

Dalle immagini incarnate alla simulazione incarnata

Ferruccio Vigna

Vigilia est phantasmatum fuga.
Joannis Tritemii, *Ad monachos dehortationes*,
Vaticano, 1898, p. 72.

Come sappiamo, subito dopo la separazione da Freud Jung vive un periodo di «incertezza interiore, anzi di disorientamento»¹. Ha abbandonato le teorie freudiane, ma non ne ha di proprie. Ha perso quello che lui stesso definisce «un punto d'appoggio».²

Si rivolge ai propri sogni, che sempre più spesso assumono la forma di incubi, e prende atto che non riesce a spiegarli utilizzando l'idea freudiana dell'inconscio come contenitore dei residui di vecchie esperienze pregresse. Essi gli appaiono come ricchi di forme che non sono affatto morte, ma appartengono alla psiche vivente. Lo impressionano fortemente, senza però aiutarlo a risolvere il suo disorientamento. Non gli resta perciò altro da fare che «aspettare, continuare a vivere, e prestare attenzione alle fantasie».³ Ma ascoltiamo la vicenda così come è narrata dallo stesso Jung:

Vivevo come gravato da una interna oppressione, a volte così forte da farmi pensare che potessi essere affetto da qualche disturbo psichico. Per ben due volte passai in rassegna la mia vita, nei suoi minimi particolari, facendo attenzione specialmente ai ricordi d'infanzia, pensando che forse la causa prima del mio disturbo potesse trovarsi nel mio passato. Ma questa retrospezione fu infruttuosa, e non potei fare altro che confermare nuovamente la mia ignoranza. Allora mi dissi: "Dal momento che non so nulla, farò solo tutto ciò che mi viene in mente". Così, coscientemente, mi abbandonai agli impulsi dell'inconscio.⁴

Vorrei sottolineare che Jung accomuna, nella definizione "impulsi dell'inconscio", sia i sogni, sia le fantasie, tanto da farmi sentire autorizzato, di qui in avanti, a parlarne come di una stessa cosa.

Prendo anche atto che queste immagini sono gravate di una componente emozionale importante: sono incubi angoscianti, sono immagini di morti e della morte. Sono *Unheimliche*, perturbanti, o meglio, nella traduzione di Fédida, di *inquiétante étrangeté*. Vi propongo come esempio il sogno di un mio giovane paziente, purtroppo recentemente operato per un cancro, e oggettivamente a rischio di recidiva. Egli però cerca di non pensarci, e si comporta come se non avesse mai avuto quella malattia. Peccato che non riesca più ad andare avanti negli studi, a fare progetti per il futuro, a innamorarsi.

Sono ricoverato in una affollata corsia ospedaliera a causa di una recidiva del mio tumore. Ciascun paziente tiene una candela accesa sul comodino. Man mano che passa il tempo gli altri guariscono e vengono dimessi: spengono la loro candela e se ne vanno. Così, alla fine, io resto da solo in corsia, pieno di angoscia.

Quale beneficio può ricavare l'io da immagini così inquietanti? Perché le sognamo? Sono queste le domande da cui parte la riflessione di Jung. Se Freud riteneva che non sia possibile per l'essere umano *pensare la morte*, perché ciò risulterebbe traumatico per l'apparato psichico, anche Jung in sostanza considera la morte *non rappresentabile*. Però, come accade per le esperienze traumatiche e per tutte le verità intollerabili per la mente umana, suggerisce anche che i miti ne possano permettere la condivisione.

¹ *Ricordi sogni riflessioni di C.G. Jung*, a cura di A. Jaffè, Rizzoli, Milano 1978, p. 212.

² Idem.

³ Idem, p. 214.

⁴ Idem, p. 215.

L'impossibilità per l'io di un rapporto con la morte, sostenuta da Freud, va letta come una conseguenza diretta della impossibilità di un rapporto dell'io con l'inconscio, che Freud considera come un nemico, o un terreno da bonificare, come afferma nella celebre metafora dello Zuiderzee: *là dov'era l'Es, sarà l'io*. Per Freud l'inconscio è qualcosa di talmente estraneo – ricorda M.J. Marozza – da dover essere definito attraverso il pronome neutro: *es, id o ça*. Ma se in questo modo Freud rinuncia “a pensare l'estraneo come qualcosa di raggiungibile a partire da se stessi”,⁵ inevitabilmente rinuncia anche al diritto/dovere dell'io di “fare coscienza”, cioè di cercare di dare un senso all'esperienza partendo dall'esperienza stessa. Acutamente, J.L. Nancy ha sostenuto che “Quel che Freud aveva chiamato maldestramente, come erede della tradizione romantica, *l'inconscio*, non è per nulla un'altra coscienza o una coscienza negativa, ma è, in definitiva, il mondo”.⁶

