopportano le funzioni e le stesse crisi "funzionariali".

2. Nel momento semiotico si considera il segno come rinvio ad un significato *tout court*, e non si pensa, invece, il significato come forma partecipiale dell'infinito significare: quest'ultima considerazione si svolge nel momento simbolico.

Più precisamente, il momento semiotico, in quanto *sapere* sui segni indicativi, dà già per postulato il processo della conoscenza, cioè quel processo in cui si è resa possibile l'istituzione delle categorie e delle cose. Sappiamo, infatti, che il *funzionamento* dei segni riposa su un significato e su un oggetto già presupposti, tanto che tali preventive costituzioni semiotiche si offrono a garanzia del funzionamento del sistema semiotico stesso. Proprio perciò, l'*uso* dei segni — presupponendo, come scrive Jung, connessioni note, qualcosa di conosciuto, un dato di fatto, una cosa nota e spiegabile — *attualizza*, senza mai *alterarlo*, l'oggetto già costituito. Cioè l'oggetto — nella sua preventiva costituzione ed identità — è preliminarmente presente al segno stesso, e l'*uso* dei segni — costantemente — rinvia a queste costituzioni ed identità, e le attualizza.

Dentro tale teorizzazione, il momento semiotico non si fonda come studio, riflessione ed interrogazione del *darsi* di quell'incontro generativo e distintivo dei significati e delle cose significate. E ciò perché esso — obliando, positivamente, la tessitura della trama simbolica —, esiste proprio in quanto si occupa sia di quei tessuti che sono i saperi presupposti sulle cose e le cose stesse, sia delle ripetizioni, degli usi e dei funzionamenti di tali saperi e di tali cose.

Se il segno veicola *tout court* il presupposto, il simbolo radicaliz-

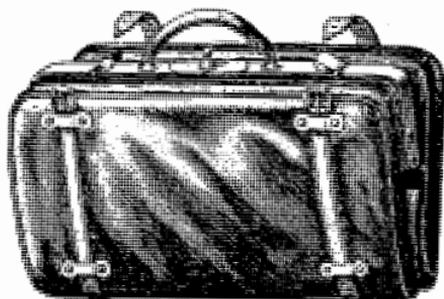
za, invece, l'azione attraverso cui si presuppone un significato<sup>18</sup>. Esso obbliga a *pensare* i saperi già istituiti: sino a far pensare — come vedremo in seguito — gli stessi postulati antinomici.

Inoltre, col segno si raggiunge — ma solo pragmaticamente — una quasi identificazione ed una certa "saldatura" tra segno e cosa: tra oggetto conosciuto e oggetto reale. Col simbolo, invece, si è rinviiati nello "spazio" di questa quasi-saldatura tra segno e cosa: la relazione e l'accostamento — sia dei significati, sia delle cose significate — avvengono in tale "spazio".

Ancora, l'evento simbolico evidenzia che prima dell'accadere di questo spazio, non erano possibili né l'operazione interpretativa né quelle particolari interpretazioni (significati e cose significate). Inoltre, il simbolo — in quanto — spazio di congiunzione e disgiunzione insieme — sta lì sempre a rammentare che segni e cose sono, ad un tempo, differenti e uguali.

Pertanto, al di là degli esempi che sarebbe pure utile considerare, col simbolo siamo stati introdotti in una insanabile e non esautabile *distanza* che intercorre tra designante e designando; e proprio attraverso questa distanza, e dentro questa, abbiamo potuto vedere distintamente comparire l'*intenzione* designante della psiche (il soggetto)<sup>19</sup> e il designando (l'oggetto), entrambi come realtà che sono state *fatte* essere. Inoltre, abbiamo potuto vedere comparire, insieme a loro, l'azione stessa dell'interpretazione.

Con la dinamica del segno, a cui anche rinvia il concetto di simbolo, si descrive, quindi, l'accadere di quella messa a distanza nella quale avvengono i continui confinamenti e riconfinamenti tra uomo, mondo e interpretazioni. Nell'epistemologia junghiana, psiche e reale, spirito e mondo e, insieme a questi, i segni di questi, *accadono* in quella distanza paradossale che è l'incontro interpretativo. Insieme a ciò, il concetto di simbolo vuole sottolineare che la psiche ed il mondo *sono fatti essere* sul piano della condizione simbolica e quindi — come meglio vedremo dopo — sono fatti essere a partire da un nulla di fondamento ontologico, cioè senza presupposti extrasimbolici: non esternamente ai simbolismi.



3. Più in particolare, col concetto di segno e con il relativo concetto di simbolo, si prende le distanze da una teoria della conoscenza che si possa concettualizzare come tecnica controllabile e ripetibile che accerti e descriva, calcoli e preveda un oggetto, un'entità o un fatto. Jung, cioè, non crede che possa darsi una conoscenza oggettiva ed impersonale.

Ancora, egli non crede nemmeno — come si potrebbe invece dedurre per alcune isolate circostanze del testo junghiano — che la conoscenza sia una creazione che il soggetto fa dell'oggetto<sup>20</sup>.

La conoscenza, in questa ipotesi, non è neppure riconducibile all'attività libera dell'Io puro, come può essere detto in J.G. Fichte, ma non è neanche presa e accertamento di un dato primitivo (l'oggetto)<sup>21</sup>.

Semmai, con questa ipotesi emerge che la conoscenza, il soggetto e l'oggetto sono dati, sempre, sul piano del segno. E si tende sempre a ricordare che questi tre elementi *insieme* rinviano *contemporaneamente* al processo semiotico e che da questo prendono avvio.

Infatti, la conoscenza non è concepita come un atto puramente contemplativo o come quella condizione di un uomo che, da un dentro in cui è incapsulato, vada ad un fuori dove ci sono un mondo da scoprire e un ente che viene incontro a lui. Inoltre, viene criticato il fatto che, già prima della semiosi, ci siano degli stati interni (idee e rappresentazioni) in quanto oggetti primari della conoscenza, cioè oggetti a partire dai quali è possibile inferire od afferrare altri oggetti, postulati — tra l'altro — di natura differente (di natura psichica i primi, di natura fisica i secondi).

Innanzitutto, come si è notato, nella conoscenza oggettiva e nella conoscenza soggettiva si darebbero delle cose come presupposte e non ci accorgeremmo, oppure dimenticheremmo, di averle presupposte. Nel primo caso, infatti, avremmo presupposto l'oggetto, nel secondo — in alternativa — avremmo presupposto il soggetto. Invece, ciò che per un'epistemologia critica dobbiamo compiere è un'indagine su questi due oggetti<sup>22</sup>, considerandoli prodotti costituiti *nelle* indagini precedenti, e coglierli, nell'indagine attuale, come troppo *ovviamente* esistenti e reali, e magari in relazione o in transazione o in opposizione tra loro.

