

# L'immaginazione e le sue forme viventi tra razionalità critica e illusione soggettiva

di Sergio Sorrentino

*The A. maintains that imagination has a metaphysical purport, inasmuch as it attains to a reality that, even though overcoming the boundaries of our thinking and perceiving, does not evade the context of a lived experience and of the phenomena in their original and deep-going depth. It gets overmore a theoretical connection with the noema of person. The essay then focuses on the various dimensions or exercises of imagination: the noetic/epistemic, the semiotic/symbolic, the ecstatic/religious ones.*

Vorrei in questa sede condurre una discussione su un tema filosofico, l'immaginazione, che ha una indubbia valenza per la delucidazione del noema della persona. Esso a mio avviso merita un'attenta disamina<sup>1</sup>. In effetti l'immaginazione ha un ruolo chiave per l'accesso al mondo dell'*essere che veramente è (ousia ontos ousa)*, ossia della fatticità che non si consuma nella banalità e nella piattezza ontica, bensì si valorizza e si potenzia (si carica di *energeia*) in chiave ontologica, guadagnando la dimensione dell'intelligibile, della normatività, del principio di significazione e di senso, che sono beninteso protocolli costitutivi dell'universo della persona.

## 1. Valenza filosofico-metafisica dell'immaginazione

Può apparire sorprendente che un discorso sull'immaginazione prenda le mosse da una grande questione che ha attraversato l'intera storia e cultura dell'Occidente (e forse non solo), quella cioè del rapporto problematico e difficilmente conciliabile tra teologia e filosofia; che è quanto dire tra *mythos* e *logos*, tra fede e ragione, tra religione e scienza. Beninteso queste diverse configurazioni non sono del tutto omogenee. Esse però rimandano tutte a una costellazione tematica di fondo che mette in gioco la funzione dell'immaginazione nell'esperienza umana di vita e nelle sue sedimentazioni

<sup>1</sup> Cfr. il ricco esame in proposito di D. Hedley, *Living Forms of the Imagination*, T&T Clark, London-New York 2008.

storiche e culturali. La questione di fondo può essere formulata nel modo seguente. Mentre la comprensione di sé, del mondo e del divino ha dato luogo, tanto nella cultura antica pagana quanto nella cultura cristiana e moderna, a *grandi narrazioni* intessute dall'immaginazione, l'avvento della *razionalità* filosofico-scientifica ha costantemente teso a dissolvere e esaurire quelle narrazioni. Essa le ha ridotte e/o ricondotte alle misure del concettuale e dell'allegorico, o alle dimensioni dell'illusorio e del fittizio atto a nutrire il desiderio nonché il bisogno di evasione dalle strette dell'esistenza. Ma l'*immaginario*<sup>2</sup> che ha implementato le *grandi narrazioni*<sup>3</sup> non viene soppiantato a sua volta dall'*immaginario* della scienza? Ecco il quesito paradossale e cruciale che in proposito bisogna sollevare, perché a mio avviso è assai pertinente. In effetti all'avvento del pensiero filosofico e scientifico<sup>4</sup> sembra che le grandi costruzioni dell'immaginario (mito, racconto, costellazioni simboliche) siano destinate alla demolizione. Perché il pensiero critico, qualunque sia l'impianto che adotta, non solo pretende legittimamente (essendo questa la sua funzione peculiare) di vagliare le rappresentazioni che compaginano il mondo della vita, ma anche di ricondurle ai suoi parametri. E in tal modo esso corre il triplice rischio di misconoscere il ruolo e la funzione dell'immaginazione, che è indispensabile per l'esercizio del pensiero stesso (persino di quello critico), di eccedere i propri limiti, ricreando per questa via un mondo illusorio che surroga quello dell'immaginario decostruito<sup>5</sup>, e infine di non cogliere e tesaurizzare quanto di vero, e dunque di attingimento del reale, l'immaginario contiene e veicola; si tratti pure di un *vero* e di un *reale* che esorbita sì i limiti del pensare e del percepire, ma non per questo evade la contestualità del vissuto e del fenomenico nelle sue profondità più abissali e originarie. Da parte sua la scienza moderna, nella sua attitudine critica, che la rende componente inalienabile del pensiero critico-filosofico, entra in competizione diretta con l'immaginario che ha abitato la cultura occidentale e cristiana, tanto da operare un *disincanto* totale del mondo della vita e dell'universo della cultura. Insomma, se l'universo fisico può essere spiegato e reso accessibile alla conoscenza della scienza nei termini delle odierne teorie della fisica, e

<sup>2</sup> Si prescinde qui dalla distinzione, introdotta da Henry Corbin e utilizzata poi da Austin Farrer, tra *immaginario* (*Imaginary*) e *immaginale* (*Imaginal*); cfr. *ivi*, p. 227 s.

<sup>3</sup> Le narrazioni qui in questione sono quelle mitopoietiche, profetiche, storico-salvifiche (ovvero teogoniche, cosmogoniche, ecc.).

<sup>4</sup> Meglio forse sarebbe dire del pensiero filosofico-scientifico, per non avvalorare una scissione che mette in competizione le due distinte modalità dell'attività noetico-conoscitiva.

<sup>5</sup> È questo il risultato della *hybris* che anima diverse modulazioni tanto del pensiero filosofico quanto del pensiero scientifico.

la cosmologia fisica può soppiantare in maniera soddisfacente, dal punto di vista delle esigenze noetico-conoscitive, qualsiasi immaginario teologico di un dramma cosmico che ha come protagonista la figura del divino (del Creatore); se la vita biologica e la sua spiegazione evolutiva (Darwin) può rendere accessibili l'avvento e l'evoluzione del vivente, nonché le modificazioni del genoma e i meccanismi che fanno comprendere senza residui il vivente, e pertanto l'evoluzione biologica può rendere ultroneo e privo di significato tutto l'immaginario (possiamo pure dire il mito) relativo all'anima<sup>6</sup> "creata a immagine e somiglianza" di Dio, allora certo l'immaginario biblico-cristiano<sup>7</sup> sembrerebbe smantellato.

Nondimeno non per questo l'esercizio dell'immaginazione, quale energia (facoltà, *dynamis*) che opera nella costruzione di un universo di significati (di una cultura), cesserebbe. È questo beninteso il nodo cruciale. Perché o l'immaginario, e la funzione non surrogabile della immaginazione, viene recuperato e criticamente riassetato nella sua consistenza legittima<sup>8</sup> (in ordine alla genesi di una cultura e in vista di un mondo della vita armonico e non schizofrenico) e nel suo ruolo appropriato, oppure un altro immaginario, sia esso quello della scienza o peggio ancora quello della tecnoscienza (da cui discende il cosiddetto *virtuale*), soppianta quello che ha animato la nostra semiosfera culturale, ossia l'immaginario biblico-cristiano. Col risultato, beninteso, che questo nuovo immaginario da un lato si sottrae allo scrutinio del pensiero critico, giacché ha una genealogia post-razionale (e non pre-razionale, come quella della narrazione biblico-cristiana), ovvero sorge da un bisogno del pensiero scientifico di prolungare ideologicamente le proprie acquisizioni conoscitive e di proiettarle illusoriamente in un mondo della vita senza residui problematici e inquietanti (in cui tutti i conti tornano); dall'altro lato non ricopre lo spazio dei significati pertinenti all'originario dell'esistenza e alle sue profondità più intrinseche; sicché o rimane un vuoto che fatalmente attrae nuove mitizzazioni di carattere surrogatorio e per lo più ideologico, o si rimette in vigore un immaginario (e un esercizio dell'immaginazione) riconosciuto criticamente nella sua legittimità e fatto valere nella sua compatibilità complementare con il pensiero critico-scientifico. Per la verità a questo proposito la tesi di Weber sul *disincanto* del mondo operato dal pensiero scientifico e dalla "gabbia di ferro" istituita dalla mo-

<sup>6</sup> Il principio cioè di una modalità peculiare del vivente, che eccede la modalità puramente filogenetica di una specifica classe del vivente e segna l'avvento del "vivente intelligente".

<sup>7</sup> Esso, non va dimenticato, è patrimonio comune delle religioni abramitiche, e anima non solo la civilizzazione cristiano-occidentale.

<sup>8</sup> Che è, vale la pena dirlo, di valenza ermeneutica e critica al tempo stesso.

dernità, se recepita nel suo tenore complessivo<sup>9</sup>, è molto istruttiva. Perché segnala come questo vuoto creato dal disincanto attrae fatalmente nuove forme di *incantamento*; col risultato che il nuovo immaginario sostitutivo di quello di provenienza è meno saggiato criticamente e non è affatto più compatibile col pensiero critico e scientifico, se non a costo di una palese forzatura ideologica, forse funzionale a un dominio (a una dominazione) tecno-scientifico.

Dunque la questione è questa. Da un lato c'è la narrazione, diciamo pure l'immaginario, del mondo cristiano, che significativamente viene reiterata nella cultura romantica<sup>10</sup>; dall'altro c'è la scienza moderna che è (o almeno sembra essere) in rotta di collisione con l'immaginario biblico-cristiano e preme per smantellarlo. Che fare? Tenere a distanza l'immaginario e la scienza<sup>11</sup>, ovvero il cuore e l'intelletto (secondo una celebre formulazione di Schleiermacher), la teologia (quale depositaria dell'immaginario biblico-cristiano) e la filosofia (quale responsabile del pensiero critico)? Per dare una risposta adeguata al quesito, e quindi avviare una operazione che miri a "salvare i fenomeni" della nostra cultura e civilizzazione, altrimenti avviata al tramonto o comunque soggetta alle patologie del dissolvimento, non credo che sia sufficiente segnalare il rischio di nuovo incantamento palesato da Weber; né tantomeno è sufficiente rilevare, con Karl Löwith, che la secolarizzazione è una conversione a valore inalterato dell'immaginario escatologico cristiano<sup>12</sup>, oppure evidenziare che l'immaginario cristiano ha formato la cultura occidentale, e che malgrado le critiche la teologia cristia-

<sup>9</sup> Ma di solito se ne recepisce solo la prima parte, quella relativa all'espunzione degli dèi dal mondo disincantato, non la seconda, che pronostica un politeismo dei valori; ossia un ritorno degli dèi nel mondo privo di dèi della modernità (o forse della post-modernità?).

