

Angiola Iapoce

L'incompletezza dell'umano:
configurare, costruire, testimoniare

La grandezza dell'uomo è grande in questo: che si riconosce miserabile. Un albero non sa di essere miserabile. Dunque essere miserabile equivale a conoscersi miserabile; ma essere grande equivale a conoscere di essere miserabile.

B. Pascal

La narrazione è una delle forme più antiche di comunicazione. Essa non mira, come l'informazione, a comunicare il puro in-sé dell'accaduto, ma lo cala nella vita del relatore, per farne dono agli ascoltatori come esperienza. Così vi resta il segno del narratore, come quello della mano del vasaio sulla coppa d'argilla.

W. Benjamin

L'immagine interna

Ciò che mi propongo nel presente lavoro, che è piccola parte di una riflessione più ampia che sto conducendo al momento, concerne una configurazione, descrizione e definizione più circostanziata di questo «piccolo grande enigma»¹ che è l'immagine interna. L'immagine interna ha a che fare con la "visione", vedere l'altro nella sua completezza esistenziale, vederlo "per ciò che egli è". Questa affer-

mazione, lungi dal voler essere una pretesa “divina” o anche metafisica, vuole viceversa aprire a due aree di pensiero molto “umane”: il radicamento dell’essere umano nella sua costitutiva manchevolezza, pertanto il suo fondamentale stato di bisogno, e l’altrettanto “umanamente limitata” possibilità di dare corpo e sostanza a *ciò che egli è*, nella prospettiva che l’essenza/esistenza dell’essere umano si possa cogliere, si possa “vedere”, attraverso una griglia che potrebbe essere definita “oggettiva”, se questo termine non fosse ormai compromesso da secoli di realismo ingenuo contrastato da incursioni nel campo del pensiero magico-religioso.

È soltanto un pensiero teorico su queste basi che, a mio avviso, può autorizzare una clinica che si differenzi sostanzialmente da due atteggiamenti psicologici che oggi sembrano essere tanto diffusi quanto superficialmente inefficaci: il ricorso esclusivo alla psicofarmacologia in quanto unico rimedio incontrastabile per il disagio e la sofferenza e, da un altro lato, una clinica “anestetica”, un atteggiamento cioè di presunta pretesa oggettivante che pone scenari psicologici di fronte a sé per identificare una fisionomia patologica da cui prendere difensivamente le distanze, riaprendo a quella divaricazione “qualitativa” tra normale e patologico che sembrava essere stata definitivamente messa nell’ombra dalla nascita della psicoanalisi.² Se la psicoanalisi, al suo apparire, ha girato lo sguardo indirizzandolo verso l’area inconscia di ciò che c’è e che dispiega la propria “azione” ma non si vede, questo implica una importante torsione nella considerazione filosofico-antropologica dell’essere umano. La psicoanalisi è nata non solo come metodo terapeutico ma ha inaugurato una nuova concezione antropologica entro cui soltanto poter inserire la clinica. Certo, nel contesto limitato dell’incontro analitico, l’analista ha solo *quel* paziente da “curare”, con tutto il suo bagaglio di sofferenza e di disagi personali, con l’unica specificità di quella precisa situazione con cui deve confrontarsi e a cui tentare di porre i rimedi del caso; non esiste tuttavia alcuna possibilità di comprensione di ciò che accade nella psiche di un altro se non si fa riferimento a una dimensione più ampia, alla configurazione, incerta, nebbiosa ma proprio per questo forte nella sua presenza, di “umanità”, nel suo significato nebulosamente generico che però ricomprende in sé tanto il paziente quanto l’analista, e che forse proprio per questo può essere fortemente vitale e promettente.

Stretta tra l'immagine mentale e l'immagine percettiva, non assimilabile né all'una né all'altra, l'immagine interna non ha una vita concettualmente facile: non è l'immagine mentale che, riprendendo il filo del sensismo empirico di tradizione inglese, da un lato ripropone la separazione tra oggetti della conoscenza e soggetti osservanti, separazione scarsamente funzionale a quella clinica a cui si faceva riferimento sopra e che fonda la propria ragion d'essere sulle implicazioni dell'analista nel processo dell'analisi, da un altro lato tende a chiudere la propria esistenza all'interno di un mentalismo che ripropone anch'esso l'annosa e mai empiricamente risolta questione del rapporto delle rappresentazioni interne con la realtà esterna.

L'immagine interna non è l'immagine mentale ma l'immagine interna non è neppure il mero prodotto della percezione, anche se, nello scambio linguistico ordinario, è molto frequente sovrapporla e farla coincidere interamente con l'immagine percettiva e, per il debito che la percezione ha nei confronti dell'oggetto percepito, con la "realtà" a cui si riferisce.