Ricordando le definizioni di segno e simbolo, dopo quello che si è detto sin ora (critica di ogni riduzione all'uomo e al mondo e di ogni riduzione al soggetto e all'oggetto), non possiamo più ridurre<sup>23</sup> segno e simbolo a semplici emblemi di due atteggiamenti psicologici fondamentali (estroversione e introversione). Semmai, possiamo considerare questi atteggiamenti come emblemi del segno e del simbolo. Infatti, segno e simbolo stanno ancora prima della formazione e dell'irrigidimento degli stessi atteggiamenti psicologici e da queste pratiche "derivano".

Intanto, nella definizione del segno si affermava che i *segni* esprimono, formulano, indicano, denotano e raffigurano una *oggettività*, in un certo modo che può essere sostituito da altri modi, e, contemporaneamente, si affermava che questa denotazione avviene in modo intenzionale, e quindi *dentro* una soggettività costituita.

Ma ciò cosa vuol dire? Ciò vuol sempre dire che *nel segno* vengono a costituirsi contemporaneamente l'oggetto e il soggetto. L'"uso di tali segni", come scrive Jung, presuppone connessioni note, qualcosa di conosciuto, un dato di fatto: una cosa nota e spiegabile si era data *nel segno*, e prima dell'*uso* funzionale, strumentale e pratico del segno. Quindi il segno è *l'attualizzatore* di un oggetto già costituito nella conoscenza. Il segno attualizza ogni volta l'oggetto senza mai *alterarlo*. E lo stesso dovrà dirsi per il soggetto e per i suoi eventuali atteggiamenti.

Prima di questo, però, occorre rivolgere l'attenzione al fatto che non possiamo dire — senza pensare — che il segno è un concetto forte, definito e fisso e che il simbolo è un'operazione concettualmente

debole, indefinita e mobile. E ciò perché qui non si allude al fatto che il segno svolge un'operazione sistematizzatrice e che il simbolo svolge un'azione desistematizzante. Molti segni, infatti, possono essere deboli, allusivi e metaforici, così come tanti simboli possono essere forti, risoluti e concettosi. Con questa distinzione non arriveremmo, neanche per un po', vicini al cuore del problema che abbiamo davanti.

Con la centralità del segno non si pensa più un oggetto (la stessa psiche isolabile ed un soggetto altrettanto isolato come se fosse un osservatore esterno; né — con la centralità del simbolo — si pensa che la psiche è il soggetto e che l'uomo è l'oggetto di questa psiche. In questo parlare del rapporto tra segno e simbolo, ci si riferisce, invece, al fatto che il segno è interno a quel processo di simbolizzazione che, attraverso il segno stesso, si attualizza; e quindi ci si riferisce al fatto che non possa esserci rinvio al processo di simbolizzazione senza un particolare segno già installato.

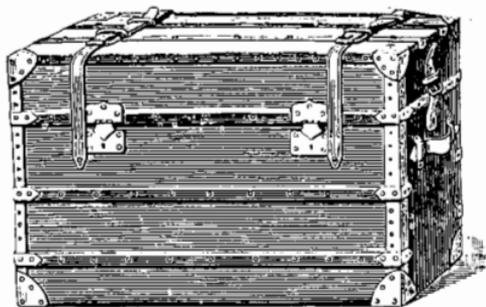
Il segno, pertanto, non è da considerarsi nella funzione indicativa di un oggetto *esterno* o di un soggetto osservatore *esterno*. Ma *nel* segno (ecco ancora una volta la particolare teoria della conoscenza) un certo soggetto e un certo oggetto *sono* significati; e lo sono proprio in forza dell'azione del significare del simbolo (efficacia simbolica).

Saremmo di fronte ad una *fuga dal segno*, laddove però l'azione del segnare approdasse ad un luogo puro del sapere e quindi: o ad un prima del segno, o ad un oltre del segno o ad un tutto del segno (positivi ed esterni ad ogni azione del segnare).

Senza accorgercene, per una fuga o per una sana ritirata dal segno, il soggetto (come l'oggetto ed il concetto) verrebbe fatto esistere e sussistere prima e fuori del processo della conoscenza. In tali casi, i segni della realtà interna — come i segni della realtà esterna ed i segni astratti delle cose — si svincolano dalla storia interna che li aveva postulati. Non che essi non esistono *veramente*, ma la loro realtà non è in sé. Essa "c'è" *internamente* alle prese metafisiche dispiegate dall'azione di tessitura simbolica. In altre parole, ed ancora una volta, esistono pragmaticamente *dentro il segno* e co-esistono al segno, ed al destino di questi sono legati. Le realtà della psiche — come le realtà del mondo e del significato — sono interne e fondate *relativamente* (né assolutamente, né relativisticamente) all'accadere delle nostre pra-

tiche di simbolizzazione.

Proprio dentro tutto questo ed a partire da qui, ha senso dire che la psicologia analitica da scienza del soggetto e dell'inconscio si traduce in riflessione sul processo simbolico; ma, in una riflessione che a sua volta — non bisogna dimenticarlo — appartiene, interamente e continuamente, al processo simbolico stesso.



4. Col 1920, possiamo dire che Jung aveva acquistato consapevolezza che le cose o le realtà si danno, e quindi si irrigidiscono, e quindi ancora si possono maneggiare, mai perché esistono in sé, bensì perché è intervenuta, in loro, un'azione storica di assegnazione di significati e di significanza. E ciò perché il loro venire ad essere come cose ed il loro instaurarsi come realtà sono, sempre, interni all'evento interpretativo.

Il dire che il segno è sempre “un'espressione proposta per una cosa nota”, implica, infatti, che esso possa svolgere un'azione di rinvio a cose *postulate* come note. L'ordine stabilito, l'esserci, l'esistente, e le connessioni note dell'oggetto — come si è sottolineato prima — ci sono date, appunto *dal* segno e *nel* segno.

Ma, contemporaneamente al darsi dell'oggetto, *nel* segno viene a darsi — come si è già iniziato a dire — anche il soggetto, nella sua particolare qualità semiotica di “intenzione designante” (come Peirce ha detto molto bene). Anche l'uomo, infatti, non è colto come esistente all'esterno di quel processo semiotico, che, man mano, si è andato instaurando. Inoltre c'è da dire che del soggetto, non si danno esperienze pure. L'Io, infatti, non esiste di per sé, come vuole appari-

re o come a noi, a prima vista, appare; anch'esso, in questa prospettiva, esiste in quanto si è venuto a costituire proprio *in* un certo sapere; e, a questo sapere rinvia costantemente ogni volta che esso stesso designa. Anche l'Io, infatti, dipende da precedenti rappresentazioni e interpretazioni. E sono proprio queste interpretazioni, le uniche che rendono *pure, normali ed immediate* quelle percezioni e quelle esperienze del mondo e dell'uomo stesso, che *lui* "ha".