<sup>10</sup> Il riferimento è alla cultura inglese del Romanticismo, tipizzata in Milton (cfr. D. Hedly, *op. cit.*, p. 9); ma la tendenza è riscontrabile più in generale nella cultura europea del Romanticismo, come a più riprese evidenziato dall'Autore.

<sup>11</sup> Dire *scienza* significa dire pensiero critico, perché, non dimentichiamolo, il pensiero critico è il fattore genetico della scienza, in quanto la contiene nei suoi geni.

<sup>12</sup> Trasferire un immaginario da un sistema di valori (per es. quello dell'escatologia cristiana) a un altro sistema valoriale (quello della secolarità) significa mutarne il senso, e quindi destituirne i significati. Mentre infatti quell'immaginario è interno al sistema della razionalità critica, nel cui contesto si gioca, mettiamo, il fine ultimo, il sommo bene, il dover essere, il noumenico, questa secolarizzazione nella formulazione di Löwith (ma poi ampiamente ripresa, tanto da diventare quasi opinione comune) si inquadra nella logica della razionalità strategica, che è interamente polarizzata dal mezzo (per conseguire fini sempre penultimi, cioè ulteriormente finalizzabili), dell'utile (bene immediato e parziale), dell'essere, del fenomenico. Altro dunque è l'immaginario che rinvia a quei *reali*, altro quello che esprime queste differenti *realità*.

na ha tuttora una presa sull'immaginario della cultura europea<sup>13</sup>. Occorre bensì riprendere le fila di una genealogia culturale nella quale il mondo della vita si istituisce grazie alle risorse dell'immaginario e alla funzione che viene esercitata dalla immaginazione<sup>14</sup>. Per la verità in questa genealogia si è prodotta una dissociazione disastrosa tra l'immaginario e il pensiero critico-scientifico. Da un lato l'immaginazione è caduta in discredito, mentre viceversa ha guadagnato credito e spazio il pensiero analitico-deduttivo e/o induttivo-discorsivo. Dall'altro lato la competizione tra immaginario (in tutte le sue svariate forme) e pensiero scientifico si è risolta in modo poco proficuo. Perché per un verso si è abbandonato alla mera elucubrazione metafisico-razionalistica, che è definitoria e deduttiva per eccellenza e perde i contatti col piano empirico e col coefficiente emotivo, i contenuti dell'immaginario, i quali rinviano alle profondità dell'essere (in cui si radicano normatività, intelligibile, archetipi). Al tempo stesso si è lasciato campo libero al riduzionismo razionalistico del pensiero scientifico (senza valenza critica) e al soggettivismo di modelli immaginativi senza l'infrastruttura di principi<sup>15</sup>.

<sup>13</sup> Cfr. D. Hedley, *op. cit.*, p. 10 s. In verità Hedley osserva che malgrado tutto la cultura attuale (da Nietzsche a Blumenberg) non ha totalmente interiorizzato le conseguenze nihilistiche della "morte di Dio", e si muove tuttora dentro gli schemi dell'immaginario cristiano. Ora in proposito mi sembra di dover rilevare che la presa formativa dell'immaginario biblico-cristiano nella cultura europea è tutto sommato assai debole e piuttosto residuale (non è davvero *formativa*). Di fatto per lo più l'immaginario cristiano, pur quando è utilizzato, è svuotato della sua energia performativa più propria (si pensi anche alla marginalità in cui è confinata la teologia nella cultura contemporanea); e d'altra parte questo *residuo* dell'immaginario religioso-cristiano circolante nel contesto odierno è carico di ambiguità, in quanto spesso viene utilizzato non per la sua forza formativa (nel senso di dare forma a determinati vissuti e a sottosistemi della nostra cultura, per es. quello dell'*ethos*, della comunicazione, delle comunità, ecc.), bensì quale strumento ideologico che finisce per depotenziare la sua carica di immaginario che anima un mondo della vita.

<sup>14</sup> È questa la genealogia ricostruita a suo tempo da Giambattista Vico nella *Scienza nuova*. In effetti soggiacente al discorso di Hedley svolto nel libro citato si avverte una forte ispirazione vichiana.

<sup>15</sup> Si veda D. Hedley, *op. cit.*, pp. 11-13 l'esemplificazione dell'itinerario nel quale la problematizzazione filosofica moderna e contemporanea ha emarginato e poi espunto alcune delle topiche basilari della cultura occidentale, come quella legata alla nozione di Dio (o a quella di anima, di libertà, ecc.). Ciò però ha finito per restringere drasticamente la visuale della comprensione del divino, racchiudendone la problematica nell'alternativa tra grammatica (il problema linguistico del dire qualcosa su Dio) e rivelazione (l'assiomatica teologica del *Deus locutus*). Spesso, osserva Hedley, la filosofia contemporanea (vedi Heidegger, Bergson, lo stesso Levinas, e sulla sua scia Derrida) nega che Dio sia un *topos* (un argomento) della filosofia, in quanto trascende sia la ragione che l'immaginazione, e forse per questo è all'origine tanto della superstizione quanto dell'illusione proiettiva, che in ogni caso antropomorfizza il divino. In questa visuale la stessa metafisica, quando assume il paradigma della verità come visione totale, si trasforma in idolatria. Ebbene in questa tendenza del pensiero contemporaneo è

Si è venuta così a delineare la scena della cultura contemporanea, nella quale sembra consumarsi il divorzio tra razionalità scientifica (beninteso riduttiva, e quindi priva della necessaria valenza critica) e immaginario con valenza filosofico-metafisica. Nella visuale della razionalità scientifica ciò che non può essere verificato empiricamente non esiste. Viceversa questo immaginario rinvia a contenuti intelligibili e normativi (assiologici), ovvero esprime criteri e modelli assoluti (cioè forniti di normatività e intelligibilità) che strutturano il vissuto etico, quello religioso, ma anche quello estetico, quello cognitivo-epistemico, quello emotivo. Ora certo la competizione tra i due attori sulla scena può essere o eliminatória, tendente cioè a eliminare uno dei due e a soppiantarlo, o promozionale, ossia mirante a implementare i loro rispettivi apporti al mondo della vita, in modo da salvaguardare l'integrità dei suoi fattori costitutivi. Nel primo caso il mondo umano della vita ha tutto da perdere e contrae patologie difficilmente contrastabili. Nel secondo caso si verifica la condizione positiva per una espansione (armonica e integrativa) del vivente umano e della sua cultura. È perciò importante, se non forse decisivo, focalizzare l'immaginazione nel suo vivente esercizio nel contesto umano e storico.

È a partire da Platone che l'intuizione di fondo dell'impianto filosofico, cioè dello sforzo di comprendere la "realtà che veramente è", si avvale della mediazione dell'immaginazione<sup>16</sup>. In tale impianto alla comprensione articolata in meri concetti e inferenze logiche, che pure saldamente lo sorreggono, si preferisce la presentazione cognitiva che elude e sfugge la pretesa di definizione assolutamente determinata e esaustiva; essa infatti si avvale ampiamente del lavoro dell'immaginazione in tutte le sue possibili varianti e nelle sue diverse valenze, da quella metafisica a quella epistemica, da quella archetipica e religiosa a quella assiologica e etica<sup>17</sup>. Pertanto la razionalità precipua coltivata nella tradizione di pensiero platonica trascende quella

ravvisabile un chiaro discredito dell'immaginazione, la quale è reputata inadatta a veicolare quanto eccede l'universo percettivo e mira a attingere le profondità dell'essere. Com'è noto la prima spinta a una critica dell'immaginazione, e di conseguenza a un suo discredito, è venuta nella modernità da Spinoza. Per il filosofo del *Trattato teologico-politico* l'immaginazione è confusa e inadeguata (al bisogno di conoscenza del divino), e pertanto essa è inferiore nelle sue prestazioni cognitive rispetto alla ragione discorsiva e all'intuizione razionale. Senonché il discorso di Spinoza andrebbe meglio circostanziato, perché in effetti intendeva decostruire un immaginario che aveva smarrito la sua conformazione intermedia (tra l'empirico e l'intelligibile), pretendendo di avere accesso al divino con una sorta di visione (intuizione) diretta.

<sup>16</sup> Cfr. *ivi*, p. 14.

<sup>17</sup> In maniera pertinente si cita (*ivi*, p. 15) la *theia mania* di cui si discorre nel *Fedro*, e il bene (tradotto nell'immagine del sole) come "al di là dell'ousia", e dunque come trascendente l'essenza stessa, nel celebre testo di *Repubblica* VII, 514-518.

meramente discorsiva e induttiva; però non per questo il suo uso dell'immaginazione si converte in un meccanismo proiettivo di antropomorfismi, bensì coniuga costantemente e criticamente immagine e cognizione. È per questo motivo che in quella tradizione viene conferita una dignità speciale all'immagine creativa e all'immaginazione produttiva (non semplicemente riproduttiva)<sup>18</sup>.

