

IMMAGINAZIONE E IDENTITÀ

I

Dell'immaginazione apprezziamo in genere la creatività, la libertà, la capacità di conquistare una distanza rispetto al reale. Tuttavia si può dubitare della sua capacità di integrare in modo positivo la nostra concezione del mondo e di noi stessi. L'immaginazione, infatti, può apparire una fuga, un espediente per non affrontare la realtà e per rifugiarsi in una dimensione fantastica, per non assumerci responsabilità.

In uno scritto del 1940, tradotto in Italia con il titolo *Immagine e coscienza*, Sartre sottolinea la miseria della coscienza che si rifugia nell'immaginazione e insiste sulla povertà dell'oggetto immaginato rispetto all'oggetto percepito: l'oggetto dell'immaginazione è costruito dalla coscienza che immagina, che non può pertanto trovarvi nulla di nuovo, di inaspettato, nulla che le insegni qualcosa. Le cose stanno diversamente con l'oggetto della percezione, perché quest'ultimo non è un costrutto della coscienza ed è pertanto imprevedibile, nuovo, ricco di aspetti sconosciuti e quindi fonte inesauribile di conoscenza. Sartre arriva a sostenere che gli uomini vanno divisi in due grandi categorie, a seconda che preferiscano condurre una vita reale o una vita

immaginaria, che ai suoi occhi appare «fittizia, coagulata, rallentata», asfittica, degradata¹.

Una posizione analoga compare negli stessi anni negli scritti di Simone Weil, che ritiene l'immaginazione capace di portare consolazione, ad un prezzo però molto elevato: gravare i soggetti di illusioni, impedendo loro di accettare la realtà, di vedere il mondo e loro stessi per quello che sono veramente².

Tornando a Sartre, è curioso che nel saggio del 1940 il giudizio subisca un'improvvisa inversione e l'immaginazione, con un cambio di prospettiva davvero vertiginoso, venga tutt'a un tratto interpretata come l'atteggiamento più adeguato per una coscienza che si vuole libera. Cosa deve infatti accadere perché ci sia una produzione di immaginario? La coscienza deve annullare la realtà e deve far sorgere, in luogo della realtà, l'oggetto immaginato. Ed è proprio in questo modo che la coscienza si dimostra libera, non vincolata al solo dato reale. È significativo che nella sua conclusione Sartre insista sul fatto che l'immaginazione non è una facoltà tra le altre della coscienza, ma è la sua forma più propria: «l'immaginazione [...] è la coscienza tutta intera in quanto realizza la sua libertà». E aggiunge: agli occhi della coscienza, ogni situazione concreta dell'esistenza è sempre gravida di immaginario, in quanto prevede molto più del dato reale³.

II

Proviamo a seguire Sartre su questa strada: la vita della coscienza caratterizzata dall'immaginazione, l'uomo come "animale immaginativo". Definiamo innanzitutto che cosa sia l'immaginazione: tradizionalmente è stata identificata con l'attività capace di produrre, conservare, riprodurre e combinare immagini, anche e soprattutto in assenza dell'oggetto della percezione. L'immaginazione è allora, in breve, la capacità di *rendere presente ciò che è assente*⁴, integrando il dato reale dell'esperienza immediata con qualcosa di ulteriore.

Gli uomini hanno iniziato assai presto a restituire la propria esperienza in immagini: l'animale che veniva cacciato durante il giorno è stato dipinto sulle pareti della caverna; l'episodio cruento che ha visto la morte di un cacciatore è stato riprodotto con pigmenti sulla roccia⁵; più tardi, la tormenta di neve che ha colpito il villaggio durante l'inverno è stata messa in forma di racconto. Così facendo gli esseri umani hanno introdotto una complicazione nella loro esistenza: hanno affiancato al mondo naturale un mondo culturale che si è via via popolato di figure, parole, racconti, teorie, istituzioni, un mondo che ha permesso loro di emanciparsi da una vita puramente irriflessa, spontanea. È in virtù di quei primi passi – dipingere l'animale, mettere in immagine la morte, riprodurre il vissuto in un racconto – che gli uomini si sono garantiti

una distanza, un intervallo, rispetto al cieco procedere biologico dell'esistenza e sono diventati quei particolari animali che non si limitano a nascere, vivere e morire, ma sulla nascita, sulla vita e sulla morte raccontano storie e così facendo riflettono su quelle esperienze e conferiscono a quelle esperienze una serie di sensi e di significati. È in virtù di quel primo passo che noi possiamo chiederci, rispetto alla nascita e alla morte, quali siano gli atteggiamenti umani più opportuni, se la riconoscenza o la ribellione⁶.