Col segno, pertanto, non siamo mai messi di fronte ad un soggetto fondato esternamente al fondarsi stesso di un sistema di convincimenti segnico-interpretativi. E l'Io, con le sue intenzionalità designanti, sempre rinvia a queste convinzioni, e, contemporaneamente, le fa sussistere in qualità di tradizione e storia "interne a lui", con le quali esso, innanzitutto, si è originato.

5. Il segno appare come il contenitore e, insieme, come il veicolo di precedenti prese conoscitive. Esso può pure essere chiamato "significante" rispetto ad un "significato", ma non nel senso per cui ci sarebbe sempre un significante da smascherare; attraverso un'opera di *ricerca* e di decostruzione che giunga al significato profondo. Più semplicemente, in questa prospettiva, "significante" e "significato" vanno colti come partecipi, presente e passato, del verbo significare.

Proprio indicando l'azione passata di questo verbo, il segno è il significante di significati già insediati in un certo sapere. E tramite questa azione, il sapere che precede — se vogliamo un sapere "profondo" — si fa presente; proprio perché la sua presenza, senza questa "maschera", non sarebbe possibile. Ma, ancora una volta, dobbiamo dire che gli effetti e i significati non stanno prima del segno, ma dentro il segno significante. È esso stesso, infatti, che garantisce e veicola — dalla sua profonda superficialità — quella certezza viva in cui *si ritrovano* il soggetto, l'oggetto ed il sapere stesso<sup>24</sup>. Attraverso il segno si fanno presenti un certo uomo, un certo mondo ed un certo sapere dell'uomo e del mondo, e questi si incontrano nel loro essere realtà simboliche; e cioè, in forza delle precedenti distinzioni e costituzioni, accadute nel processo simbolico<sup>25</sup>.

Da qui sorgono alcune prime conseguenze a cui, peraltro, si è già accennato. Innanzitutto, non c'è più da pensare che la visione dell'in-

telletto stia da una parte, che l'essere in sé della cosa stia dall'altra, e che, tra queste due parti, ci sia una "corretta" o un'"esatta" corrispondenza (*adaequatio intellectus et rei*). Né, sempre in questa teoria del segno e del simbolo, si ammette l'esistenza indubitabile di "un di qua" naturale ed eterno che è l'uomo, fatto di altrettanto eterne e naturali immagini "psichiche" e meramente "soggettive".

Una scienza psicologica coerente con questa prospettiva, non assume l'uomo e la sua l'attività fantastica come realtà prime, né pensa il mondo come un "al di là" dall'uomo, in modo altrettanto universale e necessario, pubblico e vero.

Invece di questo, un'epistemologia critica — rintracciabile nel pensiero di Jung — coglie, della vita affettiva e cognitiva, l'accadere e l'instaurarsi di quegli eventi interpretativi che possono aver prodotto una qualche presa del reale ed un qualche avviamento di questa stessa realtà al processo di verità<sup>26</sup>.

Discende, sempre da qui, la centralità dell'attenzione che Jung mostra verso tutte quelle verità (individuali e collettive, presenti e passate) che, magari, sono state postulate dal coraggio del pensiero. Sino al punto tale da essere state rese ovvie, logiche e interne al senso comune, e tanto trasparenti da divenire invisibili nelle ordinarie transazioni tra noi stessi e il mondo.

Sempre per questo — nella psicologia analitica e nella psicoterapia della psicologia analitica —, non c'è da rivolgerci *alternativamente* all'immaginazione e alla realtà. E ciò perché, facendo così, ripeteremo — senza pensarle — quelle distinzioni che ormai nella conoscenza — del terapeuta e della persona in terapia — si sono già date: di qua l'anima che puramente intuisce, di là gli enti che puramente sono; di qua l'inconscio, di là la coscienza<sup>27</sup>.

Per la psicologia analitica non si tratta nemmeno di compiere, *esclusivamente* un lavoro sulle immagini come altra realtà, magari mediatrice delle due precedenti realtà.

Nel progetto epistemologico di Jung che qui si vuole evidenziare, occorre invece dedicarsi a sorprendere quel certo "sguardo" (*visione* del mondo) che ha potuto rendere possibile quell'*evento* attraverso cui i concetti e le immagini di anima (la realtà interna) e di mondo (la realtà esterna) si sono delimitati e, in talune storie, si sono posti antinomicamente. Ancora ed insieme a questo, si tratta di analiz-

zare e pensare questo evento come un “urto” attraverso il quale logico ed illogico si sono opposti al punto tale che: ciò che è non-luce è diventato *tout court* ombra e il non incluso nella razionalità è diventato *tout court* irrazionale.

E c'è da dedicarsi a questo, fino ad arrivare a comprendere quel momento per cui una certa tesi è diventata cancellazione (magari non senza residui) della presenza di un'antitesi<sup>28</sup>.

6. A partire da queste considerazioni sulle prime cinque condizioni del segno e, rispettivamente, del simbolo, si spera di poter giungere ad una comprensione migliore della sesta condizione secondo cui: siamo nel segno laddove un'espressione abbia detto *tutto* e, parallelamente, siamo nel simbolo qualora si riveli che questa espressione è diventata significativa proprio a partire sia da un *nulla* di fondamento esterno al processo di significazione stesso (ontologico), sia da un *nulla* “ontico”.

Ma, per chiarire meglio questo, sarà opportuno soffermarsi sul processo di formazione del simbolo, perché lì Jung fundamentalmente tende ad eliminare le cadute dualistiche ed a sorprenderle nel loro sorgere e consolidarsi.

Ancora si mostrerà che l'uomo *più* il mondo, oltre a non essere elementi in sé distinti, non sono neanche frammenti di un'unità, ma *parti* innanzitutto di tensioni e distensioni interpretative.

## II.

Si cercherà così di analizzare l'*evento* del simbolo, o, meglio, i segni che vengono a darsi nel processo di formazione del simbolo.

1. Abbiamo visto che siamo immessi di fronte ad un simbolo laddove una sola espressione svolga il compito di “comporre”, “condensare”, “significare”, “immaginare” e mettere in tensione elementi tra loro distanti<sup>29</sup>.

Ora vediamo come può essere segnalato il processo entro cui il simbolo viene a formarsi; tanto da potersi parlare, effettivamente, di un'attività simbolizzatrice.