Due autori: Sartre e Ricoeur

A una delineaazione dell'immagine interna diede un primo e importante contributo già J.-P. Sartre che, durante il suo primo periodo più fenomenologico, lavorò per una distinzione sempre più netta tra l'immagine e la coscienza per evitare quell'errore che definì «illusione d'immanenza», secondo cui le immagini sono *nella* coscienza e l'oggetto dell'immagine è *nell'*immagine.³ Punto centrale fu per Sartre la fondamentale incommensurabilità dell'immagine con la coscienza che la tematizza, «la radicale eterogeneità della coscienza e dell'immagine»⁵ e l'altrettanto radicale divaricazione di essa dall'oggetto della percezione.

Nel suo lavoro del 1948, *L'imaginaire*,⁶ Sartre pose una distinzione fenomenologicamente qualitativa tra coscienza della percezione e coscienza dell'immagine, distinguendo tra le due posizioni della coscienza, la prima vincolata all'osservazione, la seconda che beneficia di una modalità che definisce «quasi-osservazione»: nella percezione io *osservo* l'oggetto ma questo, pur entrando tutto intero nella mia

percezione, non cade tutto intero sotto la mia osservazione, poiché ne cadono soltanto alcune parti che poi io completo con il riempimento (intuitivo). Nella costituzione dell'immagine interna non avviene questo poiché in questo caso la coscienza pone l'oggetto nella sua interezza e completezza; e, aggiunge Sartre, con l'osservazione percettiva posso sempre modificare i dati percepiti, aggiungerli o sottrarli avanzando in questo modo nella conoscenza degli oggetti. Nell'immagine interna, viceversa, non entra in azione la funzione osservativa quanto piuttosto una funzione che costituisce un'immagine che contemporaneamente ha relazioni con la "cosa" immaginata, ma anche non la ha. Se l'immagine percettiva è debitrice del "mondo delle cose" e solo in un secondo momento la percezione allontana l'oggetto a favore dell'immagine su di esso formata, l'immagine interna fin dall'inizio accoglie l'oggetto nella sua interezza e nella sua *assenza* materiale.⁷ Sartre considera la formazione dell'immagine interna quale momento concomitante alla "nullificazione" della percezione e conseguentemente della "cosa" percepita, per cui «la coscienza immaginativa pone il suo oggetto come un nulla».⁸

Se Sartre si pose principalmente il problema di differenziare l'immagine dal piano percettivo, P. Ricoeur, da parte sua, ebbe fra le sue preoccupazioni primarie quella di sottrarre la funzione dell'immagine alla dimensione del "mentale". Ricoeur spinse decisamente il pensiero di E. Husserl verso la concettualizzazione di una coscienza definita più dagli oggetti intenzionati che dalla stessa sua intenzionalità. Punto centrale e fondante l'intera strutturazione del suo pensiero fu per Ricoeur la dimensione dell'*altro*, quell'alterità che si presenta sotto la duplice forma di ineliminabile "scarto" rispetto al processo conoscitivo e di "immagine di totalità", un'alterità quindi che provoca continuamente ogni possibilità di definizione esaustiva della soggettività e pertanto dell'"essere uomo". *L'altro da sé* diviene l'elemento centrale per la definizione (paradossale) dell'"umanità", la sfida esistenziale e conoscitiva, la costante provocazione dell'apertura che pone pericolosamente l'essere umano sull'abisso di ciò che non è, non è conosciuto né probabilmente sarà mai conoscibile.

Nell'eterogeneità dell'oggetto che è presente nell'immagine interna si rivela il momento fondamentale per poter parlare di un oggetto che tenta di conoscere se stesso e il mondo che vive, un sog-

getto lacerato e abitato dalla discontinuità e che trova la sua dimensione esistenziale più propria nel senso e nella ricerca di esso. Quale valore è da attribuire all'assenza? Quale sorte è riservata ai resti? Che debito ha l'immagine interna verso l'assenza e verso i resti? Domande le cui possibili risposte non fanno parte di questo lavoro se non per brevi cenni ma che comunque esprimono l'ampiezza della problematica dell'immagine interna.