Ecco perché il reale – agli occhi della coscienza - è sempre "gravido di immaginario", come scrive Sartre: perché noi ci avventuriamo nel mondo certo ponendo attenzione a ciò che abbiamo davanti nella situazione concreta, ma subito strutturandolo, interpretandolo e cogliendolo alla luce di tutte le immagini della vita e del mondo che abbiamo acquisito durante la nostra esperienza, lungo il processo di educazione e di acculturazione. Possiamo cogliere qui l'importanza decisiva dell'immaginazione. Se essa è la capacità di rendere presente l'assente trattenendo ciò che non c'è più, e quindi facendo tesoro dell'esperienza - non solo nostra, ma delle generazioni precedenti, nella misura in cui queste esperienze si sono sedimentate nella cultura; e ancora: se l'immaginazione è la capacità di rendere presente l'assente anticipando ciò che non è ancora, e quindi tutti i possibili sviluppi della

situazione concreta in cui ci muoviamo, allora questo è esattamente il modo che hanno gli uomini di *stare* nel mondo, popolandolo di significati, valori, aspettative, timori e superando il dato concreto con una serie ulteriore di dimensioni “in immagine”.

III

Su come sia iniziata “la messa in immagine” dell’esperienza umana nella dimensione della cultura abbiamo resoconti e ipotesi diverse. Arnold Gehlen, filosofo e antropologo tedesco del secolo scorso, ritiene gli uomini poveri di istinti, vale a dire carenti di risposte automatiche al mondo. Come reagiscono, allora, gli esseri umani agli stimoli ambientali, che pure inducono in loro una spinta ad agire, uno stato di eccitazione? Rispondono con un *fare rappresentativo*: mettono in immagine l’oggetto, il fenomeno, che ha prodotto lo stimolo⁷.

Un’altra suggestiva descrizione di come possono essere andate le cose è offerta da Ernst Cassirer e dalla sua filosofia delle forme simboliche. Egli ritiene che il linguaggio emerga quando nell’indifferenziato dell’esperienza si produce un punto, un episodio di particolare intensità verso il quale si proietta tutta l’attenzione del soggetto: la scoperta di una fonte d’acqua, il cadere del fulmine, l’alzarsi improvviso del vento nel folto della foresta. L’intensità del momento

produce una discontinuità nel *continuum* dell’esperienza e induce nel soggetto un’eccitazione che provoca un’emissione vocale, la quale poi si traduce in “rappresentazione”, parola mitica (“mitica” perché indica la divinità identificata con il fenomeno/evento). Il mondo dell’esperienza inizia così a perdere l’omogeneità precedente, grazie al linguaggio inizia a strutturarsi in figure; dalla parola mitica emerge in seguito il linguaggio non mitico, nascono quindi i concetti, e sui concetti si costruiscono in seguito tutte le istituzioni della cultura umana: etica, politica, diritto, filosofia, scienza, ecc.⁸.

Queste posizioni appaiono oggi segnate da limiti gravi. La tesi di Gehlen relativa alla carenza biologica dell’uomo è priva di conferme empiriche – come può il sistema nervoso umano essere considerato un insuccesso dal punto di vista dell’evoluzione? – ed è apparsa con buone ragioni ai filosofi postumanisti come un tentativo estremo e disperato di mantenere gli esseri umani al di fuori dell’ordine naturale anche dopo (e nonostante) Darwin⁹. La tesi di Cassirer relativa alla nascita del linguaggio trascura la dimensione intersoggettiva, oggi ritenuta decisiva: è dall’interazione sociale, dal confronto tra uomo e uomo, piuttosto che dal confronto uomo-mondo, che sono emerse le lingue. Nonostante questi limiti, è comunque interessante e significativo che tanto Gehlen che Cassirer identifichino l’origine della cultura in un fare

rappresentativo che mette il mondo in immagine.