Per la verità l'immaginazione è un potere (una facoltà) ancipite, così come ambivalente, o meglio polivalente, è il territorio dell'immaginario. Essa da un lato è un potere di rappresentare un reale, e quindi di operare una mimesi di ciò che per altra via è già formato nell'immaginario e dunque in visione (attuale o possibile), perché terminale di un atto percettivo e/o noetico. Sotto questo profilo essa è all'origine tanto della replicazione indefinita di immagini mentali e/o sensibili ovvero percettive (variazione immaginativa), quanto dell'invenzione poetica o fittizia, nonché dell'anticipazione rappresentativa (e dunque in presenza) di un reale assente e/o virtuale. Dall'altro lato è un potere produttivo e creativo di immagini che traducono realtà bensì presenti e operative, anzi talvolta persino istitutive di ampie regioni di esperienza umana, ma non appartenenti al territorio tanto del fattuale quanto del visibile (ovvero più in generale del sensibile) nonché del dicibile. Vi sono in effetti realtà "veramente reali", cioè non frutto di proiezioni illusorie o di rappresentazioni fittizie (cui afferiscono le produzioni di un altro potere/facoltà detto "fantasia"), che non sono suscettibili di rappresentazione diretta, di esibizione fattuale, di concettualizzazione intuitiva; hanno invece bisogno di essere incorporate in immagini prodotte dal potere dell'immaginazione, per diventare anzitutto elementi di esperienza vissuta, e poi per essere tradotte sul piano dell'attività noetico-conoscitiva e successivamente diventare oggetto di comunicazione tra viventi intelligenti. Vi sono per es. nell'esperienza complessiva degli esseri umani dei fattori, degli elementi e persino interi territori (come quello estetico, quello etico, quello epistemico, quello religioso) forniti di normatività, di valenza assiologica e di intelligibilità che non sono supportate dalla fattualità, dalla percezione sensibile, né sono soggette alla materialità dell'universo fisico né alle sue coordinate spazio-temporali. Di qui un duplice problema che chiama in causa l'immaginazione, in quanto potere/facoltà di mediazione tra realtà (tra mondi) non omogenee tra loro, pur essendo incardinate e attive nell'unico territorio globale dell'esperienza umana; e forse per questo il vivente intelligente umano ha una natura anfibia, in quanto è legato a territori di realtà non omogenee, tanto materiali quanto immateriali. Il primo problema

<sup>18</sup> *Ivi*, p. 16.

è come esprimere e rappresentare quelle realtà (immateriali) cui compete la normatività, il valore e l'intelligibilità. È su questo piano che entra in gioco l'immaginazione e la produzione dell'immaginario, non fittizio ma creativo e espressivo di ciò che si sottrae alla rappresentazione diretta, e perciò ha bisogno dell'immagine che intermedia tra due realtà (quella empirica e quella intelligibile). Il secondo problema è quello di captare, ma anche qui con l'indispensabile ausilio della creazione di immagini, il principio trascendente, ovvero l'originario e/o l'archetipo cui attinge la sua consistenza reale, esistente, l'intelligibile e la normatività. È in questo contesto che risalta la produzione di quell'immaginario capace di intensificazione espressiva e rappresentativa che è il *simbolo*, una delle esplicitazioni (una delle forme viventi) più importanti e significative della produttività di immagini da parte dell'immaginazione creativa<sup>19</sup>. Beninteso in proposito assai calzanti risultano due definizioni dell'immaginazione fornite da due autori come Coleridge e Wordsworth; essi si inquadrano in quel contesto culturale (il Romanticismo inglese) che funge da riferimento privilegiato del libro di Hedley, perché in esso l'eredità platonica è un fermento assai potente<sup>20</sup>. Se è vero che il mondo ideale, diciamo pure ciò che è bensì reale ma immateriale, non può essere afferrato direttamente, è vero anche che può essere rappresentato, pur se solo obliquamente, dall'immaginazione. Pertanto l'immaginazione è il potere riconciliante e mediatore che incorpora la ragione (l'intelligibile, il normativo, il valore) in immagini del senso; essa è «la ragione allo stato della sua massima esaltazione».

Se dunque il volume totale dell'esperienza umana attinge in maniera cospicua all'attività dell'immaginazione e il mondo umano della vita si alimenta indeclinabilmente ai contenuti (e alle forme) dell'immaginario, ciò è dovuto a due ordini di ragioni. Anzitutto alla collocazione ontologica, diciamo così, di quel mondo della vita a cavallo tra due territori distinti e irriducibili del reale, comunque poi li si possa circoscrivere e comprendere (esterno/interno, natura/spirito, essere/dover essere, materia/pensiero, fisico/psichico, ecc.); e simultaneamente all'origine, alla radice ontologico-metafisica, di quei due territori, dalla quale questi desumono la loro ragion d'essere unitaria nonché il loro stesso statuto esistente, in quanto reali caratterizzati da una condizione "estatica" di esistenza (essi cioè esistono perché e in quanto originati). In secondo luogo è dovuto alla capacità mediatrice dell'immaginazione, la quale pur nelle sue molteplici capacità/pos-

<sup>19</sup> Cfr. a proposito del simbolo il cap. 5 dedicato a questo argomento nel mio volume *Realtà del senso e universo religioso*, Carocci, Roma 2004, pp. 115-137.

<sup>20</sup> Cfr. D. Hedley, *op. cit.*, pp. 20-22.

sibilità intermedia tra reali e tra esistenze distinte, e in particolare tra i due territori di competenza dell'esperienza umana, nonché tra questi e la loro origine abissale (la radice dell'esistere)<sup>21</sup>.

## 2. Struttura e articolazione dell'immaginazione

Non è facile mettere a fuoco il potenziale dell'immaginazione. Esso in effetti si esplica in molteplici direzioni e produce contenuti immaginali assai disparati, tanto da costituire dei veri sottosistemi di una semiosfera culturale. L'immaginazione è anzitutto quella facoltà, quell'esercizio di produzione e di elaborazione di immagini, che lavora nella intercapedine di due mondi: il mondo del significante (il territorio del soggettivo) e quello del significato (il territorio dell'oggettivo). Insomma essa è per eccellenza la facoltà di elaborazione semiotica; essa si istituisce e lavora nella interpenetrazione di due facoltà disparate, come il senso e l'intelletto, l'emotivo e il razionale, il teoretico e il pratico, il creativo e il fruitivo. E lo fa proprio in quanto essa è partecipe di entrambe<sup>22</sup>. In forza della struttura intermedia (di mediazione tra elementi o realtà differenti e separate) l'immaginazione ha una natura semiotica, o se si preferisce *semiogenetica* (genera l'articolazione significante-significato), e adempie alla funzione di mettere in collegamento due territori (ontologici) tra loro separati da una cesura invalicabile<sup>23</sup>. Insomma essa crea l'*immagine*, ovvero ciò che funge da interfaccia tra due sfere di realtà non altrimenti suscettibili di intrattenere interrelazioni, siano esse di carattere cognitivo, emotivo, pratico, fruitivo, eccetera. Se dunque l'immaginazione è la facoltà di produzione di immagini, cioè di significanti che fungono da interfaccia tra realtà distanti e eterogenee, queste immagini hanno dal canto loro un'indefinita (o transfinita) *plasticità semiotica*. Infatti esse possono circoscrivere e captare un aspetto/elemento del mondo esterno o tradurre e dare espressione a un moto, a un atto del mondo interno,

<sup>21</sup> Cfr. *ivi*, p. 37.

<sup>22</sup> Cfr. *ivi*, p. 230, ove si cita la definizione dell'immaginazione formulata da Coleridge, peraltro nel contesto di una discussione con A.M. Farrer.

<sup>23</sup> Per es., come più volte mette in evidenza Hedley, il territorio fisico-neuronale della mente-cervello e quello psichico-noetico della mente-pensiero. Laddove con l'evidenza dell'attività dell'immaginazione risalta la irriducibilità delle due sfere ontologiche che entrano nella costituzione esistenziale dell'umano come "vivente intelligente". In sostanza bisogna dire che la funzione di mediazione dell'immaginazione ha una triplice valenza; la prima è quella *semiotica*, nella quale il significato si raccorda al significante e viceversa; la seconda è quella *noetica*, nella quale si crea l'interfaccia tra noetico e empirico; la terza è quella *ontologica*, nella quale si opera la mediazione tra intelligibile e sensibile. Cfr. *ivi*, p. 244.

possono attivare un'intenzionalità mirata al significante medesimo oppure al significato, possono altresì dare corpo immaginale a ciò che si sottrae all'espressione diretta (linguistica o concettuale che sia) o dare espressione diretta a significati che si celano nell'interiorità dei vissuti. Pertanto dell'immaginazione, come attività/facoltà, e dell'immaginario, come atto e come immagine prodotta, si danno diverse articolazioni o forme viventi. Cerchiamo di classificarle e di caratterizzarle brevemente, tenendo presente che qui si tratta di schematizzazioni<sup>24</sup>.

