

# Comprendere il caso. Coincidenze significative e narrativa

**Giulio Savelli**

---

## **1. Le coincidenze significative e la sincronicità**

È considerato singolare – nelle parole di Wigner «qualcosa che rasenta il mistero»<sup>1</sup> – che il pensiero matematico, creazione della mente umana, sia il linguaggio della natura. Il fatto che la narrazione sia invece un modo privilegiato di cogliere la realtà dei fatti umani non è solitamente considerato altrettanto sorprendente. Questo forse perché usiamo continuamente questa capacità – perché aderisce spontaneamente alla natura stessa dell'esperienza. Continuando nell'analogia, è però anche vero che contiamo e compiamo semplici calcoli aritmetici senza quasi avvedercene, così come comprendiamo una circostanza intuitivamente, nelle sue connessioni e nella sua globalità, in termini narrativi. Che la realtà umana sia narrativa così come il fatto che la natura fisica sia «scritta in lingua matematica» è altrettanto ambiguo: l'isomorfismo fra la nostra psiche e quel che c'è «là fuori» rende problematico attribuire le relazioni che mostrano coerente il mondo esclusivamente alla nostra mente o al mondo stesso. Ci regoliamo di solito facendo riferimento all'oggetto del pensiero, distinguendo cioè il libero gioco della mente dal suo riferirsi alla realtà. Resta il fatto che il gioco matematico come quello narrativo hanno le radici in una zona oscura dove psiche e realtà trovano un accordo e una consonanza profonde.

Uno scandaglio intellettualmente avventuroso in questa zona buia è stato gettato da Jung in *La sincronicità come principio di nessi acausali*. L'unità profonda fra mondo e psiche si rivelerebbe nel generale coordinamento acausale, che emerge con particolare evidenza in quei casi in cui catene di eventi fra loro indipendenti si intersecano in una coincidenza. In tale ambito la sincronicità è definita come la «coincidenza temporale di due o più eventi non legati da un rapporto causale, che hanno uno stesso o analogo

1 E.P. Wigner, *L'irragionevole efficacia della matematica nelle scienze naturali* [1960], ed. it. a cura di M. Sellitto, Adelphi, Milano 2017, p. 13.

contenuto significativo».<sup>2</sup> Secondo Jung, tali coincidenze si possono determinare, in alcuni momenti di particolare attivazione psichica, in quanto la psiche umana così come la realtà fisica appartengono entrambe a un'unica dimensione, di per sé atemporale.

In questo articolo sostengo che le coincidenze significative sono reali, ma che ciò non rende necessario condividere l'ipotesi esplicativa junghiana; che l'isomorfismo fra psiche e mondo può essere considerato un contesto esplicativo pertinente; che le coincidenze significative sono connesse alla nostra capacità di comprendere in termini narrativi gli eventi casuali. Non argomenterò a favore della capacità della narrazione di offrire una comprensione efficace degli eventi, di per sé evidente, bensì della natura non propriamente logica, sebbene non irrazionale, di un nucleo essenziale per tale capacità, costituito dalla coesione narrativa.

Ma intanto, cos'è la teoria della sincronicità? Il testo di Jung offre ampio spazio a situazioni eccezionali e discipline particolari: sogni profetici, I Ching, esperimenti sulla telepatia (quelli allora famosi di Rhine), astrologia. Tuttavia, il nucleo d'interesse maggiore consiste nell'esperienza comune e universale delle coincidenze significative. Una coincidenza significativa si distingue, fra le tante che possiamo cogliere, per il fatto di essere percepita come carica di *sensò*.

La riflessione di Jung ha radici profonde nell'insieme del suo pensiero e precede di decenni l'esposizione sviluppata nel saggio sulla sincronicità. Nel corso della sua stesura Jung ha scelto Wolfgang Pauli – uno dei padri della fisica quantistica, già allora insignito del Nobel – quale interlocutore privilegiato. Pauli era stato paziente di Jung e per tutto ciò che riguarda la psicologia si considerava un suo allievo. Dal carteggio<sup>3</sup> intercorso fra Jung, maestro, e Pauli, discepolo, emerge la loro collaborazione; ma emergono anche interpretazioni e punti di vista differenti, e, sottotraccia, una teoria della sincronicità di Pauli.

Si può tentare, sebbene con notevoli margini d'incertezza, a immaginare le due teorie come separate.

Per Jung la sincronicità è la categoria in cui raccogliere tutti i fenomeni acausali: i casi, cioè, in cui la regolarità dei nessi di causa-effetto sembra dissolversi in ragione di una estrema improbabilità. Così per esempio in alcune coincidenze, nei sogni che prevedono eventi che si avverano successivamente, nelle predizioni astrologiche, nei casi in cui pare esserci una lettura del pensiero. In tutte queste situazioni si manifesta la natura atemporale dell'inconscio collettivo, a cui l'Io cosciente – che legge il mondo

2 C.G. Jung, *La sincronicità come principio di nessi acausali* [1952], in Id., *Opere di C.G. Jung*, a cura di L. Aurigemma, Boringhieri, Torino 1976, vol. 8, *La dinamica dell'inconscio*, p. 471.

3 Cfr. W. Pauli, C.G. Jung, *Jung e Pauli: il carteggio originale. L'incontro tra psiche e materia* [1992], a cura di A. Spazani e A. Panepucci, Moretti e Vitali, Bergamo 2015.

secondo le proprie categorie di spazio, di tempo e di causa ed effetto – può avere accesso solo episodicamente, in particolari condizioni emotive. All'origine tanto dell'inconscio quanto della realtà fisica sta un ordinamento atemporale (*unus mundus*). Fisico e psichico sono infatti due facce della stessa medaglia e la sincronicità rappresenta il principio esplicativo necessario a integrare la comprensione parziale del mondo propria del pensiero conscio.

Questa di Jung è la teoria che Pauli definirà nella lettera del 12 dicembre 1950 come teoria olistica o «allargata». <sup>4</sup> Quella che propone lui è una teoria «ristretta». Ha per oggetto una classe di coincidenze «spontanee» – così definite in quanto non indotte da una mantica, da una pratica divinatoria cioè – denominate «coincidenze significative» (riprendendo in ciò Schopenhauer). <sup>5</sup> La loro specificità è l'essere caratterizzate da un nesso di *sensu*. Il senso è espressione della proprietà ordinatrice di un archetipo, che si manifesta nella relazione, intesa unitariamente, che interseca il soggetto che percepisce la coincidenza con la realtà fisica dell'evento. Il senso *crea* cioè l'evento sincronistico stesso. Secondo Pauli esiste una dimensione psicologica di tipo simbolico e archetipico corrispondente alla realtà descritta dalla fisica; le coincidenze significative (al pari dei suoi propri sogni, che Pauli annotava scrupolosamente, in cui pensieri fisico-matematici si manifestavano in termini simbolico-archetipici) sono testimonianza di tale corrispondenza, che si determina in condizioni psichiche particolari. Per esprimere appropriatamente la relazione che congiunge mondo fisico e mondo psichico occorrerebbe secondo Pauli una «lingua neutra», terza rispetto a quelle della fisica e della psicologia analitica.