IV

Comunque sia sorto questo modo particolare dell'animale uomo di stare al mondo – attraverso la mediazione della cultura – è evidente che l'immaginazione e i prodotti dell'immaginazione ne sono la componente fondamentale. Oggi siamo propensi a riconoscere che l'immaginazione non ha il suo campo d'azione soltanto nell'arte e nella letteratura, ma è altrettanto importante nell'etica, nella politica, nella scienza.

Più in generale, possiamo affermare che il pensiero concettuale non sarebbe possibile senza il contributo dell'immaginazione. Aristotele riteneva che tra l'immagine generale che l'immaginazione ricava dall'esperienza e il concetto prodotto dall'intuizione intellettuale vi fosse un salto logico decisivo: il concetto coglie l'essenza, che all'immaginazione resta negata. Oggi parlare di intuizione intellettuale risulta piuttosto oscuro e la differenza tra immagine generale e concetto sfuma nelle nebbie. Scrive in proposito Maurizio Ferraris:

«La differenza tra immagine e concetto [...], con un briciolo di analisi, risulta introvabile», così che «l'estetica è [...] già sempre nella logica e la logica nell'estetica»¹⁰.

Ma cosa significa essere un animale che immagina? Significa muoversi in una realtà che al fianco degli oggetti fisici comprende tutte le componenti immaginifiche relative a questi oggetti. Significa muoversi nel mondo alla luce di una serie vastissima di immagini del mondo e di noi stessi, che conferiscono al mondo, a noi e agli altri una serie di significati e in cui si incarnano valori, aspettative, speranze, possibilità, timori. Si delineano così strade e percorsi, aperti o sbarrati. È chiaro che in buona parte acquisiamo queste immagini inconsapevolmente, attraverso il processo di socializzazione e acculturazione. Manteniamo però un margine di libertà e autonomia, restiamo almeno in parte soggetti attivi, con la possibilità di accettare o rifiutare il patrimonio culturale in cui siamo immersi, di contribuire alla sua trasformazione, di proporre immagini e prospettive nuove rispetto a noi stessi, al mondo e alle possibilità che nel mondo si dischiudono.

V

Tra tutte le immagini con cui gli umani popolano il mondo, l'idea e l'immagine che ognuno ha e propone di se stesso – il senso di sé, l'identità personale soggettivamente costruita – riveste un ruolo particolare. Si tratta di un campo che inizia a delinearsi sin dalle primissime esperienze sensoriali ed emotive del bambino; cresce con

l'apprendimento del linguaggio, quindi con la possibilità di indicare se stessi mediante il nome proprio e il pronome "io"; in seguito matura con la capacità di vedersi attraverso gli occhi degli altri e di integrare nella propria immagine lo sguardo dell'altro, vale a dire quei dati relativi a noi stessi che gli altri ci rimandano¹¹. Il processo della costruzione del senso di sé e dell'identità muove quindi i primi difficili passi nell'infanzia, acquista una particolare tensione negli anni dell'adolescenza e della giovinezza, e continua poi per tutta la vita, dal momento che la nostra identità è sempre soggetta a mutamenti.

La diaristica e la letteratura in genere offrono innumerevoli testimonianze di questo percorso, delle sue difficoltà e delle sue conquiste. Scrive Claudio Pavone nell'introduzione a un libro di memorie relative agli anni nella guerra:

«Si tratta di ricordi connotati [...] da una particolare intensità dovuta a quella ricerca insieme di se stessi e dei rapporti con gli altri che caratterizza la giovinezza»¹².

Sono parole semplici e precise, che mi sembra esprimano meravigliosamente l'urgenza che il tema dell'identità assume nel passaggio cruciale dall'adolescenza all'età adulta. Su questo terreno,

tuttavia, come abbiamo detto, il lavoro non è mai concluso e la costruzione di un'immagine di noi con cui rapportarci positivamente – e da proporre ai nostri interlocutori con un minimo di orgoglio – è un compito che ci accompagna sempre.