Ecco quali sono le principali forme viventi dell'immaginazione, mettendo in conto ovviamente (data la sua natura mediatrice) che la sua attività spesso lambisce o addirittura si sovrappone a quella di altre facoltà, come la memoria, la fantasia (che pure sembra essere una variante specifica dell'immaginazione), la stessa facoltà di percezione sensibile. Anzitutto l'immaginazione svolge un'*attività maieutica*; essa produce immagini attraverso vari procedimenti elaborativi (di materiali sensibili, intellettivi, emotivi, pragmatici, ecc.), le archivia e le ripresenta all'occorrenza; in effetti senza la mediazione dell'immagine non sarebbe pensabile l'esercizio della memoria (l'anamnesi). Ma beninteso senza la mediazione delle immagini, quali schematizzazioni mentali prodotte dall'immaginazione, non sarebbe possibile l'attività noetica, e tutta quella gamma di attività mentali che presiedono per es. alla creazione artistica, alla coscienza morale, ecc. La seconda attività o forma dell'immaginazione la possiamo invece definire come quella di *riprodurre immagini e/o rielaborarle*. Abbiamo allora l'immagine che entra nell'esplicazione dell'attività noetica, sia essa quella implicata nella *conversio ad phantasmata* dell'attività intellettuale oppure quella rappresentata dalla esibizione di un concetto nell'intuizione (Kant). Lo stesso si deve dire della formazione di modelli ideativi nell'intuizione creativa dell'attività poetico-artistica; senza l'immagine modellizzante (*Vorbild*) la produzione poetica verrebbe meno, come si potrebbe facilmente evincere da tanta produzione dell'arte di maniera o addirittura di mercato. Anche l'attività di libere associazioni rientra in questa fattispecie dell'immaginazione, così come vi rientra l'esplicazione della cosiddetta *synderesis* ovvero della coscienza morale. In entrambi i casi la riproduzione immaginale sembra mirare a rendere possibile l'accesso a realtà oscure, perché nascoste nei recessi dell'interiorità vissuta. In terzo luogo la produzione o riproduzione di immagini si esplica su tre piani distinti: 1. Quello del conoscere/pensare, che è il territorio dell'*Erkennen* inteso in tutta

<sup>24</sup> Si tenga altresì presente che alcune forme linguistiche e noetiche come la metafora, il simbolo, l'analogia, e la stessa allegoria, possono essere comprese convenientemente solo in riferimento all'immaginazione e alla funzione plurivoca dell'immagine (dell'immaginario).

la sua possibile estensione e profondità, che grazie appunto all'immaginazione non è mai disancorato dalle sue infrastrutture empiriche e, aggiungerei, neurali. 2. Quello di dare espressione ai vissuti, che è poi il territorio del *Darstellen*, inteso nel senso o della produzione di simboli (linguistici, artistici, associativi, ecc.) o della esternazione (mediata dall'immagine) di vissuti propri e intrasferibili, da cui non può esonerarsi neppure l'empatia. 3. E infine quella dell'*attività iconica* che è alla base dei grandi costrutti culturali, cui può essere ricondotta la cultura storiografica, il diritto, l'istituzione politica, eccetera. In effetti, per fare solo un esempio, interpretare storiograficamente degli eventi storici significa ricreare immaginativamente un mondo di vissuti e di pensieri depositati in maniera frammentaria nei documenti e nella memoria. In quarto luogo c'è la forma vivente dell'immaginazione che chiamerei *immaginazione statica*<sup>25</sup>. Essa è alla scaturigine dell'esperire religioso, e costituisce l'alimento costante della sua espressione storico-concreta. In ogni caso questa forma vivente dell'immaginario genera una peculiare *struttura archetipica* nella quale vengono alla luce e si esprimono quegli aspetti dell'esperienza umana che eccedono ciò che è meramente strumentale/funzionale e spesso sono sommersi al di sotto della coscienza<sup>26</sup>. Peraltro tale *struttura immaginativa archetipica* soggiacente all'esperienza religiosa forma uno schema noetico irriducibile e non omogeneo a (e dunque non in competizione con) quello delle scienze per la comprensione di eventi nel mondo<sup>27</sup>. In quinto luogo si dà la forma di immaginazione che *implementa l'esperienza* aprendola e allargandola a territori che oltrepassano i confini della cognizione meramente nozionale, come quello dell'interesse, quello del valore, quello del sentimento, ecc. Infine, *last but not least*, c'è la forma vivente dell'*immaginazione poetico-artistica*, la quale notoriamente è all'origine di quell'universo formato e sedimentato dalla produzione estetica; questo beninteso abbraccia tanto l'attività ideativa/produttiva quanto quella fruitiva. In definitiva l'immaginazione è fungente in tutti i campi dell'attività e dell'esperienza umana: tanto nella *noesis* ovvero nell'attività conoscitiva in tutta la sua gamma, quanto nella *praxis* ovvero nell'attività pragmatica, tecnica e etico-prassistica, nonché nella *poiesis* cui si riconduce l'intero spettro dell'esperienza artistica, e nel *thymos*, che è l'attività del sentire e del vivere emozioni. Va da sé che in tutti questi campi l'immaginazione dà luogo a un'attività che si esercita in un orizzonte transfinito; essa perciò è illimitata, e quindi può dare origine a varie tipologie di eccessi e di immagini illusionistiche. Nondimeno queste ultime, a ben

<sup>25</sup> Cfr. *ivi*, p. 115.

<sup>26</sup> Cfr. *ivi*, p. 126.

<sup>27</sup> Cfr. *ivi*, p. 124 s.

vedere, se risultano deformazioni e/o eccessi in una sfera di trasferimento (il transfert o lo spostamento forico essendo connaturato all'immagine in quanto significante), in una sfera diversa di pertinenza appropriata possono essere perfettamente competenti e adeguate. Ma qui il discorso merita di essere inquadrato in un'altra topica.

In effetti l'immaginazione, in quanto facoltà mentale, è strutturalmente creativa. Essa denota un eccesso delle attitudini soggettive di pensiero e di espressione; il pensiero essendo il laboratorio di ciò che ci viene dal mondo, o più in generale dal reale con cui intratteniamo una relazione noetica (conoscitiva) di orientamento e adattamento; l'espressione essendo invece l'attività di estrinsecazione con la quale riversiamo nel mondo, diciamo pure come prima nel reale, col quale abbiamo un commercio pratico, emotivo e fruitivo, i nostri vissuti. Tutto questo enorme ricevere e dare, questo intenso va e vieni tra il vivente intelligente e il reale cui afferisce, forma l'esperienza, la quale è eminentemente immaginativa. Volendo illustrare in un certo ordine questo eccesso di creatività (di dispositivi del nucleo soggettivo di pensiero e espressione) dell'immaginazione, che beninteso è alla scaturigine del linguaggio e della cultura (come enorme semiosfera), possiamo distinguere e classificare tre centri, tre nuclei di esplicazione e di diramazioni operative: il primo è quello della creatività funzionale, il secondo quello del prodotto immaginale, ovvero delle modalità di immagine sedimentate, il terzo quello della funzione noetica e epistemologica dell'immaginazione<sup>28</sup>.

In quanto creatività funzionale l'immaginazione confina e si sovrappone all'attività percettiva, all'attività mnestica, nonché all'attività ideativa (del pensare). Sotto il primo profilo essa, per così dire, "salva i fenomeni" e in qualche modo li rende disponibili alla spiegazione, perché li connette in unità percettive e li integra in una esperienza, o meglio in un territorio di esperienza, grazie al quale soltanto si rende possibile e si esplica un mondo della vita. Senza l'immagine percettiva, ovvero la schematizzazione, i fenomeni si dissolvono in un pulviscolo caotico di sensazioni che non attingono la coscienza (sia pure percettiva). Insomma la schematizzazione immaginativa da un lato strappa i fenomeni al caos delle percezioni, da un altro li rende elementi costitutivi di una coscienza e di una esperienza. Per tale via l'immagine schematizzata mentre costruisce il centro unitario di un mondo percettivo, vale a dire di una soggettività percipiente, allo stesso tempo lo mette in relazione con l'universo del reale. Invece sotto il profilo

<sup>28</sup> Per questa analisi dello spaccato, non meramente cognitivo, ma ontologico e metafisico della immaginazione e dell'immaginario cfr. *ivi*, pp. 39-55 (la prima parte del capitolo dedicato all'*immaginazione creativa*).

del prodotto immaginale, ossia delle immagini plasmate da questa creatività, esso presenta due caratteri essenziali, che si raccordano alla memoria. Da una parte esso può essere archiviato, riesumato e riutilizzato, in vista di prospettazioni future e di progetti; in tal modo si presta a tutte le varianti operative della inventività immaginativa. Questa, come vedremo subito, si esplica bensì nell'invenzione di mondi fittizi, e quindi per certi versi agli antipodi del reale, ma mantiene nel contempo saldi legami col mondo reale, e per di più è in grado di attivare un rapporto con un reale che trascende il piano percettivo e il mondo dei fenomeni. È questo prodotto immaginale che dà corpo a quegli insiemi ontologici che sono le *persone* e gli *eventi*. Essi in effetti sono degli insiemi di relazioni, di significati e di circostanze che solo nell'immagine percettiva e mentale, insomma nella schematizzazione dell'immaginazione, trovano la loro consistenza unitaria e ontologica. Peraltro non è affatto un caso che proprio sul terreno di questo prodotto dell'immaginazione creativa si aprono le grandi questioni che concernono da un lato la mente, non come mero aggregato neuronale, ma come centro propulsore della coscienza e del pensiero, dall'altro le realtà cosiddette metafisiche (Dio, l'anima, il mondo). Infine sotto il profilo dell'inventività quella dell'immaginazione è una capacità creativa illimitata. È per questo che essa può dare spazio a immagini fittizie, che però conservano lo stigma del significato e perciò sono utilizzate per es. nell'attività poetica, e persino a immagini illusorie, le quali hanno un legame più o meno labile col significato. Nondimeno la non limitazione della creatività immaginativa rende la sua produzione (le immagini) particolarmente atta a tradurre e esprimere i contenuti dell'attività noetica, e non soltanto sul versante della sua capacità di presa sul sensibile e sul fenomenico (il conoscere), ma anche e soprattutto su quello della sua possibilità di attingimento dell'intelligibile e del sopransensibile (quello che Kant nomina "pensare").