Tra l'immagine interna, costruita fenomenologicamente sull'alterità, su *ciò che non è immagine*, e l'immaginazione che è la facoltà di creare immagini vi è non soltanto la differenza che intercorre tra prodotto e produttore ma si pone anche una gerarchia: l'immaginazione viene *dopo*,⁹ occupa un secondo posto rispetto all'immagine che viene prima. Abituati come siamo a racchiudere l'intera possibilità del nostro pensiero all'interno della soggettività, riesce difficile concepire un'immagine che preceda l'immaginazione che la pone. In effetti, in quella inscindibile coappartenenza fenomenologica tra il soggetto e l'oggetto, tutto sta nell'accento che si pone tra i due termini, che mai tuttavia potranno essere separati. Occorre porsi dal lato del "movimento", dell'"azione", per poter parlare di *precedenza* dell'immagine sull'immaginazione, sottolineando, come fa Ricoeur, che il movimento della coscienza, il suo costitutivo movimento trascendentale, si riesce a innescare proprio per la precedenza della radicale alterità dell'immagine sulla facoltà immaginativa, radicale alterità che trova la sua espressione peculiare e maggiormente significativa nell'elemento "residuale" della "cosa" a cui l'immagine stessa fa riferimento. Come a dire che il dinamismo non è relativo a uno psichico tutto interno alla soggettività, sia essa particolare sia universalmente concepita, ma è proprio la precedenza, dal punto di vista dell'*azione*, dell'immagine interna sulla facoltà dell'immaginazione ciò che rende obsoleta la distinzione pregiudiziale tra esterno e interno e dismette con tutte quelle filosofie e psicologie che legano il proprio pensiero all'introspezione: il soggetto e tutte le sue facoltà sono *opache* e il processo di conoscenza, ma direi ancor prima di esistenza, si configura *soltanto* attraverso i *segni* in cui è depositata la sua presenza, segni della sua memoria e segni depositi nell'immaginario dalle culture.¹⁰

Esiste quindi un duplice scarto e quindi una duplice movimentazione che appartiene all'immagine interna: l'immagine contiene in sé

un elemento residuale rispetto alla materialità della “cosa” a cui essa si riferisce, essa non è la cosa ma non è neppure assorbibile interamente nel processo immaginativo, sintetico e trascendentale; l’immagine interna attiva il dinamismo sia rispetto all’alterità della cosa, sia rispetto all’alterità dell’immaginazione.

Queste considerazioni possono essere prese a sostegno anche di situazioni cliniche “ordinarie” per il loro valore di “operatività”. Sempre infatti l’analista si muove verso una comprensione della “realtà” psicologica del paziente, verso cioè la “visione” di quello che il paziente esplicitamente porta che, sempre, è la descrizione, il racconto o l’evidenza della propria sofferenza rispetto alle situazioni in cui si trova a vivere; ma l’analista riceve da questi racconti quel movimento “affettivo”¹¹ che lo de-situa, attraverso quelle *immagini* che scartano rispetto alla riproduzione automatica dei “vissuti” del paziente. L’incompleto si va a situare proprio qui, nella sofferenza del paziente per la sua “ridotta” visione di sé e del suo mondo e la limitazione conoscitiva e affettiva dell’analista stesso. Si tratta di una costitutiva pascaliana «sproporzione» che rende l’uomo «miserabile», «fallibile» ma proprio per questo «capace».¹²

Di fronte a una “cosa” che sopravanza sempre ogni possibile chiusura all’interno di un soggetto autoreferenziale, anche la sofferenza psichica, il disagio, la “follia” sono riluttanti a essere ingabbiati entro i confini di un soggetto irrelato, la sofferenza non potrà non essere contestualizzata e messa in relazione con le circostanze del mondo che un essere umano si trova a vivere e che lo precede: mondo a cui l’analista non potrà mai avere accesso se non attraverso le “parole” del paziente, attraverso una conoscenza *nachträglich*, così acutamente messa in luce da S. Freud.

La pascaliana «sproporzione», ripresa da Ricoeur, tra il polo della finitezza, la visione prospettica orientata dalla percezione, e il polo dell’infinita che pone la materialità della “cosa” in continuo trascendimento rispetto alla funzione sintetica della coscienza si va a costituire e modellare originariamente proprio nel cuore dell’immagine interna che presenta il volto della sua opacità, consustanziale alla sua stessa esistenza.

L’uomo è un *prodotto*, è il risultato “mediato” dell’*incommensurabile discontinuità che risiede nell’immagine interna*.

L'immagine interna e il linguaggio: l'incompletezza percettiva

Non immagine percettiva, non immagine mentale, abitata dall'opacità della "cosa" referenziale e dalla frattura all'interno della facoltà dell'immaginazione che la produce, l'immagine interna gode di una concettualizzazione sempre soltanto limitata e parziale. Ma l'incompletezza dell'immagine interna ha un suo momento originario già nel momento percettivo e nella sua incompletezza, in quanto l'operatività percettiva, per mantenersi sempre disponibile al suo funzionamento, deve necessariamente abbandonare alcuni aspetti, deve essere qualcosa di flessibile e parzialmente indeterminato.