Di questa «teoria ristretta» Jung coglie alcuni tratti, utili per arricchire, precisare e talora correggere la propria – senza però una comprensione autentica delle riserve e delle critiche del suo interlocutore (manifestate, del resto, sempre in termini tali da non determinare una contrapposizione frontale e cercare, piuttosto, una convergenza). Jung riprende da Pauli la distinzione fra sincronicità e sincronismo (cioè simultaneità), il riferimento al senso delle coincidenze – per affermare, però, che non si può sapere cosa sia davvero il senso <sup>6</sup> – così come il riferimento a Schopenhauer, e corregge alcune analogie insostenibili con fenomeni fisici, presenti nella stesura iniziale del suo testo. Un riflesso della discussione con Pauli e delle

---

Comprendere  
il caso.  
Coincidenze  
significative  
e narrativa

<sup>4</sup> *Ivi*, p. 125.

<sup>5</sup> Cfr. A. Schopenhauer, *Speculazione trascendente sull'apparente disegno intenzionale nel destino dell'individuo* [1851], in *Id., Poverga e paralipomena*, a cura di G. Colli, vol. 1, Adelphi, Milano 1981, pp. 277-308 e la lettera di Pauli del 28 giugno 1949, in Pauli, Jung, *Jung e Pauli: il carteggio originale*, cit., p. 91.

<sup>6</sup> «In che cosa consista in sé il fattore che ci appare come "senso", è cosa che si sottrae alla possibilità di conoscere», Jung, *La sincronicità come principio di nessi acasuali*, cit., p. 506.

differenze fra teoria ristretta e allargata si trova nelle ultime pagine del saggio e conduce Jung a una conclusione, espressa con formale cautela ma sostanziale convinzione, coerente con ciò che ha sostenuto nel corso del confronto con Pauli: «io sono incline a supporre che *la sincronicità nel senso più ristretto non è che un caso particolare del generale coordinamento acausale*». <sup>7</sup> La teoria allargata include, formalmente, quella ristretta. Occorre però osservare come le basi fattuali siano differenti e sia diverso, inoltre, il ruolo del soggetto. Soprattutto, Jung non coglie le implicazioni epistemologiche delle due teorie. All'interno del suo testo, di fatto, convivono, mescolate e parzialmente integrate, due diverse teorie della sincronicità.

Queste differenze fra le due teorie si palesano nella diversa sensibilità alla probabilità. La teoria ristretta è immune da ogni considerazione di tipo statistico. Si basa sulla semplice evidenza delle coincidenze significative, sul fatto cioè che possiedano un senso. Non solo: analogamente a quanto accade nella fisica quantistica, nella teoria ristretta l'osservatore – il soggetto che fa esperienza della coincidenza – è anche ciò che fa «collassare» la distribuzione probabilistica. Pauli, nella lettera del 24 novembre 1950, ricorda a Jung, a proposito del ricorso agli esperimenti di Rhine sulla telepatia, quanto affermato in precedenza dallo stesso Jung circa «l'influenza rovinosa del metodo statistico sull'accertamento numerico della sincronicità» per osservare: «se l'impiego del metodo statistico, senza prendere in considerazione lo stato psichico delle persone coinvolte nell'esperimento, *non* mostra una tale "rovinosa influenza", allora era in gioco qualcosa di diverso dalla sincronicità». <sup>8</sup> In altri termini, non ci si può basare sulla statistica per rilevare la sincronicità, e se la statistica rileva qualcosa allora sicuramente *non* è sincronicità. La probabilità infatti è *alternativa* al senso: se si individua uno scompare l'altra e viceversa.

La teoria olistica è invece razionalmente dipendente dalla probabilità. Solo l'assoluta improbabilità dei fenomeni è ciò che la giustifica e la sostiene, e l'improbabilità statistica è una prova dell'acausalità. Una teoria dell'acausalità immagina infatti un principio ordinatore della natura, tutt'uno con la psiche, che *prescinde* dal soggetto osservatore. Secondo la teoria «allargata», l'osservatore «accede», in condizioni psichiche particolari, all'ordine reale delle cose: per esperienza diretta e personale o grazie alle pratiche divinatorie, e ciò è rilevabile anche nell'osservazione statistica. Per Pauli, all'opposto, l'osservatore è *determinante* per il fenomeno stesso, come accade in microfisica.

Ma cos'è una coincidenza significativa? Vediamone, a titolo d'esempio, un paio. Il seguente episodio, citato da Jung, è stato raccolto da Wilhelm von Scholz:

<sup>7</sup> *Ivi*, p. 535.

<sup>8</sup> Pauli, Jung, Jung e Pauli: *il carteggio originale*, cit., p. 112.

Una madre [...], nella Foresta Nera, aveva fatto una fotografia al figlioletto di quattro anni. Consegnò la pellicola da sviluppare a Strasburgo. Subito dopo scoppiò la guerra (1914), e la donna non fu più in grado di ritirare la pellicola. La diede per persa. Nel 1916 comprò a Francoforte sul Meno un'altra pellicola per fare una foto alla figlia che le era nata nel frattempo. All'atto dello sviluppo la pellicola si rivelò impressionata due volte: la seconda immagine era la foto che aveva fatto al figlioletto nel 1914! La vecchia pellicola non sviluppata era capitata non si sa come tra le pellicole nuove e quindi era stata rimessa in vendita. L'autore [von Scholz] giunge alla conclusione, comprensibile, che tutti gli indizi indicavano una "forza d'attrazione delle cose in rapporto fra loro". Egli suppone che gli eventi siano ordinati come fossero il sogno di una "coscienza inconoscibile, più grande e più vasta".<sup>9</sup>

Talvolta i casi di sincronicità si presentano come aneddoti bizzarri. Così in un episodio citato dall'astronomo Flammarion (si è anche lui occupato delle coincidenze significative) e ripreso da Jung:

Un certo Monsieur Deschamps ricevette in dono da bambino, a Orléans, un pezzetto di *plum pudding* da un certo Monsieur de Fontgibu. Dieci anni dopo scoprì di nuovo un *plum pudding* in un ristorante di Parigi e ne ordinò un pezzo. Venne fuori però che il pudding era stato ordinato da qualcun altro, e precisamente da Monsieur de Fontgibu. Molti anni più tardi Monsieur Deschamps fu invitato a gustare un *plum pudding*, una specialità rara, gli assicurarono. A pranzo egli osservò che ora non mancava più che Monsieur de Fontgibu. In quel momento le porte si aprirono e un vecchissimo signore disorientato fece il suo ingresso: era Monsieur de Fontgibu, che aveva sbagliato indirizzo ed era capitato per errore in quella riunione.<sup>10</sup>

La sorpresa di Monsieur Deschamps di trovare nella sua vita sempre assieme, inseparabili, Monsieur de Fontgibu e un certo pudding è sicuramente legittima. Considerando straordinariamente improbabile una simile ripetizione, facilmente si esclama: «un caso su un milione, un miracolo!». Chi non sarebbe sorpreso e perfino incuriosito, dato che nella ripetizione sembra nascosto un significato? Jung afferma che si tratta «di "coincidenze" legate tra loro quanto al significato, in modo che il loro coincidere "casuale" comporta un'improbabilità che andrebbe espressa mediante una grandezza incommensurabile». <sup>11</sup> Appunto a partire da tale assoluta improbabilità, avanza la proposta dell'esistenza di nessi acausali.