Se ora guardiamo alle immagini, non soltanto percettive ma soprattutto mentali, prodotte dall'immaginazione e dalla sua operatività transfinita, possiamo classificarle ai fini di un'analisi esplicativa, anche se forse non esaustiva, nel modo seguente, entro una gamma che va dalla semplice immagine mentale ai più complessi modelli ideali. Anzitutto vi sono le *immagini percettive* e mentali che semplicemente schematizzano un complesso di datità fenomeniche. Esse vengono prodotte in forza della convergenza nell'operatività immaginativa sia dell'attività percettiva sia dell'attività noetica; e poi vengono archiviate, per essere in seguito riprese e riutilizzate (qui è palese una sovrapposizione con la memoria) all'occorrenza per le finalità più diverse, ma sempre nel contesto di un mondo della vita e di una cultura, ossia per la costruzione e la fruizione di *significati*, essendo la *significazione* l'indice più

qualificante dell'immaginazione e della sua produzione. In secondo luogo vi sono le *immagini proposizionali*. Sono le immagini che traducono il pensiero controfattuale; esse tra l'altro rendono possibile la formulazione di ipotesi. Tali immagini hanno una funzione rilevante, anzi insostituibile, sia nel processo di formazione concettuale sia nel lavoro di acquisizione di conoscenze scientifiche. Non c'è operazione conoscitiva, sia pure delle scienze formali più spinte nella loro formalizzazione, che si possa esonerare da questo tipo di immagini. Vi sono poi le immagini che popolano il *mondo immaginario*, quelle cioè dei miti, dei simboli, eccetera. Esse sono alla base della visione simbolico-immaginativa che costituisce l'infrastruttura di tutte le culture e civiltà, e formano altresì la sostanza dell'inconscio. Vi sono in terzo luogo le immagini che sedimentano una *rappresentazione immaginativa*, ossia un'unità o un insieme percettivo-noetico creato appositamente per istituire un sistema di esperienza o un sistema semiotico. In questa prospettiva si rende necessaria una sorta di fluidità cognitiva, vale a dire una trasformazione da immagini sedimentate (nella coscienza, nella cultura, nel mondo della vita) a immagini che rendano possibile il transito ovvero il *transfert* a campi semantici e/o cognitivi diversi e distanti. Sono queste le rappresentazioni immaginative che per es. rendono comprensibile il trapasso da un paradigma noetico (scientifico, etico, estetico, culturale) a un altro differente, oppure sono operanti nel rapporto positivo e di apertura dialogica tra culture diverse. Infine vi sono le immagini, o meglio i complessi, gli *insiemi di immagini*, che sostanziano i sistemi nei quali si esplica la razionalità (intesa in tutto il suo spettro complessivo) del vivente intelligente umano, come l'etica (o meglio l'universo dell'*ethos*), la religione (o meglio l'esperienza religiosa e la comunità religiosa), la scienza (la comunità della scienza), la politica (la comunità politica), ecc. Sono precisamente le immagini che animano questi grandi insiemi che rendono possibile e altamente fertile l'utilizzo di modelli, di metafore, di analogie e di simboli nei quali si esplica in massima parte il mondo degli umani e delle loro culture.

Ma allora, ci si potrebbe legittimamente domandare, l'immaginazione con le sue produzioni (le immagini mentali, siano esse percettive o ideative) ci mette in contatto con la realtà o ce ne allontana, per immergerci in un mondo irreali, sia esso fittizio o virtuale? In altre parole, l'immaginazione genera conoscenza, rivolgendoci al mondo del reale, oppure ci distoglie da esso per immergerci in un mero mondo di fantasia e di illusione? È, come si può ben comprendere, il quesito circa la funzione noetica e epistemologica dell'immaginazione. Ora certo nello spettro complessivo della operatività immaginativa c'è sicuramente, essendo essa una operatività transfinita, la possibilità di funzionare nel vuoto dell'irreale, e quindi di creare mondi illu-

sori o di pura evasione. Però in questo caso e a questo livello l'immaginazione si confonde con la fantasia, ossia con la capacità di elaborare *fiction* ovvero realtà fittizie<sup>29</sup>. In verità la fantasia è un altro nome dell'immaginazione, e ne esprime solo un aspetto o una funzione limite (un lato estremo della operatività immaginativa). Perché di fatto la fantasia non fa altro che lavorare su materiali iconici elaborati dall'immaginazione, i quali conservano un legame, per quanto labile, col mondo del reale. E d'altra parte in questo suo lavoro, di creazione di realtà fittizie o illusorie, la fantasia, cioè questa modalità dell'immaginazione, obbedisce per lo più a istanze reali, siano esse quelle del desiderio, dell'inconscio o di altre istanze radicate nel mondo della vita, come lo stesso bisogno di evasione dalle strettoie del quotidiano oppure di estrapolazione dai limiti che l'esistenza effettiva ci impone. Abbiamo quindi nello spazio dell'immaginazione tre diverse possibilità o modalità operative: lo sforzo creativo per ottenere una schematizzazione, ovvero una unità sintetica di dati percettive; il montaggio o lo smontaggio, più o meno meccanico e associativo, di rappresentazioni mentali<sup>30</sup>; la produzione di immagini illusorie (che divergono dal reale) o di pura evasione, beninteso evasione dal reale che opprime e/o angoscia.

In sostanza l'immaginazione nella sua fattiva creatività ha una funzione noetico-conoscitiva insostituibile. Essa accende la luce del vero e attiva l'energia dell'anima generando conoscenza, e dunque elaborando, in coordinamento con l'attività noetica, e liberando verità, vale a dire conoscenze con lo stigma del vero. Ma c'è di più. Essa consente di annodare le esplicazioni conoscitive, e dunque le possibilità e le effettuazioni veritative, al sentimento, vale a dire a tutta la sfera emotiva del desiderio/appetizione. E grazie a questa connessione essa giunge a creare i *significati* costitutivi del mondo della vita. Dunque la funzione noetica e epistemologica, diciamo così, dell'immaginazione, in quanto essa è in grado di generare conoscenza, è più ricca e più complessa di quel che si potrebbe pensare. Ma volendo focalizzare questa funzione bisogna dire che essa consiste nella produzione di immagini che rendono *visuale* un reale, di qualunque genere esso sia. Ciò significa che l'immagine rende presente, rappresenta, e dunque esibisce in qualche modo in visione, un reale, quasi che lo *rispecchiasse*. Ciò avviene secondo modalità e gradazioni sempre più complesse. Anzitutto l'operatività immaginativa fa sì che i materiali della sensazione diventino oggetto persistente del mondo

<sup>29</sup> Cfr. la distinzione, formulata *ivi*, p. 49, tra immaginazione e *fancy* (ossia fantasia).

<sup>30</sup> Questo in verità viene ricondotto alla *fancy* (fantasia vera e propria), mentre alla *fantasy* viene riportata la capacità di illusione o di evasione (cfr. *ivi*, p. 52). La distinzione, a mio avviso, va intesa sempre all'interno delle modalità dell'immaginazione.

percepito; e oggetto persistente perché sempre rappresentabile in presenza e costantemente suscettibile di essere esibito in visione. È qui fungente quella variazione immaginativa sulla quale ha richiamato spesso l'attenzione la fenomenologia di Husserl. Grazie a questa operazione di rappresentazione o ripresentazione l'immaginazione in secondo luogo unifica l'esperienza in un insieme di oggetti stabili, cioè un insieme generato e reso possibile dalla mediazione operata, e dal contatto stabilito, tra sensazione e intelletto/noesi. Infine in forza di questa sua duplice operatività l'immaginazione è il principio della sintesi attiva che conduce dalla percezione sensibile all'esperienza consapevole. Tutto ciò peraltro rende conto del fatto che l'immaginazione è implicata nell'attività dell'intera persona pensante e agente, e perciò non può essere isolata dalla percezione empirica né dalla noesi intellettiva. Se si discioglie questa connessione, le nostre capacità di comprensione immaginativa del mondo e della vita si riducono al lumicino. Se ci si accontenta di questo, si può anche prendere congedo dall'attività dell'immaginazione<sup>31</sup>.

### 3. L'esperienza religiosa e la struttura immaginaria archetipica

Senonché vi sono questioni che sfuggono a questa cattura riduzionistica dell'immaginario. Esse riguardano essenzialmente due grandi costellazioni: la religione, o meglio sarebbe dire l'esperienza religiosa, e l'etica (la moralità), o meglio l'esperienza etico-morale istituita e sedimentata nell'*ethos* degli umani<sup>32</sup>. Queste costellazioni sono insieme *narrative*, *tematiche* e *esistentive*. Per meglio cogliere la competenza dell'immaginazione nelle due costellazioni indicate, mette conto di entrare nella delucidazione dei problemi posti dall'esercizio dell'immaginazione nonché delle varianti da essa prodotte. Il primo problema è quello del rapporto tra *immaginazione* e *ragione* o, se si preferisce, *razionalità*. Ora in proposito bisogna dire che proprio questo rapporto, che è sicuramente reciproco, mette in evidenza un territorio assai ampio della razionalità, se beninteso si assume quest'ultima in tutto il suo ventaglio di possibilità. In effetti la razionalità, se la si intende nel suo assetto effettivo che è incarnato e concreto, si esercita in primo luogo nella *attività noetica*.

<sup>31</sup> In proposito è emblematico il dibattito che Hedley istituisce nel cap. 3 tra e con le posizioni estreme (riduttive e opposte) di Denys Turner e William Alston, cioè tra l'apofatismo estremo del primo e la percettività radicale del secondo.

<sup>32</sup> Alla religione nel libro di Hedley viene dedicato specificamente il cap. 4 (intitolato "Religione: fantasia o desiderio legittimo?"), cui fa quasi da vestibolo il cap. 3.

Questa nel suo esercizio si coniuga indissolubilmente con l'esercizio dell'immaginazione, grazie al quale la noesi, ovvero il pensiero, avendo una origine e una costituzione non vincolata al territorio del fenomenico e dell'empirico, viene tuttavia collegato a esso, sia in senso passivo-recettivo sia in senso attivo-produttivo. Nel primo senso recepisce la materia, per così dire, della sua elaborazione concettuale e discorsiva e viene determinato l'orizzonte mondano della sua correlazione intenzionale<sup>33</sup>. Nel secondo senso l'esercizio della razionalità produce nel concreto del mondo della vita i significati che ne costituiscono la compagine e che pertanto lo istituiscono e lo profilano in quanto tale. Sono essi in effetti che animano la vita e la cultura (o le culture) degli esseri umani. Peraltro dall'attività noetica, alimentata indefettibilmente dall'immaginazione, scaturisce la conoscenza, la coscienza e la discorsività che nell'insieme (e non nella loro separazione) rappresentano le forme più cospicue della razionalità in questa sua prima possibilità. Questa custodisce altresì una funzione, quella di *filtro critico*, che è assai rilevante nel governare il rapporto reciproco tra attività noetica e immaginazione; perché tale rapporto può essere deviato o deformato nella direzione dell'immaginario illusorio o fittizio, creando un divario temibile su diversi piani del mondo della vita tra *apparenza* (ciò che appare, ciò che si dà in presenza ma con una riserva di assenza) e *realtà* (ciò che è, ciò che si dà in visione e in presenza)<sup>34</sup>.