Rinunciare a interrogare le immagini dell'inconscio per ciò che sono, relegandole al ruolo di significanti che rimandano sempre a un significato univoco e pienamente dicibile, è per Jung uno spreco inaccettabile. Il *Libro Rosso* rappresenta letteralmente il diario intimo di una sua fondamentale svolta epistemologica. Ciò che gli sta di fronte nell'immaginazione - i morti, vale a dire l'esperienza della specie, l'inconscio collettivo e tutto ciò che è morto, cioè rimosso, per l'io – qui gli si fa incontro nella forma di un *pathos* originario, portatore di un messaggio che non può essere trascurato. Ne scrive in questi termini:

“Il credo scientifico del nostro tempo ha sviluppato una fobia superstiziosa per la fantasia. *Reale, tuttavia, è ciò che agisce*. Le fantasie dell'inconscio agiscono: non c'è dubbio su ciò. Anche il più acuto filosofo può essere la miserabile vittima di una stoltissima agorafobia. [...] Qualcosa agisce sotto il velo delle immagini fantastiche. [...] E' qualcosa di reale, e perciò anche le sue manifestazioni vitali vanno prese sul serio”.⁷

Jung comprende che l'inconscio parla attraverso le immagini, e che l'immagine permette l'umanizzazione di ciò che altrimenti non potrebbe essere detto. Pertanto sostiene che possiamo liberare la libido dall'inconscio solo confrontandoci con le immagini che le corrispondono.

Ma c'è di più. In fondo, conoscevamo già lo stretto rapporto tra la Psicologia Analitica, il confronto di Jung con il significato della morte e la sua spiritualità, ben prima della pubblicazione del *Libro Rosso*. Per esempio, dal saggio *Anima e Morte* del 1918, o da brani dell'autobiografia simili a quello che ho appena citato. Solo nel *Libro Rosso*, però, l'esperienza di quei contenuti viene vissuta con una potenza immaginativa che assume caratteristiche di concretezza, direi di corporeità, tali da richiedere inevitabilmente, in un tentativo di comprensione, un approccio *idiografico* in luogo del nostro consueto linguaggio *nomotetico*.

Da questo particolare - per inciso - originano tutti i fraintendimenti, le svalutazioni, le accuse di misticismo e di psicosi che hanno accompagnato la pubblicazione del *Libro Rosso*. E' giusto ricordare che in parte l'imbarazzo proviene anche dall'ambito culturale junghiano⁸, forse perché la pubblicazione del *Libro Rosso* ci ha costretti, tra l'altro, ad affrontare affermazioni di Jung che sembrano confliggere con altre sue precedenti.

⁵ M.I. Marozza, *Ritorno alla talking cure*, Fioriti editore, Roma 2015, p.49.

⁶ J.L. Nancy (1993), *Il senso del mondo*, tr. It. Lanfranchi, Milano 1997, p. 62.

⁷ C.G. Jung (1928), *L'io e l'inconscio*, tr. it. in: "Due testi di psicologia analitica", Opere 9-1, Boringhieri, Torino 1983, p. 215.

⁸ Per esempio, W. Giegerich suggerisce agli psicologi analitici di dissociarsi dal *Libro Rosso*, e di basare il loro lavoro psicologico sulle altre opere pubblicate da Jung. Critica in particolare la prevalenza di un pensiero soggettivistico e l'inflazione di termini come 'sacro' e 'numinoso'. (W. Giegerich, 2010, *Liber novus that is the new bible: A first analysis of C.G. Jung's Reed Book*. Spring, 83, p. 361-413).

Vorrei citare ciò che mi appare più problematico, ricordando che, nell'intera sua opera, Jung sottolinea continuamente il *relativismo* di ogni asserzione psicologica. Per esempio, scrive: "Dobbiamo attenerci alla regola che ogni tesi può pretendere di avere un significato soltanto se riconosce come valido anche il senso che risulta dalla tesi opposta."⁹ O anche: "[...] se effettivamente il soggetto del conoscere, cioè la psiche, possiede anche una forma di esistenza oscura, non immediatamente accessibile alla coscienza, ogni nostra conoscenza dev'essere, in misura non determinabile, incompleta".¹⁰

Al contrario, nel *Libro Rosso* Jung arriva invece a porre le basi di una sua futura riflessione sull'*oggettività dell'accadere psichico*. Per esempio, rivolgendosi a Elia, domanda: "Tu sai quanto gli uomini usino considerare i pensieri come qualcosa di molto personale [...]" ed Elia gli risponde: "[I tuoi pensieri] sono altrettanto fuori dal tuo Sé quanto gli alberi e gli animali stanno fuori dal tuo corpo".¹¹ Anni dopo, consequenzialmente, Jung scriverà:

"Nulla è meno efficace delle idee partorite dall'intelletto, ma quando un'idea è un 'fatto psichico' che si insinua in campi del tutto diversi, apparentemente senza alcun nesso di causalità storica, conviene porvi attenzione, perché le idee di questo tipo rappresentano forze logicamente e moralmente inconfutabili e inattaccabili, più forti dell'uomo e del suo cervello. L'uomo crede di esserne l'autore; in realtà sono queste idee che fanno l'uomo e lo trasformano in loro inconsapevole portavoce".¹²

In sostanza, Jung sostiene quindi che l'inconscio ha una sua logica e una sua morale oggettiva, indipendenti dal soggetto. Queste caratteristiche - corrispondenti alla definizione di *oggettività psichica* da lui proposta per il mondo degli archetipi - certamente contraddicono le sue asserzioni sul relativismo epistemologico e, per inciso, nel giudizio di M. Trevi ancorano Jung al *naturalismo*. E' peraltro vero che, in scritti successivi, Jung presenta l'oggettività della psiche come una semplice teoria, vale a dire una delle tante visioni possibili della psiche, tutte parimenti rispettabili, nessuna portatrice di verità oggettiva. E, del resto, ci ricorda che "Ciò che nella teoria è irrimediabilmente inconciliabile coesiste senza contraddirsi nella paradossale anima umana".¹³

A mio avviso, le sue affermazioni sul relativismo epistemologico e sull'oggettività psichica sono però meno in opposizione di quanto appaia superficialmente. Se infatti proviamo a definire un elemento comune a entrambe, in modo da permettere una più fertile messa in tensione di questa polarità, possiamo notare che entrambe si focalizzano sul tema dell'*efficacia*: efficacia di ciò che cura, quando si sottolinea il relativismo di ogni asserzione in psicologia, efficacia di un'idea che ti afferra dall'inconscio, nelle affermazioni sull'oggettività dell'accadere psichico.

In effetti, se ritorniamo allora alla frase di Jung *reale è ciò che agisce*, essa significa essenzialmente che *reale è ciò che è efficace*: sia il relativismo epistemologico sia l'oggettività della psiche sono - in questo senso - reali.¹⁴ Certo, così Jung si pone, nella sua riflessione, fuori da ogni preoccupazione veritativa - al contrario di filosofi e teologi,

⁹ C.G. Jung (1951), *Questioni fondamentali di psicoterapia*, tr. it. in *Opere*, vol. 16, Boringhieri, Torino, 1981, p.126.

¹⁰ C.G. Jung (1947-1954), *Riflessioni teoriche sull'essenza della psiche*, tr. it. in *Opere*, Vol VIII, Boringhieri, Torino 1976, p. 188.

¹¹ C.G. Jung, *Il Libro Rosso*, Bollati Boringhieri, Torino 2010, p. 250.

¹² C.G. Jung (1929), *Problemi della psicoterapia moderna*, in *Opere*, Vol XVI, Bollati Boringhieri, Torino, 1981, p. 74.

¹³ C.G. Jung (1930), *Prefazione a Kronefeldt, "La psicoanalisi"* trad. it. in *Opere*, vol. 4, Boringhieri, Torino 1973, p.349.

¹⁴ Nel rintracciare la relazione tra il concetto di realtà e quello di efficacia, la lingua tedesca ci offre un ottimo supporto. In tedesco "wirklich" significa "effettivo", "reale", e il verbo "wirken" significa "agire", "avere un effetto", "produrre un'azione", "essere, più aggettivo" (esempio: un fungo può essere [wirken] letale). Anche nel suo significato transitivo, "wirken" significa "fare" Per esempio: fare [wirken] miracoli. A sua volta, "Wirklichkeit" vuol dire "realtà" "Realtà dell'anima" [Wirklichkeit der Seele] è un titolo junghiano. Devo questo approfondimento, e molto altro, ad Augusto Romano.

che si focalizzano sul tema della verità. Possiamo dedurre che egli non crede in una verità oggettiva, crede piuttosto nella realtà della *psiche oggettiva*. Tanto che, in *Analisi dei sogni*, ci ammonisce: “Ricordatevi che si può essere uccisi da una fantasia”.¹⁵

Sappiamo bene che, dal punto di vista dell'io, l'*altro da me*, che lo si definisca *inconscio freudiano* o *Regno delle Madri*, è un disvalore. Però, dal punto di vista del Sé, è prezioso: *in stercore invenitur Spiritus*. Ben diversamente da Freud, Jung riconosce dell'inconscio l'ineludibile *realtà*, la potenza - che affascina e travolge l'io come la morte travolge la vita -, la sacralità: il *tremendum et fascinans*. L'impegno rivolto a cogliere i significati nascosti in questa miniera inesplorata è sostanzialmente per lui un dovere etico, che ha come scopo la costruzione del Sé, e rappresenta la sostanza del processo di *individuazione*. Il *Libro Rosso* ha il grande merito di valorizzare la *psiche oggettiva*, ma soprattutto ha – sul piano epistemologico – il merito di costruire un metodo per instaurare una relazione tra questa e l'io. Nell'affrontare questo *opus*, si può individuare, nel *Libro Rosso*, un percorso che si compone - sia detto molto schematicamente - di due fasi cronologicamente distinte.