Questo tipo di considerazione relativa alla probabilità o improbabilità è però piuttosto un'espressione di sorpresa, curiosità o fascinazione che un criterio utile a stabilire l'ambito esplicativo entro cui considerare un dato. Sebbene la spiegazione di un fenomeno, per essere in linea di princi-

---

Comprendere il caso. Coincidenze significative e narrativa

9 Jung, *La sincronicità come principio di nessi acausali*, cit., pp. 460-461.

10 *Ivi*, p. 460, n. 19.

11 *Ivi*, p. 467.

pio accettabile quale ipotesi, debba considerare anche la probabilità con cui esso si verifica, la frequenza osservata non privilegia, di per sé, un tipo di spiegazione o un altro – altrimenti per spiegare una cometa si dovrebbe ricorrere a un ambito esplicativo diverso da quello che si utilizza per il sorgere del sole. E il fatto che la coincidenza sia incommensurabile – cioè non misurabile, dato che si manifesta in un setting aperto come la vita quotidiana – non significa che abbia una probabilità vicina allo zero. Si può anzi presumere che ciò che intuitivamente appare estremamente improbabile non lo sia affatto: come ha affermato Littlewood, «improbabilities are apt to be overestimated».<sup>12</sup>

Proprio a Littlewood – matematico inglese quasi coetaneo di Jung – Freeman Dyson ha attribuito la cosiddetta «Legge dei Miracoli»: se consideriamo «miracolo» un evento che si verifichi con la frequenza di una volta su un milione, e ipotizziamo un soggetto che percepisce un evento al secondo, posto per otto ore al giorno in stato di attenzione agli eventi in cui è immerso, in 35 giorni il soggetto percepirebbe un milione di eventi: dunque circa un «miracolo» al mese.<sup>13</sup>

Si potrebbe certo modificare la definizione e considerare «miracolo» un evento con frequenza di una volta su un miliardo, e in questo caso ciascun individuo farebbe tale esperienza una sola volta nell'arco di una lunga vita. Oppure considerare «miracolo» un evento con frequenza ancora minore, e allora lo si riscontrerebbe solo sporadicamente entro una certa popolazione.

Anche cambiando la definizione di partenza, ciò che la «Legge dei Miracoli» di Littlewood comunque rende evidente è che nell'ambito della vita quotidiana l'estremamente improbabile non ha alcuna necessità di spiegazioni particolari, speciali, *ad hoc*, né, tantomeno, di una correzione dei modelli esplicativi usuali. Introdurre, come fa Jung, un'ipotesi di nessi acausali da affiancare a quelli causali sulla base dell'improbabilità di determinate coincidenze sarebbe perciò arbitrario.

E Jung è in qualche modo d'accordo, e per questo ritiene di dover dare prove sperimentali più solide delle semplici esperienze degli individui, per quanto numerose e sorprendenti possano essere:

Concentrazioni o serie composte da cose che si presentano spesso devono essere considerate casuali fino a prova contraria. Esse non valgono quindi come nessi acausali, quale che sia la loro entità, perché non si riesce a vedere come si potrebbe dimostrare che lo sono. Di conseguenza si ammette generalmente che tutte quante le coincidenze siano come bersagli centrati

12 J.E. Littlewood, *Large Numbers* [1948], in Id., *A Mathematician's Miscellany*, Methuen, London 1953, p. 104.

13 Cfr. F.J. Dyson, *One in a million*, in «The New York Review of Books», 2004, March 25, recensione a G. Charpak e H. Broch, *Debunked! ESP, Telekinesis, Other Pseudoscience*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 2004.

casualmente e quindi non richiedano nessuna spiegazione non causale. Questa ipotesi può e deve anzi essere considerata valida fin quando non si sia provato che la frequenza del suo verificarsi supera i limiti della probabilità. Ma se questa prova fosse addotta, sarebbe dimostrato al tempo stesso che esistono autentici rapporti acausali di eventi, la cui spiegazione o concezione dovrebbe postulare un fattore incommensurabile con la causalità. In tal caso bisognerebbe infatti supporre che eventi in genere siano in relazione l'uno con l'altro come catena causale, ma dall'altro, a volte, anche mediante una specie di *collegamento trasversale significativo*.<sup>14</sup>

A sostegno dell'esistenza di tali nessi Jung propone gli esperimenti ESP di Rhine,<sup>15</sup> condotti alla Duke University, reinterprestandoli in termini di sincronicità. E conduce a sua volta «un esperimento astrologico», con evidenze statistiche però assai incerte, come egli stesso ammette.

Il problema degli esperimenti di Rhine – che confermerebbero l'esistenza della telepatia – è che sono largamente inconclusivi. Le numerose repliche indipendenti degli stessi, eseguite già a partire dagli ultimi anni Trenta, non hanno dato risultati analoghi a quelli esibiti da Rhine. Ciò tuttavia non ha messo Jung in allarme circa la loro validità. Egli considera i risultati di Rhine certi e ben fondati, e ritiene il dato statistico essenziale alla dimostrazione della sua ipotesi.

Da un altro punto di vista, però, implicitamente, Jung lo considera anche accessorio, in quanto cumulabile con altri argomenti a cui attribuire più o meno lo stesso peso, se non uno maggiore. Rhine, per esempio, aveva notato che i risultati positivi erano spesso raggruppati, addensati in serie, per declinare via via. Da un punto di vista probabilistico si tratta di un fenomeno casuale di fluttuazione e, da un punto di vista empirico, di un caratteristico effetto (detto appunto di declino) che si manifesta talvolta nelle sperimentazioni. Jung lo interpreta come il momentaneo sintonizzarsi del soggetto sulla realtà atemporale e acausale nascosta alla percezione ordinaria. Di fatto, facendo ricorso a tale argomento, Jung svaluta la funzione della misurazione statistica: isolare una sequenza «fortunata» e considerarla probante di qualcosa significa infatti distorcere il significato stesso della misurazione e mettere sullo stesso piano l'evento eccezionale, parte della serie, e i valori risultanti dalla serie stessa.

Jung da un lato è consapevole della dissimilarità, sotto il profilo epistemologico, del dato statistico rispetto al fenomeno non replicabile, ma

---

Comprendere  
il caso.  
Coincidenze  
significative  
e narrativa

14 Jung, *La sincronicità come principio di nessi acausali*, cit., pp. 456-457.

15 Negli esperimenti di Rhine ad un soggetto veniva chiesto di indovinare la carta estratta da un mazzo di carte Zener. Si tratta di venticinque carte divise in cinque gruppi differenziati da un segno posto nel centro: il cerchio, la croce, il quadrato, la stella e l'onda. Ogni gruppo di segni è presente cinque volte nel mazzo. Le probabilità di indovinare una carta del mazzo tendono, con infinite prove, al 20%: solo uno scostamento significativo – in termini statistici – da questa percentuale risulterà non attribuibile al caso.

dall'altro, si direbbe, non l'avverte affatto (così come non rileva la differenza della mantica rispetto all'esperienza soggettiva). In questo senso, la «teoria allargata» appare paradossalmente sia sensibile sia, anche, deliberatamente indifferente alla misurazione della probabilità. L'*improbabilità* è il criterio su cui si regge, ma l'improbabilità può essere o non essere statisticamente rilevata e ha significati differenti a seconda dei contesti e degli argomenti usati per evidenziarla. La grande partizione fra causale e acausale pone infatti il pensabile o «non pensabile da un punto di vista causale»<sup>16</sup> – cioè, in definitiva, *il giudizio dell'Io* – quale criterio epistemico centrale.