Il riconoscimento dell'oggetto non potrebbe però avvenire da parte di un'operatività percettiva così parziale, riconoscimento che è altrettanto essenziale all'operatività percettiva quanto la sua "incompletezza". Due le problematiche aperte: che ne è degli elementi residuali che, pur facendo parte degli oggetti, non entrano tuttavia nel processo percettivo e quali sono gli elementi extra-percettivi che vanno a completare il quadro dell'oggetto ai fini del suo riconoscimento.

Si può ipotizzare che, per quanto riguarda gli elementi residuali essi vanno a cadere "sotto la soglia della coscienza" ma un approfondimento di quest'aspetto esula dalle finalità e dai limiti del presente lavoro; gli elementi extra-percettivi, da parte loro, possono essere rappresentati da quella competenza linguistica simultanea che va in soccorso alla funzione percettiva per assicurare la configurazione dell'oggetto della percezione e quindi il suo riconoscimento.¹³ La percezione si presenta pertanto più come un sistema complesso, una sorta di microstruttura che ha in sé le vicende dinamiche delle interrelazioni tra *forma*, *contenuto* e *movimento*:¹⁴ nella formazione dell'oggetto-immagine la percezione utilizza sia la sensazione che l'*interpretazione*, ricordando sempre che tutto ciò vale solo per il percepito perché l'oggetto in quanto tale non sarà mai guadagnato nella sua completezza.

La percezione, avendo perduto nella sua origine filogenetica la sua forte sensazione segnaletica che l'ancorava ai dati, rischia una variabilità interpretativa fortemente pericolosa per un adattamento sufficientemente stabile all'ambiente circostante per cui il linguaggio va a collocarsi nel luogo incompleto della percezione, è a essa co-esistente

ed è anch'esso devoluto alla sopravvivenza. Unico fra le specie animali, l'uomo possiede un linguaggio, la specie umana è l'unica specie *simbolica*, capace cioè di fare affidamento all'espressività e polisemia del linguaggio per entrare in relazione con il mondo e per conoscerlo.

La capacità linguistica si va a innestare su un "vuoto", va a colmare la "mancanza" percettiva nei confronti della complessità dell'ambiente esterno, ed è stato proprio il "vuoto" percettivo a rendere necessaria la formazione del linguaggio e l'animale-uomo ai fini della sua sopravvivenza si è dotato di segnali sensibili che «perdono la loro univocità e quindi possono e debbono essere variamente organizzati al fine di consentire un adeguato controllo dell'ambiente». ¹⁵

Pensare il linguaggio fin dal suo atto costitutivo come strettamente vincolato alla percezione e a questa simultaneo, determina ricadute significative sulla qualità della sua capacità espressiva. Non si può fare a meno di pensare che si dà un rapporto piuttosto stretto tra la *qualità* del momento percettivo e l'*espressività* del momento linguistico, pensando che già nel momento percettivo si forma un'applicazione selettiva che organizza i dati come «segno-interpretazione di qualcosa di complesso e plurivoco, legato al nostro sguardo sul mondo per conoscerlo, per riconoscerlo e per adattarvi secondo le varie interpretazioni possibili». ¹⁶

Esistono *momenti ermeneutici* all'interno della formazione dell'apparato sensoriale-percettivo che ci mette in contatto con il mondo-ambiente, così come esiste un vincolo tra l'impatto sensoriale-percettivo dell'ambiente esterno e la funzione linguistica, per cui se la sensazione-percezione condiziona l'espressività linguistica, anche il linguaggio, una volta collocato nel mondo esterno, va a condizionare il momento sensoriale-percettivo.

Nel rapporto tra percezione e linguaggio c'è chi, come T. Deacon, va ben oltre. Nel suo interessantissimo libro *La specie simbolica* ¹⁷ inverte il luogo comune secondo cui il linguaggio non è altro che un prodotto dell'evoluzione del cervello, sostenendo che è anche il cervello che subisce modifiche sotto la pressione del linguaggio. A differenza delle altre specie animali l'uomo ha potuto sviluppare un linguaggio strutturato sul riferimento simbolico, non l'uso di segni in modo esclusivamente indicale. Nella specie umana cambia il tipo di riferimento poiché non vi è transizione diretta tra senso e riferimen-