La prima si caratterizza per un preventivo e volontario *depotenziamento dell'io*, tale da permettere alle immagini inconse di affacciarsi alla coscienza. Anche nella sua autobiografia Jung ha accennato a questo argomento. Per esempio, quando racconta di quel periodo della sua *nekuya* in cui gli tornano in mente alcuni giochi infantili. Egli prende molto sul serio queste immagini, al punto da darsi alla costruzione di un villaggio di pietre e fango sulla riva del lago, vincendo l'imbarazzo di fronte ai concittadini stupiti.

“La prima cosa che venne alla superficie fu un ricordo dell'infanzia, di quando avevo dieci o undici anni. A quell'epoca avevo una grande passione per i giochi di costruzione. Ricordavo ancora chiaramente che avevo costruito casette e castelli [...]. Questo ricordo riaffiorava provocandomi sorpresa e una certa emozione. ‘Ah – dissi a me stesso – Ecco, c'è ancora vita in tutto questo! Il bambino è ancora presente e possiede quella vita creativa che a me difetta. Ma come posso ritrovarla?’ Mi sembrava infatti impossibile riuscire a ricongiungere il mio presente, di uomo adulto, con i miei undici anni! Eppure, se volevo ristabilire il contatto con quel tempo, non avevo altra scelta che tornare laggiù e riaccogliere il bambino con quei giochi infantili. Fu un momento decisivo del mio destino, ma cedetti, rassegnato, solo dopo infiniti contrasti: era una esperienza dolorosa e umiliante sentirsi costretto a mettersi a giocare come un bambino! Tuttavia, mi misi ad ammucciare pietre adatte allo scopo, raccogliendole dal lago, e cominciai a costruire alcune casette, poi un castello, insomma un intero villaggio.”¹⁶

Però nel *Libro Rosso* il sacrificio dell'io è ancora più esplicito e doloroso. Quando Jung chiede alla propria Anima: “Se non deve esistere il sapere, allora forse nemmeno il linguaggio e le parole?”, essa gli risponde senza fronzoli: “Neanche le parole”.¹⁷

Al tema del sacrificio dell'io viene naturale associare, simbolicamente, la morte. Questo è il senso più immediato dei *Septem Sermones* o dell'assassinio di quanto di più puro l'io ariano di Jung sapeva esprimere, attraverso il vile agguato a Sigfrido che egli ci racconta nel *Libro Rosso*¹⁸. Non è difficile rintracciare altrove analogie a questo processo di depotenziamento dell'io. In alchimia viene definito *nigredo*, ed è la prima e fondamentale fase di ogni processo alchemico. La *noche oscura* di San Giovanni della Croce è, analogamente, un preambolo necessario alla sospirata unione con Dio.

A partire dal momento in cui le immagini inconse si sono affacciate alla coscienza inizia, nel *Libro Rosso*, una seconda fase. Qui l'io torna in gioco, allo scopo di elaborare a livello cosciente – tramite il filtro etico ed estetico – il materiale inconscio. In effetti, l'io ha la necessità di cercare e possibilmente trovare un senso, perché, come Jung ha scritto, “La

¹⁵ C.G. Jung, *Analisi dei Sogni*, Bollati Boringhieri, Torino 2003, p. 96.

¹⁶ *Ricordi sogni riflessioni di C.G. Jung*, a cura di A. Jaffè, Rizzoli, Milano 1978, p. 215-216.

¹⁷ C.G. Jung, *Il Libro Rosso*, cit., p. 241.

¹⁸ Il sogno dell'uccisione di Sigfrido è anche narrato e commentato in *Ricordi sogni riflessioni*.