In ultima analisi, la categoria di causalità/acausalità, che è pertinente a una psicologia dell'Io, è poco perspicua nel contesto della scienza e di una epistemologia moderna. Estendere criteri propri della psicologia dell'Io – e della sua dinamica con l'inconscio – alla conoscenza della natura è il problema di fondo della «teoria allargata» della sincronicità.

Inoltre, la base probabilistica portata da Jung a sostegno della sincronicità o è crollata – assieme alla fiducia nei risultati mostrati da Rhine, inizialmente considerati con vivo interesse dalla comunità scientifica e gradualmente valutati con sempre maggiore scetticismo, fino ad essere considerati irrilevanti – o è di fragilità irrimediabile, come i riscontri astrologici e le «incommensurabili» coincidenze spontanee. La «teoria allargata» della sincronicità, in quanto razionalmente sensibile alla probabilità, è perciò priva di evidenze; in quanto indifferente alla stessa è una «speculazione trascendente», non diversamente dalla teoria di Schopenhauer.

Ciò non vuol dire che eventi paranormali non possano esistere e non esistano, né che la sincronicità «allargata» sia una teoria falsa. Piuttosto, che non ci sono evidenze razionali tali da giustificare l'introduzione del criterio di acausalità. Deponendo il concetto-ombrello di acausalità, l'insieme eterogeneo costituito da astrologia, divinazione, parapsicologia, a cui sono stati aggregati alcuni fenomeni fisici particolari (per esempio la radioattività), si disgrega. Le coincidenze significative stesse rimangono come fatto a sé.

D'altra parte, la «Legge dei Miracoli» suggerisce anche che le coincidenze significative, proprio perché tutt'altro che impossibili probabilisticamente, possono essere reali. Ipotizzare che appartengano alla dimensione della fantasia e dell'errore, siano immaginazioni, interpretazioni aberranti, *bias* cognitivi, apofenie – così viene definita la percezione di connessioni dove non ce ne sono – è una spiegazione altrettanto arbitraria dell'in-

16 «Nella misura in cui per me la sincronicità rappresenta in prima linea un semplice modo d'essere, sono incline a sussumere sotto il concetto di sincronicità tutti i casi in cui si tratta di un "essere così" non pensabile da un punto di vista causale. I casi di sincronicità psichica o semi-psichica sarebbero una sottocategoria, quelli non-psichici un'altra», Pauli, Jung, *Jung e Pauli: il carteggio originale*, cit., p. 121.



troduzione dell'acausalità. Significa stabilire assiomaticamente che l'eventuale riconoscimento di un *sensu* in un evento casuale debba essere necessariamente un errore – che cioè il soggetto, dato che non è individuabile un'intenzione comunicativa da parte di qualcuno, non abbia motivo di considerare significativo ciò che gli si presenta come tale. Eppure, un conto è percepire *pattern* tra dati casuali, come fanno i giocatori d'azzardo, e rovinarsi al gioco; un altro è, di fronte a un evento raro, impreveduto, strano, che si direbbe carico di senso, riconoscerlo come tale. Le coincidenze significative non possono neppure essere classificate alla stessa maniera di un *déjà vu*, perché troppa realtà, interiore e non, vi è connessa. Considerarle «errori cognitivi» o «errori percettivi» si direbbe, più che una spiegazione delle coincidenze stesse, un'ingiunzione a sopprimere o considerare invalida l'emozione di un caso avvertito come eccezionale, così come la legittimità della percezione di un *sensu* negli eventi. Ma cosa rende eccezionali queste coincidenze se non l'emozione? E in che modo il senso è uno sbaglio? Accettare la loro esistenza non implica aderire a un pensiero magico. Affermare che i miracoli non esistono e affermare che certe particolari e rare coincidenze esistono, e sono emozionanti, sono asserzioni fra loro differenti, che possono pacificamente coesistere senza alcun *vulnus* all'igiene intellettuale.

Rimane cioè la base su cui Pauli ha proposto la propria teoria «ristretta»: l'esperienza soggettiva delle coincidenze significative spontanee. Anche la struttura della teoria ristretta – in particolare il ruolo della misurazione, cioè dell'osservatore, cioè del soggetto – ha caratteristiche peculiari che ben si adattano al fenomeno. E ciò a prescindere dalla parte esplicativa della teoria. A questo riguardo, si può annotare provvisoriamente, con Marie Luise von Franz, che «il problema della sincronicità è il problema del senso e il senso è qualcosa di totale che comprende il sentimento».<sup>17</sup> Pauli probabilmente sarebbe stato d'accordo.

## 2. Coincidenze, destino, soggettività

La relazione fra coincidenze significative e destino è stretta. Come afferma Alessandro di Afrodisia, il destino è anzitutto un fenomeno universale di *prolepsis*, di precomprensione potremmo dire, fondato sul fatto che nella nostra esperienza si danno effetti determinati da «cause [che] non erano preposte <a quell'esito>, bensì erano in funzione di una diversa finalità»<sup>18</sup> (per esempio: scavando per una ragione qualsiasi ci si imbatte in un tesoro

---

Comprendere  
il caso.  
Coincidenze  
significative  
e narrativa

17 N. Neri, *Marie Luise von Franz*, in «Rivista di Psicologia Analitica», 29, 1984, pp. 83-84, cit. in S. Tagliagambe, A. Malinconico, *Tempo e Sincronicità. Tessere il tempo*, Mimesis, Milano-Udine 2018, p. 155.

18 A. di Afrodisia, *Il destino*, introduzione, traduzione e note di A. Magris, Ponte alle Grazie, Firenze 1995, pp. 71 e 87.

ro). La coincidenza significativa è una sorta di *insight* evocativo che può diminarsi in destino. Così nell'esempio offerto da Simmel:

Incontrare un conoscente per strada è un fatto che rimane nell'ambito del casuale anche quando proprio in quel momento si aveva l'intenzione di scrivergli – quando cioè il caso diventa “strano” perché sembra acquistare una sfumatura di senso [...] Qualora però l'incontro in seguito a qualche conseguenza connessa con esso, divenga il punto di partenza di profonde modificazioni della vita, il linguaggio comune lo definirà come intervento del destino [...]. L'accadimento meramente periferico appartiene ora in modo integrante, con finalità positiva o negativa, all'unità e al senso di una vita individuale.<sup>19</sup>

Giulio Savelli

La coincidenza diventa cioè significativa perché in essa si riverbera l'unità e il senso di una vita individuale. Se, per esempio, la vicenda del plum-pudding non si svolgesse nell'arco ampio della vita, e si trattasse invece di tre episodi successivi nel giro di pochi giorni, le coincidenze avrebbero sì «una sfumatura di senso», ma un impatto assai minore: è la durata, sono i «dieci anni dopo», infine la vecchiezza di Monsieur de Fontgibu spaesato nell'ultima coincidenza, a potenziarla in modo decisivo. Indirettamente, è la vita di Monsieur Deschamps nella sua estensione e varietà a dare profondità alle coincidenze.