to, serve un *interpretante*.¹⁸ La relazione semiotica di base ha un carattere *triadico*, un segno si riferisce a un oggetto secondo un *aspetto* che un altro segno può meglio esplicitare. La (relativa) stabilità del riferimento non è determinata dalla costanza percettiva ma dalla trama di relazioni associative di genere differente. Infatti, è solo grazie alla relazione delle parole tra di loro (che è il *senso*) che possiamo riferirci alla “cosa” corrispondente, possiamo cioè determinare il riferimento oggettuale: questo è il mondo dei simboli in cui il potere indicale della parola è distribuito nelle relazioni delle parole tra di loro. La perdita dell'esclusiva referenza indicale a favore del riferimento simbolico è ciò che permette di “vedere e percepire” eventi e relazioni che nel mondo non sono da nessuna parte: pensiero simbolico e pratica linguistica sono svincolati da funzioni puramente mimetiche e si può rappresentare anche ciò che non si dà a vedere, che non c'è.¹⁹

La capacità del tutto umana di superare la dimensione puramente indicale e beneficiare della referenza simbolica è l'esperienza della dimensione complessa in cui l'uomo si trova a vivere ed entro cui deve sviluppare strategie e inventive per far fronte a situazioni ambientali costantemente mutevoli e sempre differenti, per cui il ricorso concettuale alla dimensione dell'*esperienza* rappresenta il punto centrale di ogni conoscenza e intersoggettività.

L'immagine interna e il linguaggio: l'incompletezza della sintesi trascendentale

Parlare di incompletezza dell'immagine interna, che è il prodotto di quell'immaginazione trascendentale che la forma, potrebbe sembrare un assoluto controsenso; ma se si opera per tendere al massimo grado, fino al raggiungimento del limite massimo, la differenza *qualitativa* tra soggetto e oggetto che, pur inscindibilmente coappartenenti, rivestono qualità di natura diversa e sono tra loro incommensurabili, si dovrà per forza ammettere, insieme al loro legame inscindibile, un'altrettanta ineliminabile frattura, quel vuoto abissale senza il quale non vi sarebbe né movimento conoscitivo e neppure dinamica psichica. L'incompletezza dell'immagine si ha perché la “cosa”, nel suo continuo scarto rispetto alla sintesi trascendentale per la sua assoluta

incommensurabilità qualitativa, impedisce il riempimento completo di sé in una coscienza intenzionante: la “cosa” è residuale sempre e costitutivamente. Ma la “cosa” è anche sempre intrecciata all’oggetto che è sintetizzato nell’immaginazione trascendentale.

Così l’immagine interna, debitrice nel suo atto costitutivo dell’associazione percettiva dei dati, dell’applicazione della coscienza trascendentale e dello “scarto” residuale della “cosa”, diventa l’immagine del *movimento* che essa stessa riesce a catturare, è l’immagine dell’esperienza nel momento in cui si compie, «l’atto che porta alla visibilità l’esperienza psichica».²⁰

Un’immagine interna così dinamicamente intesa si va a collocare sempre nell’incrocio tra *ri-produzione* e *costruzione*, «il mondo dell’esperienza si costituisce – sempre e in via di principio – all’incrocio tra qualcosa di dato e qualcosa di costruito».²¹ Essa rappresenta il fulcro originario dell’essere-uomo, la sua *fragilità* ma anche la sua *capacità*, il punto di intersezione tra l’*Erlebniss*, quel vissuto della coscienza che esprime l’esperienza compiuta, e l’*Erfahrung*, quell’esperienza che si compie *in itinere*, lasciando aperta la sua possibilità ulteriore mai raffigurabile nella sua completezza.²²

È vero, bisogna riconoscere che non potremo *mai, in nessuna circostanza*, riconoscere nell’immagine interna l’apporto, che sappiamo essere *essenziale*, della realtà residuale alla sua figurazione, perché alla “cosa” non abbiamo accesso ma, se vogliamo tributare il massimo rispetto al soggetto, *per ciò che esso è*, non possiamo non riconoscere la sua *incompletezza* nel rispetto del «patto referenziale dell’immagine nei confronti del mondo».²³

Ancor di più, è proprio il massimo rispetto da tributare all’esperienza del soggetto il debito che contraiamo nei confronti della realtà.

L’immagine interna: assenza, somiglianza, metafora

Ciò che riesce a tenere attivo sia l’aspetto riproduttivo dell’immagine interna sia il suo carattere costruttivo o performativo è quella polarità tensionale che si instaura proprio in virtù della discordanza e dell’alterità, in virtù dell’*assenza*. L’incrocio necessario tra *ri-produzione* e *costruzione* nel momento della formazione dell’immagine inter-

na è stato portato avanti anche da Ricoeur che considera l'intenzionalità della coscienza come un movimento che procede su un doppio binario: un'intenzionalità che significa «a vuoto» e un'intenzionalità «colmata» che riguarda l'accogliere e il vedere in presenza.²⁴ L'intenzionalità colmata fa riferimento alla costituzione dell'oggetto percepito mentre l'intenzionalità a vuoto apre all'eccedenza linguistica, quel "dico più di quel che vedo" che rivela quella possibilità del linguaggio che pure è strettamente embricata alla "cosa" nell'immagine interna.