manca di significato impedisce la pienezza della vita, ed è pertanto equivalente alla malattia. Il significato rende molte cose sopportabili, forse tutto”.¹⁹ L’elaborazione dei contenuti di quelle prime immagini ha poi letteralmente richiesto a Jung l’impegno della vita intera. *Ars requirit totum hominem*²⁰. Si è perciò affermato, con una certa ragione, che tutto ciò che Jung ha scritto dopo il *Libro Rosso* ne rappresenta l’elaborazione cosciente, e anche che le resistenze di Jung a pubblicare il *Libro Rosso* originano dalla sua consapevolezza di un ancora insufficiente coinvolgimento dell’Io, e quindi di un’incompletezza elaborativa, foriera di infiniti fraintendimenti. Del resto, il tema delle immagini inconse che si oppongono alle idealizzazioni dell’Io richiama quello della *funzione inferiore* e, per associazione, quello del peccato. Per questo motivo Jung ci chiede: “Che utilità ha un peccato se potete sbarazzarvene? Se siete interamente consapevoli del vostro peccato, dovete portarlo, vivere con lui, il peccato è voi stessi.” “Se (il peccato) viene rifiutato, viene spinto verso l’inconscio collettivo, dove causa problemi”.²¹ Torniamo alle immagini del *Libro Rosso*. Finora ho argomentato che sono potenti, emozionali, corporee ed efficaci. Vorrei aggiungere che sono “non estetiche”, proprio perché precedono, travolgono e passivizzano l’Io, che solo a tratti riesce a elaborarle, e accedere così al livello estetico. Ciononostante, veicolano spesso bellezza, perché sgorgano dall’archetipo dell’*Anima*. Seguendo Hillman, i due termini – bellezza e Anima – sono strettamente associati.²²

Mi sono abituato a definirle “*Immagini incarnate*”. E’ una definizione che mutuo, con qualche esitazione, dal linguaggio dei critici d’arte, per accostarla, e confrontarla, con una definizione simile, utilizzata in ambito neurofisiologico per definire le attività del *sistema specchio*: quella di “*simulazione incarnata*”. Il mio intento è quello di interrogarmi sulla possibilità che anche in altri modelli teorici sia evidenziabile un approccio bifasico, come quello che ho evidenziato nel percorso individuativo junghiano del *Libro Rosso*, e che esso rappresenti un punto di contatto - tra ipotesi epistemologicamente dissimili - idoneo a favorirne il dialogo.

Molto brevemente, ricordo che il sistema specchio consiste in un meccanismo di simulazione delle azioni e/o delle emozioni altrui, che ne rende possibile una implicita comprensione. L’apprendimento passa quindi, secondo gli scopritori del sistema specchio, almeno inizialmente, attraverso un meccanismo di imitazione, grazie al fatto che il nostro cervello entra in risonanza con quello della persona che stiamo osservando. Si tratta di un meccanismo cerebrale di importanza straordinaria, perché permette una comunicazione non linguistica fra i cervelli.

Ma dal punto di vista psicologico cosa significa “imitazione?”. Il termine implica in primo luogo una disponibilità acritica, una passività dell’Io che rasenta l’inconscietà. E poiché l’Io non suole mai abbandonare volontariamente il palcoscenico, solitamente sono coinvolte nell’imitazione forze potenti inconse di tipo emozionale. In effetti, il termine “simulazione incarnata”, con il suo richiamo al corporeo e all’inconscietà,²³ allude certamente a questa componente emozionale. A questo proposito mi pare opportuno ricordare un’affermazione di I. Matte Blanco, psicoanalista kleiniano, che suona così: “Alla fine, non si è scoperto nulla che porti a una chiara e netta distinzione psicologica tra emozione e inconscio”.²⁴

¹⁹ *Ricordi sogni riflessioni di C.G. Jung*, cit., p. 399.

²⁰ Il detto alchimistico è riportato anche in C.G. Jung, *Psicologia e alchimia* (1944), tr. it. in: *Opere* 12, p. 12.

²¹ C.G. Jung, *Analisi dei sogni*, cit., p. 118.

²² “Se la bellezza è intrinseca ed essenziale all’anima, allora la bellezza appare ovunque appaia l’anima”. (J. Hillman, *L’anima del mondo e il pensiero del cuore*, Garzanti, Milano 1993, p. 71).

²³ Essere o non essere addestrato a determinare esplicitamente l’intenzione delle azioni osservate di altri non fa differenza in termini dell’attivazione dei neuroni specchio. Questo vuole dire che l’attribuzione di intenzioni si verifica automaticamente, ed è messa in moto dall’attivazione obbligatoria di un meccanismo di simulazione incarnato.

²⁴ I. Matte Blanco (1988), *Pensare, sentire, essere.*, tr. It. Einaudi, Torino 1995, p. 97.

Anche nell'imitazione, come nell'esplorazione delle immagini inconscie che registriamo nel *Libro Rosso*, si evidenzia quindi un "sacrificio dell'io", che non fatichiamo a cogliere, anche solo considerando il pregiudizio svalutativo che solitamente nutriamo nei confronti di qualunque atto che sia semplicemente imitativo.

Complessivamente, mi pare che l'irruzione delle immagini che si affacciano alla coscienza - così come è descritta da Jung nel *Libro Rosso* - e i processi imitativi inconsci del sistema comunicativo non linguistico abbiano parecchio in comune. Sia le immagini incarnate che la simulazione incarnata sono autonome rispetto all'io, potenti, emozionali e non estetiche, talora anche nel senso di *sgradevoli*.