In secondo luogo invece la razionalità è la sfera di esplicazione di una attività pratica che si raccorda a un titolare, diciamo pure a un *soggetto di causazione*, ma di una causazione messa in esercizio da una *motivazione*. È questa la sfera nella quale entra in gioco la *libertà*, intesa precipuamente come modalità di essere-al-mondo, la *normatività* e il *valore*, intesi come dominio dell'assiologico (che si raccorda alla sfera dell'emotivo, dell'apprezzamento motivante e mobilitante), e quell'*insieme reale* che configura le realtà (le produzioni, perché si tratta di realtà prodotte nel mondo e dotate di significato) etiche, come i beni etici, le istituzioni, i vissuti della riuscita esistenziale (*eudaimonia*) e della fruizione teleologica (della perfezione conseguita). Su questo piano l'immaginazione ha un largo spazio di esercizio, sia nella rappresentazione di beni etici, sia nella ideazione di finalità assiologiche e normative, nelle quali l'attuazione pratica viene anticipata nell'immaginazione e resa

<sup>33</sup> Il mondo in effetti è il correlato intenzionale dell'attività noetica, ma il suo orizzonte è circoscritto precisamente dalle coordinate sensibili (empiriche e fenomeniche) del nostro essere-nel-mondo. Sotto questo profilo il mondo non è altro che un costruito dell'immaginazione grazie al quale soltanto si rende possibile l'esperienza, in particolare l'esperienza del mondo in tutta la complessa pluralità delle sue sfere di esperienza.

<sup>34</sup> Su questo divario, questo differire, tra apparenza e realtà si richiama spesso l'attenzione nel libro di Hedley. Cfr. *ivi*, p. 15, 52, 138 s., 161 s., 176 s., 202, 226 s.

efficacemente possibile dalla motivazione, sia infine nella espressione esibitiva e/o fruitiva dei vissuti nei quali si deposita la prassi etica o etico-morale. In terzo luogo la razionalità si esplica nella titolarità con la quale un Sé esistente si costituisce e diventa un *soggetto del senso*, ossia il perno esistitivo e attuativo di un significato ultimativo, sia pure quello istituito da un “senso offerto”. In questa sfera della razionalità viene esistita e diventa operante la *struttura archetipica* nella quale viene intenzionata l’origine dell’esistere, ovvero precisamente ciò che trascende e eccede assolutamente non solo in fenomeno e il mondo dell’empirico, ma lo stesso soggetto della prassi etica con le sue attuazioni, e persino il Sé esistente che funge da cardine del senso; non essendo possibile né concepibile alcun senso se non incardinato nel Sé esistente. Senonché questa struttura archetipica rappresenta una struttura immaginativa; essa è alla base dell’intero universo dell’esperienza religiosa<sup>35</sup>. Essa traduce in immagini e produzioni immaginative (simboli, miti, ecc.) ciò che coniuga insieme il valore e l’esistenza (ossia esplica il senso), l’originario e il razionale, il Sé e il totalmente Altro, il trascendente e l’immanente<sup>36</sup>. Su questo piano l’immaginazione, e la sua funzione di rendere presente in visione, svolge eminentemente una operatività simbolica, ossia di sovraderminazione significativa, in quanto rende presente in visione ciò che per antonomasia si sottrae alla visione e si piega alla presenza solo attraverso l’intenzionalità asimmetrica dell’*immagine* in quanto *significante*. In quarto luogo c’è la razionalità incorporata nell’attività poetica, da cui si genera l’universo della produzione e fruizione estetica. Qui l’immaginazione ha un grande e indispensabile spazio di esercizio tanto nella ideazione creativa quanto nella attuazione formale e fruitiva della *poiesis*.

Peraltro queste due ultime sfere o ramificazioni della razionalità collegate all’esercizio dell’immaginazione fanno venire alla luce due ulteriori problemi connessi a questo esercizio. Uno è quello del rapporto tra l’immaginazione e la sfera emotiva (o dei vissuti emotivi); l’altro è quello dell’immaginario archetipico. In realtà la sfera emotiva, ossia la sfera dei sentimenti e dell’affettività, è essenzialmente tributaria delle immagini mentali. Perché da un lato esse forniscono forma rappresentativa all’oggetto del desiderio e dell’appetività, che con la sua carica ancipite positiva o negativa, ossia di piacevole/spiacevole o di allettamento/ripulsa, mobilita il desiderio e accende il sentimento (il desiderio vissuto secondo una delle sue due possibili

<sup>35</sup> Cfr. *ivi*, pp. 125-134.

<sup>36</sup> Cfr. *ivi*, pp. 161-165, 170, 185 (la discussione sulle tesi di John Cottingham, dove però è in questione il rapporto della razionalità con un diverso tipo di alterità, vale a dire quella dell’inconscio), 244.

modalità) e lo traduce in un vissuto effettuale. Dall'altro esse (le immagini mentali) sono di continuo alimentate e quasi esigite dal fondo indistinto del desiderio, sia perché in tal modo quella indefinita infrastruttura emotiva può accedere al piano del vissuto e entrare in gioco con le altre istanze e/o sfere del titolare dei vissuti (il soggetto percipiente, intelligente e agente), sia perché l'attività immaginativa può esercitare la sua funzione di mediazione tra il livello degli impulsi emotivi o i moti del sentimento e il livello degli altri vissuti del mondo interno e/o del mondo esterno del soggetto cui si riconduce la sfera emotiva. Ciò può tra l'altro spiegare perché le determinazioni dell'impulso emotivo dipendono sempre, direi proprio per natura, dagli altri vissuti del vivente, cui appunto conferisce non contenuti nuovi ma la tonalità emotiva; in questo senso si può dire che il sentimento diventa un vissuto effettivo solo in quanto si accompagna a altri vissuti del loro titolare. E può altresì rendere conto della conformazione individuale del reticolo dei sentimenti e del mondo affettivo, in quanto esso contribuisce potentemente a demarcare il mondo del singolo e a definire il carattere della persona. In effetti nella complessa organizzazione del vivente intelligente e dei suoi vissuti la determinazione emotiva degli oggetti del desiderio (e a un altro livello, del bisogno), cioè la loro diversa fatturazione appetitiva di oggetti che attirano, procurando piacere (gratificazione del desiderio), oppure respingono, causando disgusto (non gratificazione o contraddizione del desiderio), è all'origine della strutturazione individuale, vale a dire relativa, non trasferibile e inalienabile, del mondo della vita personale. Laddove la relatività è funzionale non alla neutralizzazione dei vissuti sotto il profilo della loro tonalità emotiva, cioè della loro attitudine a soddisfare oppure viceversa a deludere il conato appetitivo, e dunque alla loro equiparazione generica, quasi che il saldo positivo del desiderio (il sentimento di piacere) sia assimilabile e scambiabile con quello negativo (il sentimento di dispiacere); bensì è funzionale alla determinazione singolare, intrasferibile dei vissuti e della loro organizzazione nell'orizzonte nel quale si costituisce la persona singola con la sua stessa infrastruttura relazionale. Ebbene in questa complessa architettura del mondo della vita individuale e personale la produzione dell'immaginazione funziona come la chiave di volta che intermedia le diverse componenti, sia dinamiche sia statiche, del vivente intelligente e mette in relazione il suo mondo interno con quello esterno e viceversa.

Il secondo problema indicato concerne, come si diceva, l'immaginario archetipico. Si tratta in verità di un immaginario, vale a dire di tutto un tessuto o tutta una rete di immagini, che contengono, o meglio significano un reale. Nondimeno questo reale eccede il mondo percettivo. Certo, come si è visto, il reale del mondo percettivo trova nell'immaginazione la sua istanza

di mediazione con un mondo, diciamo così (per non ingenerare l'ipotesi di un secondo mondo, che si esporrebbe all'addebito indirizzato da Nietzsche al platonismo), che lo eccede, vale a dire il mondo del *soprasensibile* (detto in termini kantiani). È questo il mondo dello spirituale, dell'intelligibile (del normativo e del valore), possiamo anche dire del *noumenico*. Però qui è in causa un altro reale, che eccede *assolutamente* il mondo percettivo, lo trascende, così come trascende lo stesso *reale soprasensibile*, pur essendo presente, diciamo pure immanente, in maniera costitutiva nel vissuto. In effetti questo reale denota l'*archetipo*, ossia l'*origine originante*, l'*Urbild* (più che il *Vorbild*) di tutto il reale che si squaderna nell'orizzonte dei vissuti. Vi sono appunto delle immagini (in particolare dei simboli, almeno quelli figurativi) che intenzionano (significando e traducendo) questa struttura archetipica che costituisce l'infrastruttura peculiare dell'esperienza religiosa e dei suoi specifici vissuti. Queste immagini significano in maniera immediata, cioè intransitiva e tautegorica, quell'archetipo, quell'origine originante che struttura il vissuto religioso e nel suo orizzonte istituisce l'essere stesso. Su questo piano dunque il problema che si pone è duplice. Anzitutto come è possibile che (diciamo pure quali sono le condizioni di possibilità perché) questo reale, questo archetipo, sia presente e si dia nel vissuto. L'aporia è che esso è presente sempre in qualsiasi vissuto, costituendone esso l'origine originante, vale a dire la struttura archetipica; ma concretamente si dà in vissuti specifici, quelli cioè che configurano l'esperienza religiosa. In secondo luogo come è possibile conferire forma di immagine a questo reale nei e dei vissuti religiosi, se è vero che l'immagine media (in senso attivo e passivo) col mondo percettivo, e dunque possiede una intrascendibile facciata empirico-fenomenica, e d'altra parte l'immagine che significa la struttura archetipica ha una intenzionalità diretta (sia pure asimmetrica), immediata e intransitiva, ma al tempo stesso si costituisce attraverso la mediazione dei vissuti nei quali quell'origine originante si dà. Insomma su questo piano l'immaginazione opera per così dire una rischiosa triangolazione tra mondo percettivo, vissuto religioso e referente trascendente (l'archetipo, l'origine originante). Essa è rischiosa perché si può facilmente distorcere, per es. in senso antropomorfo o nel senso di deviare nel vissuto religioso medesimo l'intenzionalità delle immagini e dei simboli che hanno di mira il reale trascendente (nel senso spiegato). Nel contempo però è assai fertile, perché semina a piene mani nel nostro mondo ovvero nel "mondo delle nazioni" (secondo il dettato di Vico) le espressioni tautegoriche del reale trascendente nonché le traduzioni performative dei vissuti religiosi. Ambedue queste possibilità sono legate alla fattura delle immagini che l'immaginario religioso è in grado di creare e fornire alle culture umane. Tali immagini peraltro non ammettono surrogati di sorta.