È la configurazione di questa doppia intenzionalità ciò che consente a Ricoeur di valorizzare non soltanto sul piano semantico ma ancor più sul piano ontologico il ruolo svolto dalla metafora nella dinamica del linguaggio. Ricoeur scrive:

L'atto di denominazione – l'albero – significando la costanza di un centro di apparizione della cosa, trascende tutte le apparizioni nello stesso momento in cui si verifica in questo gioco di corrispondenze, per cui un'apparenza ne indica un'altra; il verde con il tenero, il tenero con il fruscio ecc.; poiché il nome significa, io *posso dire* che un'apparizione significa tutte le altre. È il linguaggio, in quanto passa attraverso tutte le apparizioni sensibili delle cose, che fa sì che la percezione sia significante.²⁵

Il ruolo cruciale svolto dalla metafora secondo Ricoeur consiste nella sua funzione di «somialianza» che è tutt'altro che una semplice associazione di immagini prodotte da impressioni sensoriali. La metafora, nel simboleggiare una situazione per mezzo di un'altra, trasferisce non soltanto la significatività semantica ma trasferisce anche la coloritura emozionale dalla situazione simboleggiata a quella che simboleggia. Il linguaggio metaforico è quel linguaggio che induce a pensare un qualcosa attraverso qualcosa di simile.

Ricoeur invita a "pensare di più", "pensare di più" non significa dirigersi verso il versante logico-verbale e concentrarsi su esso; al contrario, l'invito di Ricoeur non è altro che un invito a mantenere il linguaggio vincolato al piano della "cosalità", a mantenere cioè il significato stretto al livello della sensibilità, con tutto il suo peso materiale. Nel suo lavoro più completo sulla metafora del 1975,²⁶ Ricoeur lancia la sfida di una concezione della metafora capace di creare nuovi significati e pertanto nuove "immagini interne" sulle cose e sul mondo.

«Sarà necessario tenere indefinitamente separate semantica e psicologia?» si chiede.²⁷ È il linguaggio metaforico che si mostra capace di legare il momento logico al momento sensibile proprio attraverso la funzione svolta dall'immagine interna.

La funzione non esclusivamente semantica ma altresì ontologica della metafora si posiziona sulla sua capacità di neutralizzare la realtà naturale attraverso la sintesi dell'immagine interna, ma, contemporaneamente la nuova immagine interna, risultato del trasferimento metaforico, apre al senso, risultato della "medietà" tra vincolo "cosale" e potenzialità linguistiche virtualmente illimitate. Un prodotto letterario, sottolinea Ricoeur, risulterebbe incomprensibile se in esso non si desse configurazione di ciò che è già figurato nell'azione umana²⁸ ma nello stesso tempo la *finzione* narrativa del "come se" opera una imprescindibile mediazione tra una ricostruzione degli avvenimenti così come si sono verificati e nel rispetto del dato di esperienza del soggetto che quegli avvenimenti ha vissuto (*Erlebniss*), e la possibilità di trascenderli nella costituzione della nuova immagine (sintetica) interna.

Qualche riflessione (limitatamente) conclusiva

Nella pratica clinica gli analisti sanno che senza l'apporto sensibile/affettivo/creativo di una giusta dose di *costruzione* autonoma, si fallirebbe la finalità terapeutica, ossia la condivisione affettiva e la convergenza ricostruttiva dei fatti. Ciò che guida questo processo di rispetto del paziente e di intento terapeutico non è affidato né esclusivamente a una tecnica e neppure a una casualità ma ruota intorno a un'istanza *etica*, un'etica che si colloca nello spazio intermedio tra il «debito testimoniale» (Ricoeur) verso la realtà esterna, verso le azioni così come si sono dispiegate e la *finzione dell'immagine*. L'istanza etica si colloca proprio nella sintesi trascendentale dell'immagine interna di un soggetto, nel *riconoscimento* dell'incompletezza della prima e della fragilità del secondo.

Abitare questo spazio intermedio tra la *ri-figurazione* della cosa percepita e la *costruzione* della parte attiva della percezione è l'istanza etica del processo analitico, un'etica che si distribuisce

all'interno di ogni produzione psichica, dall'immagine interna alla percezione al linguaggio.