A questo proposito, Jung individua una serie di “precondizioni” del simbolo che, qui, vengono a descrivere bene l’evento del simbolo stesso.

Innanzitutto, perché accada un simbolo nuovo, deve darsi una contemporanea esistenza di *dati* razionali e irrazionali<sup>30</sup> della pura percezione interna ed esterna<sup>31</sup> (da intendersi come *prodotti* di «tutte le funzioni psichiche», da quelle «più elevate» ed altamente evolute, a quelle più basse e primitive<sup>32</sup>).

Inoltre, tali *stati* — contrapposti e in completa uguaglianza ed equiparazione — debbono coesistere *coscientemente* (tanto che «sussista un violentissimo dissidio con se stessi, tale che tesi ed antitesi si neghino reciprocamente, mentre l’Io è costretto ad ammettere la sua incondizionata adesione tanto all’una quanto all’altra»<sup>33</sup>).

E ciò, fino al punto di poter assistere al fatto che la coscienza è ferma ed inattiva (o l’atto volitivo si è arrestato, o la scelta è diventata impossibile).

Postulato il fatto che la vita non accetti un arresto, si deve a questo punto percepire la nascita di una congestione dell’energia vitale.

Tale congestione, allora, opera una regressione della cosiddetta libido. La corrente libidica scorre a ritroso e rifluisce, per così dire, alla sorgente o in quel luogo dove «tutte le funzioni differenziate hanno la loro comune radice arcaica» o là dove «sussiste quella mescolanza di contenuti di cui la mentalità primitiva mostra ancora oggi numerosi residui»<sup>34</sup>.

In queste condizioni, sorge un’attività dell’inconscio ed in particolare l’attività simbolizzatrice dell’inconscio.

È dentro questo, e contemporaneamente a questo, che accade che quella tesi e quella antitesi «in egual misura costellano un contenuto dell’inconscio»; ovvero, con questo, accade che «la tensione fra gli opposti sbocca nell’espressione intermedia [simbolo] e la difende nella lotta fra gli opposti che si inizia subito in essa e per essa»<sup>35</sup>.

Proprio dinanzi a quella coscienza bloccata nelle decisioni, e dinanzi a questa triplice presenza attiva di tesi, antitesi e nuova espressione, può accadere che «le due istanze contrapposte tentino di risolvere la nuova espressione ognuna nel proprio senso»<sup>36</sup>.

Infatti, esponendo ancora un po’ didatticamente la psicodinamica del simbolo, occorre dire che in questo momento si aprono due pos-

sibilità dipendenti dalla saldezza e dalla scindibilità dell'Io, o dall'essere dell'Io più o meno in rapporto con entrambe le due opposte funzioni psichiche (di cui, ricordiamo, tesi ed antitesi sono, per così dire, emblema<sup>37</sup>). Un altro modo per raccontare questa stessa fase<sup>38</sup> consiste nel dire che, in funzione della forza tensionale dell'espressione inconscia, si aprono due possibilità: l'Io può essere indotto verso una saldezza superiore o verso la sua scindibilità.

Nel caso di scindibilità dell'Io, e quindi nel caso di una scarsa forza tensionale del simbolo, la nuova espressione inconscia si risolve nell'Io: «dal che nasce un'identificazione dell'Io con la funzione superiore»<sup>39</sup> e «per effetto di ciò il processo di scissione si ripeterà più tardi, a un livello più elevato»<sup>40</sup>. Invece, nel caso in cui l'Io sia solido, determinato e saldo, e quindi — come si diceva prima — nel caso in cui l'espressione inconscia possieda una forza superiore (tale da indurre l'Io ad una saldezza assoluta), questo contenuto o espressione dell'inconscio — sempre in relazione a tesi ed antitesi — diviene funzione compensatrice e forma una base intermedia in cui e su cui gli opposti possano conciliarsi. Infatti, in questa seconda situazione, il nuovo simbolo<sup>41</sup> stimola finalmente i pensieri, i sentimenti, le sensazioni e le intuizioni, al punto tale da potersi dire che l'Io «l'afferra avidamente per liberarsi dalla sua dilacerazione»<sup>42</sup>.

È così che si può “oggettivare” il processo di formazione del simbolo e quel processo che, più in particolare, Jung chiama “funzione trascendente” (in quanto «funzione complessa composta di tutte le altre funzioni che trascende non in senso metafisico e crea il passaggio da un atteggiamento [o dall'irrigidimento in un tipo di funzione] all'altro»<sup>43</sup>).

Dentro queste condizioni, però, viene ancora più in evidenza la pluralità dei “dati” di coscienza (tesi, antitesi ed Io), soprattutto nella loro veste di “effetti di precedenti interpretazioni”.

Infatti, in questo momento in cui si rivela la possibilità di rivolgersi ad una nuova interpretazione di sé e del mondo, i dati razionali e irrazionali (o, meglio extra-razionali), e lo stesso Io, sono messi nella massima tensione. Inoltre, tutti e tre si rivelano come prodotti interni di un processo interpretativo<sup>44</sup>; infatti essi, perdendo la loro “autorità” assoluta, devono — però — mantenere la loro autorità *relativamente* al processo interpretativo, a suo tempo insediatosi ed ora *messo in discussione*.

Quindi la descrizione della formazione del simbolo, per Jung, non è che un'ulteriore occasione per descrivere un evento che perturbi i saperi costituiti senza però smascherarli; anzi, la dinamica del simbolo — diversamente da quella del sintomo — mostra più esplicitamente la funzione del mascheramento come un positivo venire ad essere delle cose *nell'interpretazione*.

Inoltre, questo momento — in cui, ancora una volta, si è chiamati a “disegnare” le parole e le cose — è emblematico del processo interpretativo.

Le parole e le cose, prese per buone fin tanto che offrivano possibilità di afferramento e dispiegamento di sé e del mondo <sup>45</sup>, ora rivelano il loro essenziale carattere di sistemi *costruiti*.

Allorché, in questo evento, nasce l'impossibilità di una presa serena dell'uomo e del mondo, si dispongono *anche* le ricerche sia di un altrove rispetto al punto di vista della volontà e della verità “logica”, sia di un oltre rispetto alle attrezzature metodiche della coscienza, della ragione e dei saperi <sup>46</sup>.