A mo' di riepilogo bisogna dunque dire che le immagini mentali, quali creazioni dell'immaginazione, costituiscono una fattura di sintesi. Ciò è implicato nel loro carattere di medio atto a operare una mediazione tra differenti territori dell'essere e del pensare (del conoscere). In effetti è come se l'immaginazione appartenesse a differenti territori tra i quali svolge il suo esercizio e la sua competenza. Essa opera sintesi tra percezione e pensiero, tra empirico e apriorico (ovvero intelligibile), tra intelligenza e emozione, tra conscio e inconscio, ecc. Le immagini da essa prodotte sono strutture essenzialmente semiotiche di varia e diversa fattura e forma: transitive o intransitive, tautegoriche o allegoriche, di esibizione o di rinvio. Esse in sostanza *esprimono di sé*, in quanto significante, e *segnalano di altro*, in quanto significato. Le loro forme più svariate possono essere riassunte in questi quattro gruppi o classi maggiori. Vi sono le immagini fittizie e/o ficzioniche, riconducibili anche, almeno in parte, alla fantasia. Esse sono legate all'emotività, cioè in fondo al bisogno/desiderio e alla sfera dell'inconscio. Peraltro trovano grande terreno di utilizzo nella creazione e fruizione estetica. Vi sono poi le immagini controfattuali e/o proposizionali, che hanno un ruolo cospicuo nei processi conoscitivi, soprattutto, com'è ovvio, quelli a carico delle scienze. Vi sono le immagini che funzionano come icone dell'originario e del trascendente. Esse sono create e utilizzate prevalentemente nell'ambito delle religioni e delle culture da esse ispirate. Vi sono infine le immagini assai rilevanti mediante le quali si esplica la performance nei e dei vissuti. Questa compete in particolare a quei vissuti che sfuggono alla percezione empirica, ma poi anche, e forse soprattutto, a quelli legati alla struttura idiografica, e dunque non trasferibile e non comunicabile direttamente, dell'individualità (della persona) ovvero dell'esistenza singola. Pertanto in sintesi bisogna dire che l'immaginazione anzitutto traduce in immagini il razionale, e per questa via lo mette in relazione non surrogabile con l'empirico. In secondo luogo dà forma immaginale, attraverso il mito, il racconto, l'icona, a ciò che nella esperienza del vivente intelligente trascende e eccede il fenomenico e l'empirico. Infine conferisce forma simbolica alla struttura archetipica che è presente nei vissuti del nostro mondo della vita e talvolta addirittura, sul piano dell'esperienza religiosa, li costituisce.

#### **4. La narrazione mitica e l'espressione simbolica**

Vi sono dunque nel territorio sterminato dell'esperienza umana e storica dei nuclei di vissuti e di significati che non trovano espressione (*Darstellung*) né nella rappresentazione concettuale, né nelle schematizzazioni delle scienze

(neppure di quelle biologiche), né nella mera concatenazione di fattualità e di circostanze, e di conseguenza neppure nelle risorse semantiche del linguaggio diretto e descrittivo. In realtà laddove è in gioco la coincidenza o l'identità ultimativa di valore e esistenza<sup>37</sup>, che è poi il requisito essenziale e distintivo della nozione di significato e, più ancora, di senso, si richiede un tramite espressivo più idoneo e diverso da quelli di cui usualmente dispone il vivente intelligente. Idoneo, in quanto consente a quei significati e a quei vissuti di fare parte del mondo della vita, pervenendo alla luce della consapevolezza e della motivazione. Diverso, perché nella conformazione delle sue modalità di espressione attinge non alle riserve della razionalità cognitiva, sia essa analitica o discorsiva, bensì a quelle dell'immaginazione, pur con i rischi cui ciò espone e di cui si è fatto cenno prima, vale a dire i rischi dell'immaginario fittizio e/o illusorio. Effettivamente è l'immaginazione che plasma lo strumento espressivo di quei significati vissuti e li rende materia vivente che anima il nostro mondo della vita. Tale espressione si avvale di un procedimento iconico, vale a dire di creazione di immagini che mirano a ripresentare, quasi in uno sforzo di imitazione, realtà psichiche o archetipiche (nel senso illustrato sopra) che sfuggono a qualsiasi verifica empirica previa, anche se non a uno scrutinio *post-factum* da parte della consapevolezza critica. Tali immagini trovano poi nel *simbolo* la loro sedimentazione più cospicua in un significante, e nel *mito*, ossia nella narrazione che intesse simboli in un racconto, la loro forma linguistica più efficace; efficace tanto sotto il profilo della traduzione comunicativa di quelle immagini e dei rispettivi vissuti intenzionati quanto sotto quello della loro fruizione ermeneutica inesauribile. Il simbolo in effetti è un'immagine mentale di struttura peculiare, in quanto è un significante carico di un *significato sovradeterminato*; tale significante infatti è sottoposto a un'intensificazione, o meglio a una condensazione intenzionale che sovraccarica il significato primario, diciamo così, dell'immagine con un significato ulteriore intenzionato a un reale altro. Ciò poi sul piano linguistico si ripercuote nella caratteristica *condensazione semantica* che è tipica del linguaggio simbolico.

Ora due sembrano essere i cespiti maggiori del vissuto inalveato nell'espressione simbolica e mitica (diciamo pure narrativa). Il primo è il soggetto autocosciente e agente che è alla scaturigine della moralità e del mondo dell'*ethos*. Egli può essere immaginato, e dunque in qualche modo pensato,

<sup>37</sup> Cfr. *ivi*, p. 170. Il valore può essere inteso e definito come quel reale (quell'esistente) che richiede e merita apprezzamento, in quanto si riconnette al conato (al desiderio) più determinante del vivente intelligente, essendo esso in grado di darvi soddisfazione, saturando così la vita e l'esistenza.

come un *agente razionale* o intelligibile, vale a dire come un Sé noumenico, perché estrapolato da spazio, tempo e causalità (condizionante); esso è perciò distinto dalla persona concreta e empiricamente determinata che uno crede di essere. E questo alimenta tanta parte di quelle immagini che vengono utilizzate per denotare la coscienza morale e talvolta persino quei vissuti profondi e abissali che vertono intorno all'esercizio della libertà nonché intorno all'esperienza del "male radicale" ovvero del male in quanto "ingiustificabile". Ebbene, siccome i principi, ossia la sorgente motivazionale e mobilitante cui attinge quel soggetto agente, e che qualifica il suo agire in senso eticamente positivo oppure viceversa negativo, non provengono dalle contingenze empiriche o dalla pratica di una comunità, le quali sono fattualmente verificabili e empiricamente mobilitanti, essi sono particolarmente atti alla traduzione simbolica e narrativo-mitica. Il che trova riscontro in molte rappresentazioni utopiche, apocalittiche e escatologiche ricorrenti nelle culture umane. Essé beninteso hanno il merito di evocare scenari eticamente connotati ma non attingibili né dalla scienza né dalla ragione discorsiva. Ma nel contempo consentono di allargare e arricchire l'esperienza umana al di là del territorio del meramente cognitivo, verso il territorio dell'immaginario. Questo in effetti costituisce le ragioni del "senso comune delle nazioni" (secondo il dettato vichiano), ovvero di ciò che realizza il desiderio più profondo del cuore umano e che astrattamente viene enunciato come «statuto eterno e immutabile della moralità»<sup>38</sup>.

Il secondo cespite di vissuti che trovano espressione nel simbolo e nella narrazione mitica è quello dell'esperienza religiosa. E non è un caso che proprio nell'alveo di tale esperienza trovi spazio l'immaginario della rivelazione<sup>39</sup>, nel quale l'elemento simbolico e quello mitico-narrativo sono intrecciati inestricabilmente. In realtà nell'esperienza religiosa «il mito è la cosa stessa», come scriveva Dietrich Bonhoeffer in reazione alla proposta bultmanniana di demitizzazione<sup>40</sup>. Il racconto intessuto sui simboli nel contesto religioso esprime quella struttura immaginativa archetipica che istituisce uno schema irriducibile per esprimere, enunciare e rivelare eventi del nostro mondo e vissuti della nostra esperienza. Questi infatti sono intenzionati a un reale archetipico (un originario) che eccede il mondo fenomenico e l'orizzonte dell'esperienza, e nondimeno è presente e attivo in essi, ossia è immanente

<sup>38</sup> Cfr. *ivi*, p. 162. Per tutto il discorso qui svolto succintamente cfr. *ivi*, pp. 161-165.