Secondo Simmel, «risulta chiaro come sia l'orientamento del flusso interiore della vita a decidere ciò che per noi deve o non deve essere destino. In un certo senso esso opera una selezione tra gli eventi che ci toccano, dei quali assume il ruolo del destino solo quello che riesce a inserirsi nelle oscillazioni proprie di quel flusso».<sup>20</sup> È la soggettività a determinare il senso, sia nelle coincidenze che nel loro sviluppo in forma di destino.<sup>21</sup>

19 G. Simmel, *Il problema del destino* [1913-14], trad. it. di M. Ophälders, in «Estetica», 1991, *Sul destino*, a cura di S. Zecchi, pp. 177-178.

20 *Ivi*, p. 179.

21 Il concetto di destino – afferma Simmel – «prima di tutto [...] necessita di un soggetto, il quale in se stesso, e quindi indipendentemente da ogni “evento” contenga o rappresenti un senso, una tendenza interiore e un'esigenza. Accanto a questo orientamento autonomo del soggetto e senza connessione genetica con esso, sorgono e si svolgono determinati eventi. Questi, nonostante ciò, si rapportano al soggetto favorendolo od ostacolandolo; interrompono il suo cammino o connettono cose distanti tra loro, accentuano singoli punti al suo interno o decidono della sua totalità. In tal modo questi accadimenti, di per sé meramente casuali, ricevono in riferimento al soggetto un *sensu*, quasi una sorta di finalità (*Teleologie*) a posteriori, e così divengono destini. La loro origine in rapporto allo svolgimento interiormente determinato e dotato di senso della nostra vita è completamente casuale. In quanto tuttavia essi acquistano una relazione ben determinata e un intreccio vitale con questo svolgimento, anche se con un significato negativo e distruttivo, è impossibile eliminare l'idea della “predestinazione” da ciò che chiamiamo destino. Nonostante ciò essa rappresenta soltanto un riflesso superficiale del concetto di destino. In esso infatti si esprime prima di tutto la capacità di assimilazione (*Assimilationskraft*) dell'essenza umana. Con essa, come elementi determinanti della *sua* vita, si intrecciano accadimenti, che quasi imperturbati seguono contemporaneamente il loro corso oggettivo. Essi ricevono quindi dalla soggettività di questa vita un significato teleologico (*Zweckbedeutung*) positivo o negativo, mentre da parte sua proprio questa vita viene determinata da questi stessi eventi nel suo corso e nella sua rovina. Nel concetto di destino l'attività e la passività della vita nel suo rapporto di tangenza con il corso del mondo costituiscono una cosa *sola*», *ivi*, pp. 175-176.

Schopenhauer, per rappresentare con un'immagine il destino, nel contesto di un determinismo causale rigoroso, immagina un mondo di eventi dove le catene di cause fra loro indipendenti si distribuiscono come dei meridiani, rispetto ai quali i paralleli rappresentano i termini simultanei di tutte le catene: «persino la simultaneità di termini *non* connessi causalmente, chiamata caso, è qualcosa di necessario, dal momento che gli elementi ora simultanei sono già stati determinati *come tali* da cause risalenti al più lontano passato». <sup>22</sup> L'effetto è rilevabile solo soggettivamente: «tutti gli avvenimenti nella vita di un uomo starebbero quindi tra loro in due diversissimi generi di connessione: anzitutto nella connessione oggettiva e causale del corso della natura, in secondo luogo in una connessione soggettiva – sussistente soltanto in rapporto all'individuo che vive tali avvenimenti e soggettiva quanto lo sono i suoi sogni – in cui tuttavia la successione e il contenuto, pur essendo del pari necessariamente determinati, lo sono però alla stessa maniera della successione delle scene di un dramma, secondo il piano del poeta» <sup>23</sup>. Senza soggettività non esiste alcun destino, non ci sono affatto coincidenze significative, solo catene di cause ovvero nuvole di probabilità.

Ciò che in una dimensione impersonale si manifesta come probabilità, in una dimensione soggettiva si manifesta come senso. Eppure è esattamente *la stessa cosa*, lo stesso evento, la stessa coincidenza. Considerare in termini di probabilità ciò che si affaccia alla mente come senso può essere giusto o sbagliato secondo le circostanze. Il *pattern* emerso dalla selezione fra eventi, che determina il senso, è apofenia quando il significato viene proiettato sul mondo, quando dal senso si induce una intenzione comunicativa – in un casuale mucchio di pietre su Marte si vede un volto umano – ma non lo è per nulla quando è riferito alla configurazione degli eventi che costituiscono la vita. Considerare il destino di Edipo un casuale affastellarsi di improbabili coincidenze equivale a non comprendere affatto la vicenda.

Così, nell'esempio di von Scholz della pellicola impressionata due volte, la percezione di una «forza di attrazione delle cose in rapporto fra loro» vale per la madre che ha fatto le foto, non vale affatto per chi ha scambiato una pellicola usata con una vergine, sebbene si tratti dello stesso evento. Probabilmente, delle tabelle con le frequenze di errore nella distribuzione delle pellicole non avrebbero convinto la madre autrice delle foto (né von Scholz) circa l'assenza di qualsivoglia senso nella coincidenza: c'erano le foto dei suoi figli su quella pellicola, non una cosa qualunque.

Dunque il destino esiste, allo stesso titolo delle coincidenze significative, in quanto esperienza *soggettiva* di eventi.

---

Comprendere  
il caso.  
Coincidenze  
significative  
e narrativa

<sup>22</sup> Schopenhauer, *Speculazione trascendente*, cit., p. 298.

<sup>23</sup> *Ivi*, pp. 303-304.

Anche in storiografia si parla talora di destino: di un paese, di una classe sociale, di un'istituzione e così via. In questi casi lo storico introduce una forma discorsiva di soggettività, considera cioè l'oggetto del discorso come un soggetto. Lo scopo è migliorare la comprensione dei nessi esplicativi e la coesione complessiva del discorso attraverso un espediente retorico: questo stabilisce una prospettiva particolare, angolata, da cui cogliere un insieme. Tuttavia, nella misura in cui un certo discorso storiografico aderisce a tale prospettiva, si potrà ritenere, con Hayden White,<sup>24</sup> che quel certo storico da questa metafora sia indirettamente influenzato. In questo caso la soggettività dello storico selezionerebbe attraverso la propria precomprensione i dati fattuali idonei a costruire dei particolari nessi significativi. Del resto, tali nessi possono formare nel lettore un'idea di «destino» di un paese, di una classe o altro senza che mai tale concetto sia stato formulato in sede storiografica e anche prescindendo dalle intenzioni, consapevoli o meno, dello storico.