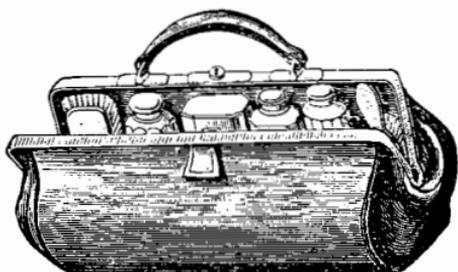
Ma ciò avviene, sempre, attraverso la messa in relazione dei segni già istituiti. Infatti, in questo momento di sbarramento, viene a rendersi necessaria una ridesignazione degli oggetti conoscitivi. Ma questo accade a partire, innanzitutto, dall'esistere delle parole e delle cose *nella relazione simbolica*.

Verrà, pertanto, iniziato quello che potremmo chiamare come un paziente e infinito esercizio. Esso avrà il compito di ripercorrere i domini sterminati del sapere, dati per scontati nel momento semiotico. E si dovrà andare a ritroso verso le più antiche e più ovvie (e, in quanto tali, inconscie) verità e realtà pubbliche.

In questa ridesignazione (ripensamento dei nostri saperi e quindi delle nostre “leggi”), viene intenzionata quella falda genetica della psiche <sup>47</sup> che era accaduta insieme alla costituzione del soggetto e dell'oggetto. O viene intenzionato ciò che, talora, si rappresenta come scarto (un “residuo arcaico”) rispetto a quelle conoscenze acquisite attraverso cui un soggetto e un oggetto particolari sono stati tratti nel mondo della conoscenza.

Tale falda genetica, però, è intenzionata non come ultimo fine, bensì come mezzo-transito <sup>48</sup>. In altre parole, in questa condizione ci si domanda “sulla base di quale incontro originario con le cose, le ca-

tegorie si sono istituite?”, e — non astrattamente ma dentro la tensione che prima si descriveva —, ci si domanda “dove sono venute al mondo quella certa ragione, e, insieme a questa, quella particolare non-ragione?”.



2. Ancora una volta, con questa cosiddetta interpretazione dell'interpretazione, si mostra che le parole, le cose e l'Io sono in continua interazione.

Insieme a questo, si viene ad affermare che l'interazione delle parole e delle cose è stata resa possibile da una relazione simbolica e da un'immagine primaria che, ad un certo momento, si è posta ed è stata, sino a quel momento semiotico, la condizione dei nostri riconoscere e misconoscere.

Inoltre, viene ad affermarsi che adesso — nel lavoro del simbolo in quanto riconfinamento continuo tra uomo e mondo — questi segni di riconoscimento e misconoscimento hanno necessità di destrutturarsi e ristrutturarsi.

3. Si è detto che la teoria della conoscenza di Jung non è né oggettiva né soggettiva. Ma tale teoria della conoscenza non ha nemmeno fondamenti né ontologici né ontici. Essa accade sempre internamente alle nostre *pratiche* di simbolizzazione. Essa è simbolica nel senso — si ripete ancora — che il soggetto e l'oggetto accadono ogni volta, come sono anche in precedenza accaduti, *nel* segno e contemporaneamente all'interpretazione.

Quindi, la conoscenza non solo non è mai un saldare o un cancel-

lare la differenza tra l'uomo e il mondo. E per di più, la conoscenza è possibile proprio *dentro* questa differenza, che non è mai completamente saturabile dalla pratica stessa della conoscenza.

Soltanto dentro questa meta-ipotesi, si può parlare di una *fessura* del simbolo<sup>49</sup>. Questa sta ad indicare la distanza che sempre intercorre tra segno e cosa (una distanza mai saturata dalla conoscenza), e sta a nominare (come prima si è fatto) l'atteggiamento che intenziona la falda genetica della psiche. Inoltre, proprio a tale spazio è possibile fare riferimento in quei momenti di ristrutturazione dei significati.

Ancora, è sempre per questo che possiamo dire che il simbolo è il rinvio a ciò che attende di essere conosciuto o a ciò che non è ancora noto, e che possiamo dire che il simbolo è stato, già prima, ciò che ha reso noto "il noto".

E all'interno di tutto questo, acquista un qualche senso l'affermazione "nel darsi del conflitto interpretativo, c'è ritorno ad un punto originario o ad un gesto pre-categoriale". Questi ultimi, infatti, diventano emblematici dell'evento di incontro-vicinanza-contatto con quel "principio" che ha istituito e organizzato, rivelato ed insieme distinto, i segni e il mondo.

4. *Ci troviamo* in quest'evento del simbolo, che è il solo che metta a nudo il *lavoro* del segno, proprio perché uomo e mondo non esistono prima e fuori della conoscenza ma sussistono solo internamente e contemporaneamente a questa. Invece, col segno acriticamente ipostatizzato, eravamo stati presi nelle concezioni di un'assoluta realtà esterna, di un'assoluta interpretazione egoica. E — impigliati in queste concezioni (e, in quel momento semiotico, non poteva che essere così!) — eravamo stati posseduti anche dalla credenza assoluta in un conoscere irrelato al suo processo ed alle sue stesse pratiche<sup>50</sup>.

1. Queste condizioni sono espresse con grande chiarezza in quelle *Definizioni* che — tranne quella del Sé — Jung incluse nel 1920 al termine della stesura dei *Tipi psicologici* (Jung 1921, pp. 483-491) e che rappresenta il secondo vero e proprio libro dopo *Wandlungen und Symbole der Libido* del 1912 (Jung 1912).
2. C.G. JUNG 1921, in particolare le pp. 486-488.
3. I simboli «sono prodotti fatti in modo tale che sarebbero privi di senso se non avessero un significato simbolico» (*Ivi*, p. 486). Essi, «sotto l'aspetto della pura realtà [ sono una] cosa [...] *assurda per l'osservatore*» (*Ibidem*, il corsivo è mio).
4. Come per il simbolo individuale, anche il simbolo sociale è ciò che è più primitivo, meno differenziato e complicato, ed in quanto tale è più affine e comune in tutti i componenti di un gruppo umano di notevoli proporzioni: «questo qualcosa non può in alcun modo essere ciò che vi è di più differenziato e di più difficilmente accessibile, che solo pochissimi raggiungono e comprendono; ma deve anzi essere qualcosa di ancora talmente primitivo che la sua onnipresenza sia al di là di ogni dubbio» (*Ivi*, 487).
5. Per quanto attiene al simbolo sociale Jung dice: «per una determinata epoca» o «nell'atmosfera spirituale del tempo».
6. Infatti, in questa prospettiva, il simbolo è «emanazione di una determinata concezione del mondo [...] che concepisce come simbolico il fenomeno dato [...] che attribuisce agli accadimenti, ai grandi come ai piccoli un senso, e che a questo senso attribuisce un certo valore, maggiore di quello che è solito ascrivere alla realtà di fatto così come si presenta» (*Ivi*, 486).
7. *Ibidem*.
8. *Ivi*, p. 488.
9. *Ibidem*.
10. *Ivi*, p. 486.
11. Sul rapporto tra queste due forme interpretative cfr. più avanti.
12. In particolare, sappiamo che tale condizione — che dà senso all'interpretazione semiotica — ha, a sua volta, due radici culturali. Una radice è rappresentata dalla «*tendenza monistica* che sempre e dovunque si affanna a cercare il *principio unico*». Tale monismo psicologico «ha il pregio della semplicità ed il difetto dell'unilateralità. Significa, da un lato, l'esclusione della molteplicità e della vera ricchezza della vita e del mondo, dall'altro però consente l'*attuazione* degli ideali del nostro presente e del passato recente. Non significa tuttavia una possibilità reale per il progresso puro e semplice dell'uomo». L'altra radice dell'esclusività è quella «sostenuta dal *razionalismo*, che per sua natura esclude senz'altro tutto ciò che, giudicato dalla logica dell'intelletto o dalla logica