Nella prima pagina di *Benedizione*¹³, romanzo dell'americano Kent Haruf recentemente scomparso, il protagonista Dad Lewis scopre in uno studio medico che il tempo a sua disposizione sta finendo. È la sua ultima estate. In casa, intontito dagli analgesici, riceve le visite dei vicini, del reverendo locale, dei conoscenti. Ma soprattutto pensa ad alcune figure e momenti della vita: il figlio omosessuale, che lui con i suoi modi bruschi ha allontanato dalla famiglia; un commesso del negozio che ha licenziato dopo averlo sorpreso a rubare e che qualche tempo dopo si è ucciso. Il ritorno della memoria su questi episodi è sollecitato dal rimorso, ma soprattutto dalla difficoltà di riconoscersi come autore di quei comportamenti: dalla difficoltà e al tempo stesso dalla necessità di integrarli nella propria storia, nella propria soggettività. Soggettività che, nel profondo, rimane oscura a lui stesso: "Credi che io sia così?" chiede alla figlia; «Sì» risponde lei; «Be'. Non lo so. Non lo so proprio»¹⁴.

Scriva Baudelaire: "Della vaporizzazione e della centralizzazione dell'Io. Tutto sta qui"¹⁵. Possiamo intendere queste parole come un invito a disperdere e ricostituire continuamente chi siamo, sfuggendo a

ogni configurazione del sé che si pretenda definitiva.

VI

Noi costruiamo la nostra identità nella relazione con l'altro: il bambino nel confronto con la madre, l'adulto con l'interlocutore che si trova di fronte. In questo processo l'imitazione e l'immaginazione svolgono un ruolo fondamentale. Noi scopriamo negli altri e assumiamo dagli altri aspetti e caratteristiche che integrano la nostra personalità, l'immagine di noi stessi che proponiamo¹⁶. Nel contempo ci immaginiamo visti dagli altri e sottoponiamo a controllo il risultato via via ottenuto. Si tratta di un processo nel quale interiorità ed esteriorità, familiarità ed estraneità, si alternano sulla scena cercando ogni volta un equilibrio diverso. *Je est un autre*, scrive Rimbaud, ma al tempo stesso – se dall'altro proviene la sollecitazione a trasformarmi - *l'altro è io*.

A questo proposito, in un saggio recente dal titolo emblematico – *Immaginare altre vite* – Remo Bodei sottolinea le nuove condizioni nelle quali i soggetti costruiscono la propria vita: da un lato i modelli e i vincoli tradizionali si dissolvono, dall'altro le figure a cui ispirarsi per plasmare se stessi – in seguito alla globalizzazione, al web, all'integrarsi delle culture – si moltiplicano a dismisura. L'altro di fronte al quale diventiamo ciò che siamo si presenta come un'entità sempre più

proteiforme e diversificata, di conseguenza il libero gioco dell'immaginazione ha accesso a una grande pluralità di modelli e stili di vita con i quali ampliare l'esperienza e «impollinare» il carattere dell'io. Senza considerare che nuovi apparati tecnologici rendono possibile giocare la propria identità su più tavoli: le comunità del web, i social network, le realtà virtuali¹⁷.

Bodei è propenso a valorizzare le possibilità aperte da questi scenari, ma è legittimo chiedersi se identità costruite in contesti tanto fluidi non siano troppo sbilanciate sul fronte della dispersione e non rischino pertanto di mancare di responsabilità e di non riuscire a sollecitare nell'interlocutore la fiducia corrispondente (responsabilità e fiducia sono due risorse che oggi appaiono tanto preziose quanto scarse e che quindi tutti dovremmo cercare di incrementare¹⁸).

VII

Abbiamo definito l'immaginazione come la capacità di rendere presente l'assente. Ora, gli apparati tecnologici nei quali siamo immersi – web, sistema dei media – sembrano assolvere egregiamente questa funzione, sommergendoci di immagini, testimonianze, racconti, realtà virtuali, giochi di ruolo e così via. Per concludere, possiamo chiederci se in un orizzonte tanto saturo di immagini, di livelli ulteriori di realtà, resti

ancora spazio all'immaginazione individuale o se per noi tutti non si prospettano altro ruolo che quello di fruitori passivi di immaginari costruiti altrove.

Laura Boella osservava qualche anno fa che spesso, di fronte a fenomeni come la Shoah e l'attacco alle Torri gemelle, si è detto: «è accaduto ciò che non si poteva immaginare» (un'espressione che sorge spontanea davanti a molti sviluppi tecnologici). Ora che la realtà ha dunque superato l'immaginazione, sostiene Boella, soltanto un supplemento di immaginazione può ricondurci alla realtà «scavalcando l'ipertrofia di immagini, di riproduzioni, di simulazioni»¹⁹.