Primo e imprescindibile gradino nel processo analitico è il coinvolgimento affettivo, essere "toccati", senza il quale non si produce alcun movimento. Ma da solo non basta e, gradino successivo, sovrappiunge quel distanziamento riflessivo che permette a un'emozione di svilupparsi in racconto e discorso.

Il momento riflessivo è il momento della "sospensione del giudizio", quel "distanziamento" che, come l'*epoché* a cui fa riferimento senza tuttavia sovrapporsi, nega all'immagine la referenza al reale empirico e apre alle potenzialità del linguaggio.²⁹

Se, come abbiamo visto, l'immagine interna ospita la "ferita" insanabile dell'alterità irriducibile, l'esercizio etico nel processo analitico consiste nel rispetto dell'immagine "ferita" e nel lavorare per "configurarla al meglio". "Al meglio" significa né una ricostruzione oggettiva né un'esclusiva finzione narrativa. L'esercizio etico contenuto nel "configurare al meglio" comporta che l'esercizio psicoanalitico non tenda verso la "scoperta" dell'immagine autentica che sarebbe sepolta da incrostazioni che la celano; al contrario, essendo l'immagine immediata e originaria già lacerata al suo interno, essa va piuttosto «autenticata»³⁰ al fine di godere di quello statuto di veridicità che si può ottenere soltanto a seguito del processo di mediazione simbolica che si verifica in ogni processo vitale, e pertanto anche in quello analitico.

Note

- ¹ Così definisce l'immagine interna E. Garroni, *Immagine, linguaggio, figura*, Laterza, Roma-Bari 2005, p. IX.
- ² M. Innamorati dà un particolare rilievo a questa che definisce «una delle idee paradigmatiche più influenti nell'ambito di medicina, psichiatria, neurologia e psicologia del XIX secolo», che accomuna il pensiero di S. Freud e quello di C.G. Jung. Cfr. M. Innamorati, *Jung*, Carocci, Roma 2013, pp. 43-44.
- ³ J.-P. Sartre, *Immagine e coscienza*, trad. it. Einaudi, Torino 1976, cfr. il primo capitolo "Descrizione", pp. 13-33.
- ⁴ Ivi, p. 16. La concezione che Sartre ha dell'immagine si differenzia dall'immagine interna che è oggetto del presente lavoro, come mi auguro possa emergere nel suo svolgimento. Per la polisemia del termine 'immagine', ho

- cercato di usare sempre l'espressione 'immagine interna' per circoscrivere il significato e il senso che intendo attribuirle.
- ⁵ Trad. it. J.-P. Sartre, *Immagine e coscienza*, cit.
 - ⁶ M. Merleau-Ponty solo tre anni prima (1945) aveva pubblicato la sua rivoluzionaria *Phénoménologie de la perception* (trad. it. Bompiani, Milano 2003) in cui fa ruotare l'intera vita psichica e l'intero percorso conoscitivo su un concetto di percezione profondamente rinnovato, non semplicemente sottomesso alle aggregazioni atomiche dei percetti ma come il momento, costitutivo dell'uomo, di apertura al mondo e alla vita. Focalizzando il proprio interesse sulla percezione, Merleau-Ponty tende però a rinunciare alla fondamentale acquisizione husserliana secondo cui "ogni coscienza è intenzione di oggetto" per privilegiare l'assunto della "percettività" alla base di ogni modalità coscienziale. Come a dire che la modalità percettiva assorbe ogni altro posizionamento tetico della coscienza.
 - ⁷ J.-P. Sartre, *Immagine e coscienza*, cit., p. 25.
 - ⁸ Si tratta soprattutto di un giudizio di "valore" e non temporale poiché da un punto di vista temporale immaginazione e immagine sono sincroni.
 - ⁹ Si veda su questo R. Messori, Introduzione a P. Ricoeur, *Cinque lezioni. Dal linguaggio all'immagine*, Centro Internazionale Studi di Estetica, Università degli studi di Palermo, 2002.
 - ¹⁰ Nel significato di "affetto" e "affettività" mi rifaccio a quella tradizione filosofica che, attraverso la configurazione del "patico" in F. Nietzsche e M. Heidegger, trova in Italia uno dei massimi esponenti nel pensiero di Aldo Masullo.
 - ¹¹ L'"uomo fallibile" e l'"uomo capace" sono note espressioni di P. Ricoeur.
 - ¹² E. Garroni, *Immagine, linguaggio, figura*, cit., e Id., "Simbolo e linguaggio", in «Atque. Materiali tra filosofia e psicoterapia», 2005, Nuova serie n. 1, pp. 21-40.
 - ¹³ A questo tema avevo fatto riferimento in altri due lavori precedenti, ai quali mi permetto di rimandare ad A. Iapoce, "Il tempo affettivo del simbolo", in «Atque. Materiali tra filosofia e psicoterapia», 2007, Nuova serie n. 1, pp. 115-135, in cui si articola la problematica percettiva all'interno delle «sintesi passive» di E. Husserl; A. Iapoce, "Il futuro è iscritto nel presente. Parlare e tacere nella psicologia analitica", in *Attualità e inattualità della cura psicoanalitica. Atti del Congresso CIPA*, Vivarium, Milano 2009, in cui si sottolineava la dimensione "storica" e non naturalistica all'origine di ogni funzione di coscienza.
 - ¹⁴ E. Garroni, *Immagine, linguaggio, figura*, cit., p. 22.
 - ¹⁵ Ivi, p. 23.
 - ¹⁶ T. Deacon, *La specie simbolica* (1997), trad. it. Giovanni Fioriti, Roma 2001.
 - ¹⁷ L'argomento è portato avanti specialmente da C.S. Peirce in *Semiotica*, trad. it. Einaudi, Torino 1980.