del sentimento, si oppone al suo modo di vedere. Rispetto alla ragione esso è monistico e autocratico» (C.G. JUNG 1916, p. 292).

13. *Ivi*, p., 300.

14. Tale aspetto del segno lo possiamo pure chiamare "fanzionale" laddove rimanessimo eredi del positivismo ma senza condurre un inventario delle "cose" ereditate.

15. *Ivi*, p. 294.

16. *Ivi*, pp. 294-295. Ancora Jung così distingue l'interpretazione analitica dall'interpretazione ermeneutica: «Riducendo analiticamente il simbolo a qualcosa di generalmente noto, ne annulliamo il valore autentico. Risponde invece al suo valore e al suo senso d'arne un'interpretazione ermeneutica» (*Ivi*, p. 295). L'interpretazione analitica ricerca validità assoluta, principi e ideali altrettanto generali e assoluti che, in quanto tali, permettano una prefigurazione certa nel tempo futuro. Nella psicologia occorre invece pensare un processo razionale per "linee brevi": «la linea di vita costruita ermeneuticamente [...] è breve, giacché la vita non segue linee diritte, il cui corso futuro sia già ampiamente prefigurato. "Ogni verità è curva" scrive Nietzsche. Le linee di vita non sono quindi mai principi o ideali universalmente validi, bensì punti di vista e atteggiamenti dalla validità effimera» (*Ivi*, p. 296, il corsivo è mio).

17. C.G. JUNG 1921, p. 486.

18. A questo proposito Jung era stato colpito dal fatto che Freud avesse *postulato* dei significati (dell'isteria, dei sogni, ecc.) ma anche dal fatto che la sua ingenuità filosofica non gli aveva permesso di accorgersene; in particolare: «Ci si potrebbe chiedere perché Freud crede che il sogno stesso sia una facciata di un immenso edificio e abbia propriamente un *significato*» (C.G. JUNG 1909, p. 41). Più in particolare, Jung scrive che la psicologia di Freud «è fondata su una visione del mondo inconscia, suscettibile di ridurre considerevolmente l'orizzonte d'esperienza, e la capacità di vedere. Senza dubbio Freud ha fatto male a negarsi alla filosofia. Non critica mai i suoi *presupposti*, nemmeno le sue premesse psichiche personali. Alla luce di quanto ho detto finora, — continua Jung — ciò si spiega facilmente: è una necessità, perché la critica dei suoi *postulati* personali gli avrebbe tolto la possibilità di presentare "ingenuamente" la sua peculiare psicologia» (C.G. JUNG 1929, p. 359).

19. Sull'intenzione designativa, cfr. § succ.

20. Molti, seguendo quest'ultima interpretazione, hanno ricondotto Jung all'idealismo romantico. Cfr. emblematicamente, il testo, peraltro interessante e ben costruito, di S. VEGETTI FINZI (1986, pp. 130-147).

21. Richiami all'onticità e all'ontologicità, parlando di Jung, sono forse comprensibili a partire da queste interpretazioni del concetto di conoscenza. Certamente queste confusioni sono derivabili dalla stessa imprecisione linguistica di Jung.

22. Prima chiamati soggetto e oggetto.
23. Qui ci si vuole riferire in particolare all'interesse mostrato su questo argomento da L. ZOJA (1987, pp. V-X).
24. Il tema del ritrovare e ritrovarsi, rispetto a quello del ricercare, è un filo rosso che collega molte questioni epistemologiche junghiane.
25. Questa separazione e questo ritrovamento o, se si vuole, questa disgiunzione e questa congiunzione sono ben raccontate dalla lunga metafora del *symbolon*, spezzato nella separazione dei due amici (*conoscenti*) e ricomposto nell'atto del *riconoscimento*.
26. Cfr. C. SINI 1990, in particolare pp. 165-212. Oltre a questo testo, si fa costante riferimento agli studi che C. Sini ha condotto a partire dal 1972; cfr. C. SINI 1972; 1982; 1982b; 1984; 1985.
27. Analisi e inventario dei *postulati* antinomici evidenziati da Jung, sono ancora auspicabili.
28. Su questo e sul non sacrificio né della tesi né dell'antitesi, ma della loro *relativa* presenza nel processo simbolico, cfr. i paragrafi successivi.
29. In modo particolare, si fa ancora riferimento alle *Definizioni*, in JUNG 1921, pp. 483-491.
30. Per Jung, la psiche è immaginata come un'arcipelago di isole di coscienza come mostra più chiaramente la sua teoria dei complessi psichici. Dentro questa teorizzazione — in cui l'Io non è che uno dei complessi — si comprende bene che "irrazionale" va inteso come razionalità altra rispetto alla razionalità istituita.
31. Sul concetto di percezione in Jung, cfr. JUNG 1921. Per una riflessione su questo concetto, cfr. G. CONCATO 1991.
32. C.G. JUNG 1921, p. 488.
33. *Ivi*, pp. 488-489.
34. *Ivi*, p. 489.
35. *Ivi*, p. 490. Su verità razionale e verità irrazionale e sul problema della messa in tensione di questi distanti, più in particolare scrive Jung: «È insomma come se la nostra coscienza si trovasse fra due mondi o realtà, o forse, meglio ancora, tra due tipi affatto diversi di fenomeni o di oggetti psicologici» (C.G. JUNG 1918, pp. 16-17); ed ancora, «Le due immagini del mondo sono tra loro incompatibili, e non esiste alcuna logica che le possa conciliare: l'una offende il nostro sentimento, l'altra la nostra ragione [...] tut-

tavia l'umanità ha sempre provato il bisogno di conciliare in qualche modo le due immagini del mondo, e a questo compito hanno lavorato filosofi, fondatori di religioni e artisti [...] l'uomo insomma non ha mai rinunciato a cercare la "via di mezzo", la strada che consenta di unificare ciò che è diviso. Schiller credette di averla trovata nell'arte, anzi nel "simbolo" dell'arte. Il segreto della "via di mezzo" dovrebbe essere dunque nelle mani dell'artista, ma sulla base delle mie esperienze ho motivo di dubitarne. Ritengo infatti che la conciliazione tra verità razionale e verità irrazionale possa realizzarsi non tanto nell'arte, quanto piuttosto *nel simbolo* [...] il simbolo contiene [...] ambedue gli aspetti, quello razionale e quello irrazionale. Ciascuno di essi esprime anche l'altro, cosicché il simbolo li abbraccia entrambi senza identificarsi con nessuno dei due» (*Ivi*, p. 17).