Questo non significa ovviamente mancanza di neutralità o di oggettività da parte della storiografia in quanto disciplina. Indica, piuttosto, che dove c'è soggettività – quella dello storico o quella per via di metafora attribuita da questi all'oggetto del suo discorso o quella del lettore – c'è ricerca di senso. Notava Marc Bloch:

La natura del nostro intelletto lo porta molto meno a voler sapere che a voler comprendere. Dal che risulta che le sole scienze autentiche sono, a suo giudizio, quelle che riescono a stabilire nessi esplicativi tra i fenomeni. [...] La storia avrà dunque il diritto di rivendicare il suo posto fra le conoscenze veramente degne d'impegno solo nella misura in cui essa ci consentirà, invece di una semplice enumerazione, senza nessi e quasi senza limiti, una classificazione razionale e una progressiva intelligibilità.<sup>25</sup>

Sterilizzare completamente la ricerca storiografica da ogni componente soggettiva è a dir poco problematico, ammesso che sia auspicabile. Nella misura in cui questa permane, anche lo stile di precomprensione umana dei disegni del caso può entrare in gioco, in misura più o meno rilevante.

L'esempio della storiografia mostra quanto la soggettività sia inerente ai discorsi umani sull'esperienza umana e come non sia un impedimento alla comprensione degli eventi stessi, ne sia anzi parte. La radice di questa presenza è nel linguaggio: ogni discorso implica alla sua origine un soggetto, e la soggettività – come ha osservato Benveniste<sup>26</sup> – è fondata nel linguaggio. Il destino in quanto *prolepsis* e le coincidenze significative si manifestano in un discorso implicito o esplicito – che sia esclusivamente interiore, rivolto a sé

24 Cfr. H. White, *Metahistory. Retorica e storia* [1973], trad. it. di P. Vitulano, Meltemi, Milano 2019.

25 M. Bloch, *Apologia della storia o Mestiere di storico* [1949], trad. it. di G. Gouthier, Einaudi, Torino 2009, p. 11.

26 Cfr. E. Benveniste, *La soggettività nel linguaggio* [1958], in Id., *Problemi di linguistica generale*, trad. it. di M.V. Giuliani, il Saggiatore, Milano 2010, pp. 310-320.

stessi, oppure che sia rivolto ad altri – formulato sulla base di una lingua naturale e riferito al mondo umano. Non stupisce, perciò, che le coincidenze significative nei testi letterari siano frequenti – certo più frequenti che nella vita quotidiana – e in particolare lo siano nelle storie di finzione.<sup>27</sup>

### 3. Coesione narrativa

La prima descrizione di una coincidenza significativa è probabilmente quella offerta da Aristotele nella *Poetica*. Nel raccontare – afferma Aristotele – occorre che i fatti vengano connessi assieme in modo tale da ottenere un «tutto concluso», un'unità dotata di un principio, un centro e una fine. E per raggiungere tale effetto occorre che i fatti si susseguano secondo verosimiglianza e necessità:

Ma poiché la tragedia è imitazione non soltanto di un'azione compiuta, ma anche di casi terribili e pietosi, questo effetto nasce soprattutto quando i fatti si svolgono gli uni dagli altri contro l'aspettativa, giacché avranno a questo modo ben più del sorprendente che se si producessero per caso o fortuitamente; ed infatti anche degli eventi fortuiti sembrano più sorprendenti quelli che appaiono prodursi come di proposito, come quando, per esempio, in Argo la statua di Miti cadde addosso al colpevole della morte di Miti che la stava guardando, e l'uccise; e infatti sembra che fatti come questo non avvengano a caso, cosicché segue di necessità che i racconti di questo genere siano i più belli.<sup>28</sup>

Dunque sì verosimiglianza e necessità, ma anche sorpresa. E quando il casuale sembra prodursi «come di proposito» si ha il miglior equilibrio fra sorprendente e necessario, fra l'effetto emotivo scaturito dai fatti stessi e la coerenza dell'azione. Si direbbe perciò che le coincidenze significative, di cui la caduta della statua di Miti è un esempio, siano per Aristotele il paradigma dei principi compositivi che regolano le storie ben riuscite.

La raccomandazione di questo modello compositivo non è del solo Aristotele. Tomaševskij, nel suo saggio sulla costruzione dell'intreccio, per esempio, osserva che Čechov ricordava che «se all'inizio del racconto si dice che un chiodo è piantato sul muro, al termine dovrà impiccarsi l'eroe».<sup>29</sup> Cosa lega l'atto di piantare il chiodo con il tragico gesto finale, se non la stessa legge che fa cadere la statua di Miti sul suo assassino e che fa tornare nelle mani della madre la foto del figlio? L'autore allestisce per il lettore delle coincidenze significative: lo fa per dare coerenza e unità a

---

Comprendere  
il caso.  
Coinidenze  
significative  
e narrativa

27 Un'ampia rassegna del ruolo del caso e delle coincidenze nelle narrazioni novecentesche è offerta da D. Boni in *Come la vita. Caso, fortuna, destino da Pirandello a Woody Allen*, Scripta, Verona 2017.

28 Aristotele, *Poetica*, a cura di D. Pesce, Rusconi, Milano 1995, pp. 79-80 [1452a].

29 B.V. Tomaševskij, *La costruzione dell'intreccio* [1928], in *I formalisti russi. Teoria della letteratura e metodo critico*, a cura di T. Todorov, trad. it. di G.L. Bravo, Einaudi, Torino 1968, p. 326.

una storia sorprendente, ovvero per far scaturire emozioni da una vicenda ben costruita. In termini moderni, per dare al suo testo coesione narrativa.

Si parla di coesione narrativa in senso proprio solo con la nascita del romanzo moderno, con il *novel*. La continuità con la tradizione precedente è però del tutto evidente. Non si tratta, infatti, di un'esigenza inedita, quanto di tecniche narrative, di nuovi espedienti retorici e di nuove condizioni di fruizione. Il *novel* possiede una coerenza percettiva – una buona forma, per dirla in termini di *Gestalt* – assai maggiore dei generi narrativi ad esso precedenti. Hume – che del *novel* si può considerare in senso lato primo teorico – nell'edizione del 1748 delle *Ricerche sull'intelletto umano* parla della coesione narrativa come «a kind of Unity», facendo diretto riferimento ad Aristotele ma spostando questa unità dal piano prescrittivo a quello della percezione del lettore – percezione sia intellettuale sia emotiva. E individua le fondamenta dell'unità non in specifiche tecniche narrative, ma nell'intelletto umano stesso: il collegamento di eventi ed azioni avviene infatti, secondo Hume, sulla base di contiguità, di priorità (una cosa segue l'altra) e di congiunzione costante. Per Hume, cioè, «gli operatori che associano le idee nella mente umana serviranno anche a dare unità a un lungo racconto». <sup>30</sup> Narrare non è un'attività mentale speciale, governata da leggi proprie, ma è parte del pensare comune, spontaneo, con tutte le sue naturali inclinazioni.