- ¹⁸ L'argomento è sviluppato da L. Berta che se ne serve per sostenere la capacità tutta umana di apprendere lo stato mentale dell'altro (che non può essere frutto di un processo associativo) e per rendere comprensibile la rappresentazione della morte, propria dell'essere umano. L. Berta, *Dai neuroni alle parole*, Mimesis, Milano 2010. Anche la teoria recente dei neuroni specchio sembra confermare l'attivazione cerebrale in assenza non solo dello stimolo diretto ma anche in assenza dello stimolo indiretto sull'altro, ossia la reazione cerebrale sembra verificarsi anche se soltanto viene *nominata* una certa cosa.
- ¹⁹ Nel rapporto tra l'oggetto e la cosa più che differenziare kantianamente fenomeno e noumeno, intendo sottolineare nell'oggetto relativo a un soggetto quella parte di "cosalità" che rimane inevitabilmente impigliata nell'oggetto della conoscenza, nella sua doppia veste di *presenza residuale* e di *assenza*.
- ²⁰ Così P. Aite, "Una prospettiva sulla necessità psichica di raffigurare", in D. Chianese, A. Fontana (a cura di), *Per un sapere dei sensi*, Alpes, Roma 2012, p. 5.
- ²¹ P. Montani, *L'immaginazione intermediale*, Laterza, Roma-Bari 2010, p. 17.
- ²² Il tema dell'*Erfahrung* e della sua valorizzazione rispetto all'*Erlebniss* è stato trattato in modo assolutamente originale da W. Benjamin che lo applica alla memoria, allo sguardo dell'uomo sul passato, un momento che non potrà mai oggettivarsi totalmente perché lo sguardo sulla memoria non potrà mai esaurirsi. Non a caso la memoria per Benjamin funziona attraverso le *immagini*. Cfr. W. Benjamin, "Di alcuni motivi in Baudelaire" (1938), in Id., *Angelus Novus*, trad. it. Einaudi, Torino 1962.
- ²³ P. Montani, *L'immaginazione intermediale*, cit., p. 16.
- ²⁴ Così Ricoeur si esprime in *Finitudine e colpa* (1960), trad. it. Il Mulino, Bologna 1970. Il tema è particolarmente sottolineato da R. Messori, *Introduzione* a P. Ricoeur, *Cinque lezioni. Dal linguaggio all'immagine*, cit., pp. 21-24.
- ²⁵ P. Ricoeur, *Finitudine e colpa* (1960), cit., cfr. R. Messori, *Introduzione* a P. Ricoeur, *Cinque lezioni. Dal linguaggio all'immagine*, cit., p. 23.
- ²⁶ P. Ricoeur, *La metafora viva* (1975), trad. it. Jaca Book, Milano 1981.
- ²⁷ Ivi, p. 275.
- ²⁸ P. Ricoeur, *Tempo e racconto*, vol. I, trad. it. Jaca Book, Milano 1986, p. 108.
- ²⁹ M.I. Marozza parla di una «epoché sistematica, che tende a mettere tra parentesi ogni visione naturalistica basata sulla sensorialità», in *Dove la parola manca il segno. Negli interstizi trasformativi della "talking cure"*, in «Atque. Materiali tra filosofia e psicoterapia», 2010, Nuova serie n. 10, a cura di P. Cavalieri, M. La Forgia, M.I. Marozza, p. 159.
- ³⁰ L'autenticazione dell'immagine è terminologia che riprendo da P. Montani, *L'immaginazione intermediale*, cit.