Per esempio, nel capitolo XIII della seconda sezione del *Libro Rosso*,²⁵ Jung, per espiare il suo essere maschio, si trova a dover estrarre il fegato sanguinolento dal ventre squarciato di una bambina assassinata, e poi mangiarlo crudo. Ci fa partecipi di un disgusto e un'umiliazione senza pari.

Analogamente, nel sistema specchio vengono apprese per imitazione anche le emozioni spiacevoli. Per esempio, è stata studiata la sensazione di disgusto, sia facendo inalare odori sgradevoli, sia mostrando i volti di persone disgustate.²⁶ In entrambi i casi venivano provocate sensazioni spiacevoli, e perfino il vomito. È un aspetto che già C. Darwin aveva notato, quando scrisse che "Una sbrodolatura di minestra sulla barba di un uomo ci disgusta, benchè non ci sia evidentemente niente di disgustoso nella minestra in se stessa. Ritengo che ciò dipenda dalla forte associazione che c'è nella nostra mente tra la vista del cibo, dovunque si trovi, e l'idea di mangiarlo".²⁷ È stato anche dimostrato che un soggetto che osserva un altro soggetto soffrire per uno stimolo doloroso presenta, se è in relazione affettiva con lui, l'attivazione delle stesse strutture affettive del dolore di colui che soffre realmente.

Per proseguire il confronto, occorre interrogarsi sull'eventuale esistenza, anche per la simulazione incarnata, di una seconda fase. La risposta – a mio avviso positiva – risulta evidente, se partiamo dal presupposto che la sola imitazione gioca certamente un ruolo nell'impulso all'omologazione culturale e al conformismo, e se vogliamo nell'ecoprassia, ma queste sono sostanzialmente evoluzioni piuttosto rare dell'apprendimento. Più frequentemente, invece, ogni personalità si differenzia inevitabilmente dalle altre, nonostante questi meccanismi universali originari che condizionano il soggetto all'imitazione, e quindi all'omologazione. Deve esistere perciò una modulazione volontaria del sistema specchio. Questo tipo di azione, ben più conflittuale e ansiogena di quella dei neuroni specchio classici, si estrinseca a un livello di vigilanza più elevato. In altre parole, tramite l'accesso a un livello superiore di coscienza. È probabilmente possibile paragonare questa azione al concetto junghiano di *psichificazione*, inteso come inibizione della risposta riflessa automatica e sua trasformazione in un contenuto simbolico. I neurofisiologi ne hanno rintracciato le basi anatomiche in una classe di neuroni specchio che possiedono uno schema di attivazione differente: aumentano la loro attività mentre il paziente osserva l'azione, ma cessano di scaricare quando esegue l'azione. In altre parole, questi neuroni esercitano un ruolo inibitorio sull'imitazione. Sono stati definiti *neuroni specchio super*. Non stupisce che siano poco sviluppati nell'infanzia, caratterizzata da un maggiore conformismo, e che aumentino di numero nell'adulto.

L'esistenza di una fase due, meno passiva e più consapevole, potrebbe allora essere correlata a quel bisogno di opposizione/individuazione che sembra tipico della natura umana, e che suscita problemi etici e valoriali complessi, non diversamente da quanto accade quando ci si apre alle immagini della psiche oggettiva. Se tutti noi abbiamo fatto

²⁵ C.G. Jung (2009), *Il Libro Rosso*, cit., p. 289-90.

²⁶ B. Wicker, C. Keysers, J. Plailly, J-P. Royet, V. Gallese & G. Rizzolatti, (2003). *Both of us disgusted in my insula: The common neural basis of seeing and feeling disgust*. *Neuron*, 40: 655-664.

²⁷ C. Darwin (1872), *L'espressione delle emozioni nell'uomo e negli animali*, Bollati Boringhieri, Torino 1999.

esperienza, per esempio, di sogni nei quali il nostro comportamento è inaccettabile dal punto di vista morale, e tuttavia non ne proviamo il minimo imbarazzo, è altrettanto imbarazzante la scoperta di alcuni neuroscienziati che la vista di esseri umani deformati spesso non induce alcuna attivazione del sistema specchio.

E' interessante notare che la modulazione volontaria del sistema specchio si traduce quasi sempre in una simulazione infedele, sia perché sono attivi meccanismi inibitori, sia perché essa è influenzata da esperienze passate e variabili temperamentali. Del resto, non credo che una madre sana risponderrebbe al pianto disperato del suo bambino con un pianto altrettanto disperato.