Anche Aristotele aveva sfiorato l'argomento parlando del paralogismo come strumento narrativo lecito e perfino opportuno: «Omero ha soprattutto insegnato anche agli altri come si deve dire il falso. Si tratta del paralogismo. Giacché la gente crede che, nei casi in cui essendoci questo c'è quest'altro o accadendo questo accade quest'altro, se c'è il conseguente, ci sia o accada anche l'antecedente; ma questo è falso». <sup>31</sup> Nella narrazione sono incorporati i nostri modi di ragionare effettivi, ipotetici, incerti e abbondantemente a-logici. «Giacché la gente crede», dice Aristotele: raccontare è infatti imitare persone che agiscono, cioè riprodurre la nostra comprensione dei fatti umani. E la narrazione – egli dice – più ancora del teatro è capace di lasciare spazio all'irrazionale.

La questione della coesione narrativa è certo una questione di tecniche e stili narrativi, di generi letterari, di circostanze storiche di fruizione, di costruzione della fabula e dell'intreccio, di retorica e di principi compositivi. Ma, sotto tutto ciò, è una questione di *Gestalt*, cioè di percezione del rapporto fra le parti e il tutto – e, ancora più in profondità, è questione di comprensione di eventi, azioni e intenzioni umane. Nella sua essenza la

30 R. Loretelli, *Dell'unità narrativa, ovvero la riflessione settecentesca inglese sul romanzo*, in *La riflessione sul romanzo nell'Europa del Settecento*, a cura di R. Loretelli e U.M. Olivieri, FrancoAngeli, Milano 2005, p. 37. Cfr. anche R. Loretelli, *L'invenzione del romanzo. Dall'oralità alla lettura silenziosa*, Laterza, Roma-Bari 2010, pp. 128-139.

31 Aristotele, *Poetica*, cit., pp. 129 e 131 [1460a].

coesione narrativa è *senso*, e il senso è *fiducia in un legame*: se A allora B. Secondo la definizione di Gerald Prince, «la narrativa è la rappresentazione di almeno due situazioni o avvenimenti, reali o immaginari, in una sequenza temporale, *nessuno dei quali presuppone o implica l'altro*».<sup>32</sup> Il senso che costituisce l'essenza della coesione narrativa è il pensiero di un *legame a partire da una lacuna*, da un vuoto che viene colmato attraverso un'inferenza «libera». A caratterizzare il discorso narrativo è la mancanza di un'inferenza logica valida e il proliferare di ipotesi esplicative le più varie, tali da collegare A con B: «il termine *allora* riveste funzioni molto diverse nell'enunciato logico “se X, allora Y” e nel testo narrativo “il re morì e allora morì anche la regina”. Nel primo caso esso allude a una ricerca delle condizioni universali di verità, nel secondo a probabili rapporti particolari tra due eventi».<sup>33</sup> Lo spirito della narrazione è a-logico, e la coesione fra azioni, intenzioni, eventi, circostanze che determina l'unitarietà della storia nasce a partire dalla fiducia nell'esistenza di un legame fra le cose. Tale legame può determinarsi su un piano simbolico o su un altro qualsiasi, anche se quello di causa-effetto è il privilegiato – un nesso di contiguità, di priorità e di congiunzione costante, per dirla con Hume. Nell'*Introduzione all'analisi strutturale del racconto* Roland Barthes notava:

Tutto lascia pensare che la molla dell'attività narrativa sia proprio la confusione tra consecutività e consequenzialità, in quanto ciò che viene *poi* è letto nel racconto come causato *da*: il racconto sarebbe, in questo caso, un'applicazione sistematica dell'errore logico denunciato dalla scolastica sotto la formula *post hoc ergo propter hoc*, che potrebbe ben essere l'emblema del Destino, di cui il racconto non è infine che la lingua.<sup>34</sup>

E come osservava Muir nel suo saggio sulla struttura del romanzo, la vita non ha un disegno, ma questo si crea necessariamente nella successione degli eventi con cui una storia è raccontata: una storia tende al senso, cioè, per il fatto stesso di essere una storia, anche senza la definizione preliminare, da parte di chi narra, di quale sia.<sup>35</sup> Il destino è parte rilevante dell'umana propensione al senso, e si manifesta tanto nelle storie di finzione quanto come esperienza soggettiva.

Ma perché vi sia coesione non basta il legame fra A e B. Occorre che il legame non sia ovvio – sia improbabile, sorprendente – perché venga per-

---

Comprendere  
il caso.  
Coincidenze  
significative  
e narrativa

32 G. Prince, *Narratologia. La forma e il funzionamento della narrativa* [1982], trad. it. di M. Salvadori, Pratiche, Parma 1984, p. 10. Il corsivo è mio.

33 J. Bruner, *La mente a più dimensioni* [1986], trad. it. di R. Rini, Laterza, Roma-Bari 1988, p. 16.

34 R. Barthes, *Introduzione all'analisi strutturale del racconto* [1966], in R. Barthes, J. Greimas (*et alii*), *L'analisi del racconto. Le strutture della narritività nella prospettiva semiologica che riprende le classiche ricerche di Propp*, trad. it. di L. Del Grosso Destrieri, P. Fabbri, Bompiani, Milano 1969, p. 20.

35 Cfr. E. Muir, *La struttura del romanzo* [1928], a cura di A. Guadagnin, Edizioni di Comunità, 1982, pp. 39 sgg.

cepito come efficace in termini narrativi. In una storia il mutamento deve essere interessante, e nulla risulta interessante se non quanto può determinare felicità o infelicità, piacere o dolore. Quando un mutamento è privo di interesse perché non implica nulla di soggettivamente positivo o negativo la forma stessa della storia evapora. Si può riprendere a questo proposito un esempio da *Lector in fabula* di Eco:

Ieri sono uscito di casa per andare a prendere il treno delle 8,30 che arriva a Torino alle 10. Ho preso un taxi che mi ha portato alla stazione, quivi ho acquistato il biglietto e mi sono portato al binario giusto; alle 8,20 sono salito sul treno, che è partito regolarmente e mi ha portato a Torino.<sup>36</sup>

Giulio Savelli

Questa non è una storia, osserva Eco, perché gli eventi non sono inusuali. Manca cioè l'interesse per una simile storia. L'interesse è un aspetto pragmatico – ma determina il riconoscimento di quale struttura abbia la storia stessa. In questa quasi-storia, pur essendoci il mutamento, manca la peripezia, come la chiama Aristotele, ovvero la perturbazione, secondo l'etichetta della moderna teoria della narrativa. Manca quell'elemento di infelicità o di dolore, o almeno di squilibrio, che determina la dinamica della vicenda. L'inatteso, l'inusuale, il sorprendente non sono condizioni necessarie aggiuntive rispetto a ciò che si intende generalmente come struttura, sono piuttosto ciò che viene percepito come la struttura stessa di una storia. E l'inatteso è interessante perché allude a ciò che Queneau, in un saggio mai portato a termine intitolato *Una storia modello*, indica come l'uscita dell'uomo dallo stato edenico, nel quale non c'è né può esserci storia.<sup>37</sup> L'infelicità non è qualità della perturbazione, è piuttosto condizione necessaria di questa. Interesse e struttura, coesione narrativa e sorpresa, sono dimensioni e aspetti interconnessi: una storia ha valore perché fornisce un modello per i mutamenti. Non si può comprendere la funzione della coesione narrativa senza considerare che l'interesse per una storia è interesse verso ciò che, per ciascuno di noi, è perturbazione e squilibrio. Le storie esistono per riparare allo smarrimento umano di fronte ai fatti, a quei mutamenti che creano ma anche distruggono «l'unità e il senso della vita individuale».