36. In particolare se la tesi è di carattere sensuale e l'antitesi è di carattere spirituale, «la spiritualità vuol fare dell'espressione dell'inconscio qualcosa di spirituale, la sensualità qualcosa di sensuale; l'una vuole trasformarla in scienza ed arte, l'altra in un'esperienza viva fondata sui sensi» (C.G. JUNG 1921, p. 490).

37. Relativamente al fatto secondo cui «l'Io tendeva in precedenza più verso l'una (funzione superiore) che l'altra parte (funzione inferiore)», cfr. *Ivi*, p. 489.

38. «In realtà però le cose dovrebbero stare così, e cioè che la saldezza e la determinazione dell'individualità da un lato e la forza superiore dell'espressione inconscia dall'altro non siano altro che i segni di un identico stato di fatto» (*Ivi*, p. 490).

39. *Ibidem*.

40. *Ibidem*.

41. Con le avvertenze epistemologiche di cui si è detto, il simbolo è da intendersi come «unica e vera espressione inconscia», in quanto «espressione intermedia superiore a tesi e antitesi»: «simbolo vivo in quanto materia prima unificante gli opposti poiché refrattaria a lungo ad ogni tentativo di risoluzione e pertanto influente su tutte le funzioni psichiche» (*Ibidem*).

42. *Ibidem*.

43. *Ivi*, pp. 490-491.

44. C.S. Peirce direbbe più precisamente «prodotti di un'inferenza segnica» in quanto incarnano «un'originaria relazione segnica».

45. Sulla critica della forza della ragione, Jung afferma: «Hegel rappresenta una soluzione del problema sollevato dalla critica della conoscenza, soluzione che ha dato ai concetti una possibilità di dimostrare la loro autosufficienza, finora sconosciuta. Essi fornirono alla ragione la *hybris*» (C.G. JUNG 1946-1954, p. 189).

Sulle serene e non dolorose coincidenze della psiche con la coscienza e della realtà con

il conosciuto, scrive Jung: «Si ha conoscenza in *generale* quando le reazioni del sistema psichico che affluiscono alla coscienza sono ordinate in modo corrispondente al comportamento della realtà metafisica, ossia delle cose reali in sé. Ora se il sistema psichico [...] coincide e s'identifica con la coscienza, noi possiamo in linea di principio conoscere tutto ciò che in generale è conoscibile, ossia *ciò che sta nei limiti teorico-conoscitivi*. In questo caso *non c'è alcun motivo di provare inquietudine* maggiore di quella che sentono l'anatomia e la fisiologia di fronte alla funzione dell'occhio o dell'organo dell'udito» (*Ivi*, p. 191, il corsivo è mio).

Sul turbamento e sul dolore, invece, che ci sono nella non coincidenza di psiche e coscienza, annota Jung: «Se dovesse tuttavia accadere che la psiche non coincida con la coscienza, ma che — al di là e al di fuori della coscienza — essa funzioni inconsciamente in modo analogo o “diverso” dalla sua parte capace di coscienza, allora la nostra inquietudine dovrebbe accentuarsi» (*Ibidem*).

46. «La ragione cerca sempre la soluzione attraverso la via razionale, conseguente, logica: e ciò è giusto in tutte le situazioni e problemi di normale importanza, ma nelle questioni maggiori e decisive si rivela insufficiente. Essa è incapace di creare l'immagine, il simbolo; il simbolo è irrazionale. Quando la via della ragione è divenuta un vicolo cieco — il che vuol sempre accadere dopo qualche tempo —, allora la soluzione giunge da un lato dal quale non la si aspettava [...] Poiché la soluzione è irrazionale, l'apparizione del redentore è collegata ad un presupposto impossibile, cioè irrazionale, come ad esempio la gravidanza della vergine (Isaia, 7,14) [...] ed ambigua (C.G. JUNG 1921, p. 264). Cfr. anche le metafore contenute nella frase seguente: «La nascita del redentore, cioè la produzione del simbolo, si verifica là dove essa non è attesa e anzi proprio là dove la soluzione appariva più improbabile [...] e si presenta con un aspetto che non ha nulla di pregevole per il giudizio epimeteo» (*Ivi*, pp. 264-265).

47. A proposito della psiche, oggetto della conoscenza psicologica che è il soggetto che conosce: «Ogni scienza [...] è funzione della psiche, e ogni conoscenza ha nella psiche le sue radici. Essa è [...] la *conditio sine qua non* del mondo come oggetto [...] È strano, stranissimo che l'uomo del Medioevo, tranne poche eccezioni fugaci, abbia dato in apparenza così poco peso a questo fatto. Di fronte a oggetti di conoscenza puramente esteriori, il soggetto di ogni conoscenza passò in secondo piano, fino a piombare a volte nella non-esistenza. La psiche era una tacita premessa che sembrava nota a sé medesima in ogni sua parte» (C.G. JUNG 1946-1954, p. 188).

Sull'incompletezza e sui limiti della conoscenza scrive Jung: «Scoperta la possibilità di una sfera inconscia della psiche, ecco nata l'occasione per una grande avventura dello spirito, e ci si sarebbe potuti aspettare che questa possibilità attirasse su di sé un interesse appassionato. Com'è noto non solo le cose non andarono così, anzi si manifestò una resistenza generale contro questa ipotesi. Nessuno trasse la conclusione che, se effettivamente il soggetto del conoscere, cioè la psiche, possiede anche una forma di esistenza oscura, non immediatamente accessibile alla coscienza, ogni nostra conoscenza deve essere, in misura non determinabile, incompleta. La validità della conoscenza cosciente era posta in forse in modo completamente diverso e più minaccioso di quanto non potessero fare le riflessioni critiche della teoria gnoseologica. Questa poneva sì determinati limiti alla conoscenza umana in generale» (*Ivi*, pp. 188-189).