In questo modo, in ottica junghiana, il sistema specchio, che rende possibile una "simulazione incarnata" delle azioni nostre e altrui, diventa per così dire lo strumento con cui si realizza, in chiave esperienziale e probabilistica, la *deintegrazione dell'archetipo* suggerita da Fordham. Esso rende possibile, in altre parole, il passaggio da un pattern comportamentale arcaico, appreso in modo imitativo (l'archetipo junghiano), a un pattern individuale, elaborato attraverso la propria esperienza e il proprio sentimento (il complesso junghiano a tonalità affettiva).

Il parallelismo fin qui proposto tra l'integrazione nell'io delle immagini della psiche oggettiva e la simulazione incarnata del sistema specchio non può ovviamente resistere a una critica che ci ricordi che si tratta di concetti che appartengono a differenti statuti epistemologici. Per evitare malintesi faccio mio, preventivamente, lo stesso progetto di Jung: rinunciare alla ricerca di una verità oggettiva in nome della *realtà di ciò che è efficace*.

Posso così più serenamente proporre ancora un parallelismo con un terzo *modello conoscitivo*: il rispecchiamento empatico. Vi sono, almeno in apparenza, differenze importanti tra l'empatia e il rispecchiamento neurobiologico della simulazione incarnata. Per esempio il sistema specchio è inconscio, l'empatia no. Il sistema specchio è una simulazione dello stato mentale altrui, l'empatia no: essa spinge piuttosto a risposte complementari o modulatorie.

Il concetto di empatia ha origini fenomenologiche, non psicoanalitiche. Essa viene in quell'ambito concepita come un dato primario, non ulteriormente scomponibile, e definita come l'atto conoscitivo con cui ci si mette in rapporto con il modo che ha l'altro di essere vivo.²⁸ E' una via d'accesso all'intersoggettività che si fonda sul riconoscimento dell'*estraneità* dell'altro, e che quindi non utilizza la *proiezione* o l'*immedesimazione*: l'altro rimane *altro*. Per questo motivo, anche dopo il suo sdoganamento da parte di Kohut,²⁹ la psicoanalisi muove all'empatia, così come viene definita dalla fenomenologia, l'obiezione di essere una modalità che si muove troppo *nell'ambito coscienziale*. Secondo questa obiezione, essa permette una conoscenza limitata solo a ciò che nei due soggetti è affine. L'*altro* conserva una irriducibile differenza. Peraltro, risulta chiaro anche alla psicoanalisi che, non limitandosi a mettere in gioco soltanto funzioni cognitive, l'empatia "si situa a cavallo tra il mondo dei sensi e quello del pensiero, tra un'attivazione puramente fisico-corporea e un'attivazione emotiva e fantastica".³⁰

Perciò alcuni autori di scuola psicoanalitica, come A. Correale, hanno proposto che l'empatia abbia radici inconse, o arappresentazionali, di fatto distinguendo in essa due fasi. La prima è il momento intuitivo-sensoriale, più inconscio, legato ai meccanismi di identificazione proiettiva e particolarmente attivo negli stati psicotici. La seconda, più legata alla sfera immaginativa e alla coscienza, permette una comprensione più completa

²⁸ Vedi A. Correale, *Empatia e fondo psichico*, in *Studi junghiani*, Vol 5, N° 1, 1999, Franco Angeli, Milano, p. 32.

²⁹ E' interessante notare che l'utilizzo del concetto di empatia in psicoanalisi oggi spesso si associa a un ridotto interesse per l'inconscio. Per esempio, nei libri di di Kohut non ci sono quasi riferimenti al valore dell'inconscio.

³⁰ A. Correale, *Empatia e fondo psichico*, cit., pp. 30-31.

dell'altro.³¹

Questa lettura dell'empatia – cioè della modalità relazionale secondo la fenomenologia – mi sembra decisamente sovrapponibile a quanto ho finora affermato sia a proposito delle modalità relazionali individuate da Jung nei confronti delle immagini inconscie rappresentate come *altro* dall'io, sia a proposito di quelle individuate dagli scopritori del *sistema specchio*, nei confronti del mondo esterno.

Conclusioni

Ricordate il sogno ricorrente del paziente ammalato di cancro che ho citato all'inizio? Da allora sono passati circa due anni, durante i quali, per esprimermi schematicamente, anch'egli ha vissuto le due fasi di cui ho parlato oggi. La prima, quella del sacrificio dell'io, è stata lunghissima e faticosa. E' consistita in buona parte nel lavoro di amplificazione di quel sogno; nell'accettarne i contenuti angosciosi, cioè il rischio di recidiva, che lo fanno sentire diverso dagli altri, e nel rinunciare a recitare il falso ruolo di un ragazzo in piena salute. Sul piano clinico si è caratterizzata per una marcata depressione timica. In seguito però c'è stato un recupero: ha iniziato ad occuparsi della sua vita, a fare regolarmente i controlli medici e, finalmente, a fare progetti riguardanti il proprio futuro. E' la fase in cui l'io ha elaborato eticamente le immagini di morte emerse in precedenza, e ha scelto di essere vivo.