Possiamo pensare a un movimento simile anche rispetto agli scenari dell'identità: un supplemento di immaginazione è necessario per emanciparci dagli apparati tecnologici che immaginano per noi, almeno per non esserne dei fruitori passivi, per cogliere quello che questi apparati non vedono, «per “vedere” di più, e altrimenti»²⁰. Anche rispetto a noi stessi.

SILVANO ALLASIA

¹ J. P. Sartre, *L'imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imagination*, trad. italiana di Enzo Bottasso, *Immagine e coscienza*, Einaudi, Torino 1976, pp. 227-8.

² Cfr. S. Cardini e P. Costa, *Speranza, piani di vita e infanzie tradite*, in *Vite che cambiano*, a cura di Ferruccio Andolfi, Diabasis, Parma 2015, p. 120. Anche Laura Boella ricorda

«l'aspra critica dell'immaginazione in Simone Weil, disseminata in tutti i *Quaderni*», *Il coraggio dell'etica*, Cortina, Milano 2012, p. 218, nota 42.

³ Sartre, *Immagine e coscienza*, cit., pp. 286-7.

⁴ Cfr., a titolo di esempio, la *Enciclopedia filosofica Bompiani*, vol. 8, p. 5524: «Immaginazione: termine costantemente associato, nella storia del pensiero, a quello di *fantasia* nel significato di facoltà o attività mentale che produce, conserva, riproduce, combina e crea immagini, anche in assenza degli oggetti percepiti».

⁵ *Vite che cambiano*, p. 31; è qui riprodotto un graffito di Lascaux che viene considerato la prima raffigurazione della morte della storia umana. Per un commento a quella immagine confronta l'intervento in quel volume di Carlo Brosio.

⁶ È la questione affrontata da Ferruccio Andolfi in *Gli estremi della vita: nascita e morte*, in *Vite che cambiano*, cit.

⁷ La tesi di Gehlen è discussa da Roberto Escobar in *Immaginazione e mondi possibili*, in *Vite che cambiano*, cit. Vedi in particolare le pp. 103-5.

⁸ E. Cassirer, *Linguaggio e mito*, trad. di Vittorio Enzo Alfieri, Il Saggiatore, Milano 1961.

⁹ Cfr. in proposito R. Marchesini, *Alla fonte di Epimeteo*, Aut-aut nr. 361, 2014, pp. 48-9.

¹⁰ M. Ferraris, *L'immaginazione*, Il Mulino, Bologna 1996, p. 14.

¹¹ Una descrizione analitica di questo percorso in G. L. Barbieri, *Il laboratorio delle identità. Dire io nell'epoca di internet*, Mimesis, Milano 2014.

¹² C. Pavone, *La mia resistenza*, Donzelli, Roma 2015, p. 7.

¹³ K. Haruf, *Benedizione*, traduzione di Fabio Cremonesi, NN editore, Milano 2015.

¹⁴ *Ibidem*, p. 171.

¹⁵ C. Baudelaire, *Il mio cuore messo a nudo*, a cura di Diana Grange Fiori, Adelphi, Milano 1983, p. 51.

¹⁶ Suggestiva a questo proposito la tesi di Freud contenuta in *L'Io e l'Es*, in *Opere*, 9, Bollati-Boringhieri, 1980: l'Io costruisce la sua personalità assumendo i caratteri degli oggetti di cui l'Es si è via via innamorato e che poi ha dovuto abbandonare.

¹⁷ R. Bodei, *Immaginare altre vite*, Feltrinelli, Torino 2013.

¹⁸ Sui guasti che la mancanza di reciproca fiducia può generare in un contesto sociale specifico come la sanità, cfr. C. Flamigni – M. Mengarelli, *Nelle mani del dottore?*, Franco Angeli, 2014, soprattutto pp. 88-98. Sulle molteplici forme e figure della responsabilità, cfr. V. Franco, *Responsabilità*, Donzelli, Roma 2015.

¹⁹ L. Boella, *Il coraggio dell'etica*, Cortina, Milano 2012, p. 175.

²⁰ Ancora Laura Boella, che cita Iris Murdoch, in *Il coraggio dell'etica*, cit. p. 185.