48. Qui si fa riferimento alla particolare torsione junghiana del concetto freudiano di regressione. In particolare si precisa, laddove non emergesse chiaramente, che la falda genetica della psiche è sempre attinta internamente al processo di simbolizzazione e *mai* è data a priori o colta ontologicamente. Essa può pure mostrarsi come "strato roccioso" come direbbe H. Putnam, ma tale — seppur sottile — strato di roccia è sempre dato internamente al processo di simbolizzazione; cfr., a questo particolare riguardo, anche gli ultimi esiti del "realismo interno" di questo autore (1987).

49. Il concetto di "fessura" del simbolo rinvia, per quanto attiene all'individuo, al concetto junghiano di soglia tra coscienza ed inconscio. Più in particolare, nella metaipotesi dell'esistenza della psiche dell'uomo è inclusa l'ipotesi della "soglia tra coscienza e inconscio". A questo proposito, «partendo dal dato di fatto della dissociabilità [della psiche], non è difficile — scrive Jung — eliminare anche le difficoltà che derivano dall'ipotesi, in sé necessaria, di una soglia della coscienza» (C.G. JUNG 1946-1954, p. 193) e di un "soggetto subliminale secondario" (*Ivi*, p. 194). «L'ipotesi della soglia della coscienza e dell'inconscio significa che l'indispensabile materia prima di ogni conoscenza, cioè le reazioni psichiche, e anzi addirittura i "pensieri" inconsci e le "conoscenze" inconse, che si trovano al di sotto o al di sopra della coscienza, sono separati da noi soltanto da una "soglia" eppure restano apparentemente irraggiungibili» (*Ivi*, p. 191). Tale piano bifronte, che associa e dissocia, «agisce tuttavia sulla coscienza dell'io, ma indirettamente, ossia per mezzo di "simboli", termine questo che però non è molto felice. I contenuti che appaiono nella coscienza sono anzitutto "sintomatici". Da quanto sappiamo o crediamo di sapere su ciò a cui essi rimandano o su cui si basano, sono "semiotici", termine che la letteratura freudiana sostituisce sempre con quello di "simbolico" senza tenere conto del fatto che si esprime sempre simbolicamente ciò che in realtà non si sa» (*Ivi*, p. 194). Pertanto, l'immagine del Mondo, e il sapere sul Mondo sono legati al processo della conoscenza. Del Mondo (dello stesso mondo psichico) non esiste conoscenza assoluta, essa è sempre relativa al procedere della conoscenza: «Se prendiamo seriamente in considerazione l'ipotesi dell'inconscio, — continua Jung — dobbiamo arrenderci all'evidenza che la nostra immagine del mondo non può che avere valore provvisorio; perché se si compie sul soggetto del conoscere e del percepire una modificazione così radicate come quella di un raddoppiamento ineguale, non può non sorgere un'immagine diversa da quella invalsa finora» (*Ivi*, p. 197).

50. Per questo, Jung può scrivere che dobbiamo contrapporre all'assoluta credenza nel mondo un'altrettanta assoluta realtà interna (Sé). Infatti, poiché siamo caduti nella *credenza* della conoscenza, dobbiamo includere il concetto di soggetto trascendente della conoscenza: «Il sé come antipodo, come assolutamente "altro" dal mondo, è la *conditio sine qua non* della conoscenza del mondo e della coscienza di soggetto e oggetto. È l'essere altro psichico senza il quale la coscienza non è possibile: soltanto dal distacco, dal doloroso "essere posto in contrasto" possono nascere coscienza e conoscenza [...] l'atteggiamento spirituale greco-occidentale non si è invece mai liberato della convinzione riposta nell'esistenza assoluta del mondo: ciò però a scapito del significato cosmico del Sé. All'uomo occidentale riesce tuttora difficile convincersi della necessità psicologica di un soggetto trascendente della conoscenza, come polo opposto dell'universo empirico, pur essendo logicamente indispensabile ammettere l'esistenza di un sé contrapposto al mondo, sia pure come mero "riflesso"» (C.G. JUNG 1940, p. 164).

## BIBLIOGRAFIA

- CONCATO G. (1991), *Note su percezione, intuizione e complessità nella psicologia di C.G. Jung*, in «Atque. Materiali tra filosofia e psicoterapia», 4, 1991.
- JUNG C.G. (1909), *L'analisi dei sogni*, trad. it., *Opere*, v. 4, Boringhieri, Torino, 1973.
- JUNG C.G. (1912), *Wandlungen und Symbole der Libido*, trad. it., *La libido. Simboli e trasformazioni. Contributi alla storia dell'evoluzione del pensiero*, Newton Compton ed., Roma, 1975.
- JUNG C.G. (1916), *La struttura dell'inconscio*, trad. it., *Opere*, v. 7, Boringhieri, Torino, 1983.
- JUNG C.G. (1918), *Sull'inconscio*, trad. it., *Opere*, v. 10, t. 1, Boringhieri, Torino, 1985.
- JUNG C.G. (1921), *Tipi psicologici*, trad. it., *Opere*, v. 4, Boringhieri, Torino, 1969.
- JUNG C.G. (1928), *Energetica psichica*, trad. it., *Opere*, v. 8, Boringhieri, Torino, 1976.
- JUNG C.G. (1929), *Il contrasto tra Freud e Jung*, trad. it., *Opere*, v. 4, Boringhieri, Torino, 1973.
- JUNG C.G. (1940), *Psicologia dell'archetipo del fanciullo*, trad. it., *Opere*, v. 9, t. 1, Boringhieri, Torino, 1980.
- JUNG C.G. (1946-1954), *Riflessioni teoriche sull'essenza della psiche*, trad. it., *Opere*, v. 8, Boringhieri, Torino, 1976.
- PUTNAM H. (1987), *La sfida del realismo*, trad. it., Garzanti, Milano, 1991.
- SINI C. (1972), *Il pragmatismo americano*, Laterza, Bari.
- SINI C. (1982), *Il luogo dell'immagine e la teoria dell'immaginazione*, Unicopli, Milano.
- SINI C. (1982b), *Kinesis. Saggio di interpretazione*, Spirali, Milano.
- SINI C. (1984), *Dal simbolo all'uomo*, Unicopli, Milano.
- SINI C. (1985), *Immagini di verità. Dal segno al simbolo*, Spirali, Milano.
- SINI C. (1990), *I segni dell'anima*, Laterza, Bari.
- VEGETTI FINZI S. (1986), *Storia della psicoanalisi*, Mondadori, Milano.
- ZOJA L. (1987), *Introduzione all'edizione italiana* di A. Samuels, B. Shorter, F. Plaut, *Dizionario di psicologia analitica*, Cortina, Milano.