Hillman afferma nel *Lamento dei morti*³² che, se avesse dovuto salvare dalle fiamme una sola opera junghiana, avrebbe scelto il Libro Rosso, ma che in questo modo la prassi junghiana, così come la conosciamo oggi, sarebbe scomparsa. In altre parole, ne sottolinea la straordinaria valenza trasformativa in ambito epistemologico, che si fonda sulla valorizzazione del binomio corporeità/emozione e inconscio, senza però cadere nell'errore di depotenziare l'ambito coscienziale, *il logos*.³³ Si tratta di un'intuizione che ha precedenti illustri. Per esempio, Platone sosteneva che i libri non sono sufficienti per trasmettere la conoscenza. Tra allievo e maestro deve anche circolare la *philia* – l'amore. Egli scrive: "questa non è una scienza che si possa insegnare come le altre: è qualcosa che nasce all'improvviso nell'anima dopo un lungo rapporto (*synousia*) e una convivenza assidua con l'argomento, come la scintilla che scaturisce dal fuoco e poi si nutre di se stessa".³⁴ Le neuroscienze oggi convalidano queste intuizioni. "L'intersoggettività – scrive Gallese – è prima di tutto intercorporeità."³⁵ Ai fini dell'apprendimento conta l'esperienza vissuta, che è sempre in relazione con l'altro, dunque intersoggettiva. Ma anche – aggiungerei – che è sempre "immagine", vale a dire fortemente connotata in senso emozionale e corporeo, e *indicibile* se non in linguaggio idiografico. Immagine non è solo il sogno o l'immaginazione attiva, ma anche la simulazione incarnata, o il momento intuitivo-sensoriale, inconscio, dell'empatia.

Le immagini *sono*, semplicemente. Non rimandano a un significato, a qualcosa di altro. Al proposito, Jung ci ricorda che "In fondo, nulla ha significato, perché quando ancora non c'erano uomini pensanti non c'era nessuno che interpretasse i fenomeni; soltanto a chi

³¹ Idem, p. 35.

³² J. Hillman, S. Shamdasani *Il lamento dei morti. La psicologia dopo il Libro rosso di Jung*. Bollati Boringhieri, Torino 2014.

³³ "[...] ci viene il dubbio che alla fine tutta questa separazione di psiche e corpo non sia che un processo intellettuale intrapreso allo scopo di acquisire conoscenza, una distinzione, indispensabile per la conoscenza, di un medesimo fatto in due visuali, a cui noi ingiustamente abbiamo attribuito un'esistenza indipendente". C. G. Jung, *Spirito e vita* (1926), trad. it. in *Opere*, vol. 8, Boringhieri, Torino, 1976, p. 351.

³⁴ Platone, cit. da R. Harrison, in *Giardini. Riflessioni sulla condizione umana*, Fazi, Roma 2009.

³⁵ V. Gallese, *Tra neuroni ed esperienza*, in L. Cena, A. Imbasciati (a cura di) *Neuroscienze e teoria psicoanalitica*, Springer-Verlag Italia, 2014.

non comprende occorre spiegare. Ha significato solo l'incomprensibile. L'uomo si è svegliato in un mondo che non comprendeva: ecco perché cerca d'interpretarlo"³⁶
Come suggerisce W. Blankenburg, dobbiamo tornare verso *l'evidenza naturale*, verso l'attenzione a quella *prima impressione* che radicalmente esprime il fondo esperienziale.³⁷
Dobbiamo, in sintesi, tributare rispetto alle immagini proprio perché sono irriducibili. Concludo citando M.I. Marozza, che scrive: "Come nella parabola della falena di Didi Huberman l'immagine muore se la si afferra e la si cataloga in un raccoglitore da entomologo, mentre la sua vitalità, la sua bellezza e la sua verità stanno in quei voli leggeri che rendono visibile la possibilità del movimento, in quei tragitti che essa riesce a far compiere al pensiero".³⁸

³⁶ C.G. Jung (1934-1954), *Gli archetipi dell'inconscio collettivo*, tr.it in Opere, Vol 9*, Boringhieri, Torino 1980, p. 30.

³⁷ W. Blankenburg, *La perdita dell'evidenza naturale* (1971), trad. it. Raffaello Cortina Editore, Milano, 1998, p.17.

³⁸ Didi Huberman, *L'immagine brucia*, in A. Pinotti, A. Somaini *Teorie dell'immagine*, Raffaello Cortina, Milano 2006, p.244-247, cit. in M.I. Marozza, *Ritorno alla talking cure*, Fioriti, Roma 2015, p. 109.