<sup>39</sup> In effetti la discussione sulla nozione di rivelazione avvia il discorso di Hedley sulla religione; peraltro l'esperienza religiosa viene collocata nello spazio di oscillazione tra fantasia e desiderio (legittimo). Cfr. *ivi*, pp. 115-125.

<sup>40</sup> In proposito cfr. le pertinenti osservazioni di Hedley (*ivi*, p. 125 s.).

a essi. Pertanto la narrazione mitico-simbolica esprime e traduce negli eventi fattuali e nel contesto mondano la presenza del trascendente, che pure sfugge alla presa percettiva e cognitiva. È grazie all'immaginazione simbolica che si rende possibile l'apprensione di quel reale da cui si origina l'esistere, nonché si rende effettuale la sua comunicazione rivelativa nel contesto umano. Essa perciò traduce nell'immaginario quegli aspetti, diciamo così, archetipici dell'esperienza umana che travalicano il meramente empirico-strumentale e spesso sono sommersi al di sotto della coscienza<sup>41</sup>. In tal modo li rende fruibili e operanti tanto sul piano dell'esercizio razionale-cognitivo quanto su quello della costruzione dell'*ethos* umano. Pertanto sotto questo profilo l'immaginario simbolico è veicolo di verità, è tautegorico rispetto al reale intenzionato, e non tollera di essere ridotto a mera illustrazione figurativa; è piuttosto una rappresentazione-immagine eloquente, che conferisce autentica espressione a quel reale.

Senonché se l'immaginario simbolico-mitico è atto a innervare l'esperienza umana e storica in maniera così ricca e produttiva, esso non va esente dal rischio di fraintendimenti e da effetti illusori o addirittura distorsivi. Se dunque guardiamo da varie sfaccettature il complesso simbolico-mitico elaborato dall'immaginazione, siamo in grado di effettuare un discernimento critico delle molteplici possibilità espressive cui essa dà luogo. Mette conto di prendere le mosse da una ricognizione del *mythos*, che è forse la facciata più manifesta delle produzioni simboliche dell'immaginazione. Ciò peraltro ci riconduce alla questione della narrazione da cui siamo partiti. Ora il *mythos* è un racconto che intesse simboli, vale a dire immagini mentali di vissuti profondi. Esso è dunque un dispositivo che si raccorda all'esercizio dell'immaginazione, e specificamente dell'immaginazione simbolica, quella che produce simboli e di essi si avvale. Qui forse si potrebbe sollevare un interrogativo che è forse poco pertinente, e meriterebbe una trattazione a parte; però ci consente una messa a punto ulteriore del nostro discorso. L'interrogativo è: ma il virtuale, la cosiddetta realtà virtuale, funziona allo stesso modo del mito? Credo che la risposta sia negativa. Perché il virtuale è una produzione dell'immaginario tecnologico, non simbolico; esso obbedisce alla logica dello strumentale e dell'utile, mentre il simbolo a quella del significato e del senso ultimo (comunque poi si configuri questa ultimità); infine il virtuale non contiene un rinvio manifestativo, che invece è connotato al simbolico.

In realtà il simbolico (l'immaginazione simbolica), che beninteso entra nella trama del mito, si presenta secondo quattro diverse sfaccettature, che

<sup>41</sup> Cfr. *ivi*, p. 126.

ne connotano altrettante possibilità espressive. Ricordo in proposito che l'immagine, quale prodotto dell'immaginazione, è ciò che di per sé mostra, rinvia, rivela. E ciò vale a fortiori per l'immagine simbolica e per il mito, di cui si dice, per antonomasia: "Il mito mostra che...". 1) Il simbolo raccoglie e deposita nella coscienza l'esperienza pre-razionale (di qualunque tipo essa sia) e emotiva, per es. l'inconscio, oppure l'*irrazionale* nella percezione del numinoso, o ancora quel vissuto specifico, tipico di tanta parte della letteratura religiosa, che afferisce al divino e al trascendente<sup>42</sup>. In sostanza il simbolo, come la narrazione mitica, mette in mostra (*deloi*), ossia rivela, getta luce su qualcosa che affiora (o si nasconde) nel vissuto concreto. 2) Esso significa altro, in quanto possiede una intenzionalità di rinvio. Il termine di questo rinvio è ciò che in qualche modo si sottrae all'apprensione diretta e immediata. E questo altro può essere un fattore emotivo, un vissuto dell'inconscio, persino un elemento della razionalità (un elemento noumenico). Qui il simbolo (l'immagine simbolica) funge per l'apprensione indiretta e mediata di questi referenti. 3) L'immaginazione simbolica e narrativa crea mondi fittizi; e ciò sia nel senso di una evasione dal reale nel fittizio, sia nel senso di un occultamento del reale ai fini di un'ideologia, sia in quello di una proiezione di bisogni e desideri che nel mondo reale vengono conculcati e repressi. Si tratta sempre di un immaginario che lavora per una evasione dal reale, ma beninteso sono in gioco formazioni narrative e simboliche che si presentano come produzioni post-razionali. Esse attivano l'immaginazione in quanto funzionano come proiezioni del bisogno o del desiderio, di qualsiasi genere esso sia. In verità spesso e facilmente esse possono essere impiegate per un dominio nel mondo reale da parte di un dominante, e quindi hanno un effetto alienante; come peraltro può avvenire per il cosiddetto virtuale. 4) Infine l'immaginazione simbolica crea altresì modelli di spiegazione controfattuale di ciò che eccede il quotidiano e il senso comune. È in questo modo che operano le scienze quando elaborano ipotesi, modelli esplicativi, eccetera. È in questo modo che opera la *poiesis* quando si prende cura dell'esistenza e del quotidiano, per abbellire, consolare, mitigare le sue asprezze e le sue irrazionalità, le sue insoddisfazioni del bisogno e del desiderio, eccetera.

Possiamo dunque dire in ultima analisi che l'immaginazione, producendo l'immagine ovvero il simbolo (che è, come si è visto, un particolare tipo di immagine significante), acquisisce una valenza sostanzialmente semiotica. L'immagine in effetti mostra qualcosa, e dunque diventa una rappresenta-

<sup>42</sup> Si pensi a quello che emblematicamente Schleiermacher chiama "il sentimento ovvero l'autocoscienza immediata", che nella sua visuale costituisce il fulcro trascendentale dell'esperie religioso.

zione che è abitata da una intenzionalità, da un rinvio. Tale rinvio però può essere di varia natura e di diversa struttura, dando luogo al possibile gioco del mostrare e del nascondere (dell'apparenza), dell'esibire e dell'attrarre, del significare diretto o del significare performativo. Laddove la correlazione tra significante (immagine) e significato (termine intenzionale) assume almeno quattro possibili conformazioni, le quali beninteso traducono la potenza dell'immaginazione nel contesto del mondo della vita. La prima è quella del mostrare ovvero manifestare, rendere presente e visibile nelle varie modalità del vedere. Sotto questo profilo l'immagine esprime e segnala nel contempo. È questo tra l'altro il senso del *deloi*, quando si dice *o mythos deloi*, ossia il racconto mostra che... In questo caso l'immagine mentale (o linguistica o semiotica) è dotata di una intenzionalità di rinvio, cioè di carattere semantico. Essa afferisce a ciò che veramente è, al vero, e quindi mette in relazione con un reale, in quanto lo mette in mostra. È qui in gioco il tipo di intenzionalità che è l'*intenzionalità semantica*. La seconda conformazione è quella del far apparire, far sembrare qualcosa, e per estensione di dare uno spettacolo. In questo caso l'immagine mentale o il racconto esprime ma non segnala; e dunque il significante non rende manifesto un significato, che resta beninteso nascosto, e quindi funge come significante autoreferenziale. Si tratta dell'apparire in presenza di ciò che non è, ma sembra. Allora manca il rinvio semiotico al reale; vale a dire che il rinvio rimane interno al significante, senza afferenza a un significato reale, e anzi funge per nascondere un significato reale, sviando la visione (la presenza di ciò che appare) verso una significazione non manifesta. A questo livello l'apparire termina a ciò che si mostra con l'intento di celare, di nascondere qualcos'altro. Si ha dunque l'immagine ideologica, ovvero il complesso semico ideologico. È il tipo di *intenzionalità fittizia* o celante, che utilizza, qualunque ne sia la finalità, il significante per nascondere, precludere l'accesso a ciò che veramente è. La terza conformazione è quella della *intenzionalità performativa*. Essa è animata dall'intento di mettere in mostra per captare qualcosa, per es. un interesse. In questo caso entra in gioco un rinvio non semiotico ma, diciamo così, catturante, un rinvio di allettamento. Abbiamo allora un significante che alletta, ma non segnala. Esso è fornito di attrattiva, la quale possiede una intenzionalità inversa a quella che appartiene al mostrare il vero, il reale. È infatti un mettere in mostra allo scopo di stimolare la carica emotiva (del desiderio). In questo caso il significante è fornito di una carica allettante, incide sul terminale di una comunicazione emotiva. È il tipo di intenzionalità che qualificherei come accattivante, o che si potrebbe dire performativa. La quarta conformazione è quella dell'*intenzionalità pragmatica*. Essa consiste nell'esibire, ossia nell'operazione di un mostrare immediato (di carattere

apofantico), senza rinvio semiotico se non immanente al significante, cioè all'immagine medesima. Ma tale rinvio è guidato dal forte intento di fare impressione, di soggiogare o di esercitare un potere su un referente passivo e assoggettato, o anche da assoggettare. In questo caso il significante ha natura strumentale, e l'intenzionalità non è né di carattere semantico né giocata meramente sul significante, ossia sull'immagine, tanto nel senso del celare quanto in quello dell'allettare; bensì essa è in qualche modo e al tempo stesso pragmatica e performativa.

---