Il modello delle coincidenze significative è attivo entro una storia perché è un antidoto allo squilibrio della perturbazione. Nelle coincidenze significative il caso stesso, che è il vettore dello squilibrio, porta ad una sorta di ordine: il significato non cancella infatti lo squilibrio ma lo corregge rovesciandone il segno. Il caso diventa cioè il modo esemplare di inserire l'incostanza nella congiunzione fra gli eventi – una causalità temperata dalla bassa probabilità – nel nesso narrativo: da qui può svilupparsi il senso. All'interno del disegno, del destino rappresentato in una storia, caso e

36 U. Eco, *Lector in fabula. La cooperazione interpretativa nei testi narrativi*, Bompiani, Milano 1979, p. 108.

37 Cfr. R. Queneau, *Una storia modello* [1966], trad. it. di M. Romanò, Einaudi, Torino 1988.



significato non si contraddicono bensì si alleano. Il senso narrativo è una forma di trattamento dell'infelicità, introdotta come perturbazione, risolta nello scioglimento. L'efficacia di questo trattamento è misurata dal grado di coesione narrativa.

La coesione narrativa è fondata sulla disponibilità e sull'interesse umano a immaginare nessi là dove appaiono improbabili. Le coincidenze significative sono esemplari di questo modello di pensiero e di discorso: sono il paradigma stesso della coesione narrativa.

Da questa prospettiva le coincidenze significative possono essere considerate un *insight* narrativo nel flusso della vita. Come afferma Hopcke, «è innegabile che esista un parallelismo tra la coerenza simbolica che ci aspettiamo da una storia e la coerenza simbolica di cui siamo testimoni nel caso di coincidenze significative».<sup>38</sup> E come osservato in precedenza, il fatto che ciò sia vero entro un ambito esclusivamente soggettivo, di ciascuno e di tutti, non implica un impedimento alla comprensione realistica, efficace, appropriata degli eventi. Non vuol dire «raccontarsi delle favole» o fantasticare su di sé e sulla propria vita immaginando relazioni fra gli eventi illusorie e infondate o introdurre arbitrarie emozioni soggettive dove ci sono nude e semplici probabilità. Si può anzi sostenere il contrario: è la mancanza di una comprensione dell'esperienza in termini narrativi che rappresenta un impedimento cognitivo e un deficit adattivo.

#### 4. Narrazione e fiducia

Per comprendere una storia occorre fiducia. Ciò che nella moderna teoria della narrativa è definito come «patto finzionale» nell'originaria celebre formulazione di Coleridge viene detta «sospensione dell'incredulità».<sup>39</sup> Questa formulazione mette in evidenza un aspetto importante del patto: la modificazione richiesta allo stato abituale di vigilanza critica. L'entrare in una storia significa «lasciarsi andare» e scivolare in una condizione emotiva particolare, di disponibilità verso le funzioni inconse della psiche. La sospensione dell'incredulità può essere agevolmente intesa come un abbassamento della soglia della coscienza. Analogamente, le coincidenze significative si manifestano – nota Jung e con lui tutti coloro che vi hanno riflettuto – in situazioni emotive particolari, quando la psiche inconscia affiora. La sospensione dell'incredulità e la disposizione a cogliere il senso

---

Comprendere  
il caso.  
Coincidenze  
significative  
e narrativa

38 R.H. Hopcke, *Nulla succede per caso. Le coincidenze che cambiano la nostra vita* [1997], trad. it. di R. Cagliero, Mondadori, Milano 2003, p. 39.

39 «My endeavours should be directed to persons and characters supernatural, or at least romantic; yet so as to transfer from our inward nature a human interest and a semblance of truth sufficient to procure for these shadows of imagination that willing suspension of disbelief for the moment, which constitutes poetic faith», S.T. Coleridge, *Biographia literaria* [1817], Wipf and Stock, Eugene (Or) 2005, p. 145 (ed. anastatica dell'originale).

in una coincidenza sono fenomeni imparentati, entrambi situati alla congiunzione fra piano emotivo e piano cognitivo. Per entrambe occorre una particolare fiducia. L'*insight* narrativo della coincidenza significativa ha come emozione tipica quella di una risposta imprevista e positiva dei fatti, di una congiunzione delle cose fra loro, di un ordine nascosto che si rivela, analogo all'ordine che offre la coesione narrativa di una storia.

La fiducia può essere definita un sentimento di aspettativa positiva, revocabile ma non infondata, verso qualcuno o qualcosa. Un termine «tecnico» prescrive, fin da Aristotele, la caratteristica che una storia deve possedere per consentire tale fiducia – la verisimiglianza. Coleridge la identifica come «interesse umano e parvenza di verità», condizioni che consentono appunto di sospendere l'incredulità. La verisimiglianza è la capacità del testo di sostenere la fiducia del lettore. Fiducia e affidabilità sono complementari, perché la prima non sia tradita occorre la seconda, che però conta sulla prima per manifestarsi nel corso di un tempo determinato. Alla certezza e all'evidenza non serve la fiducia: perché ci sia fiducia occorre un'incertezza, che la fiducia sospende almeno provvisoriamente. La fiducia è un sentimento di attesa positiva, un legame che poggia sulla presunzione di affidabilità, cioè di una risposta soddisfacente.

Una storia «contiene» la fiducia nella sua stessa natura – nella struttura, nella coesione narrativa. Stabilisce infatti dei legami: non solo fra chi narra e chi legge o ascolta, ma nella tenuta delle relazioni che stabilisce fra azioni, eventi, intenzioni. Da un punto di vista psicologico, la narrazione stessa, ogni storia, ricapitola un accadimento, perché per essere compresa e narrata richiede fiducia da un lato e affidabilità dall'altro, entrambe riferite allo stato del mondo narrato, alla sua coerenza, solidità, attendibilità. A una storia ci si affida – per questo i bambini di storie si nutrono. Una storia è un atto di *mentalizzazione* che si sostiene sulla base sicura rappresentata dalla fiducia.

Il termine «mentalizzazione» – nella definizione data da Fonagy – è «quel processo mentale attraverso cui un individuo interpreta, implicitamente ed esplicitamente, le azioni proprie e degli altri come aventi un significato sulla base di stati mentali intenzionali come i desideri, i bisogni, i sentimenti, le credenze e le motivazioni personali». <sup>40</sup> In termini più generali e intuitivi, è «la capacità di vedere se stessi dall'esterno e gli altri dall'interno». <sup>41</sup> Si potrebbe sostenere che una storia rappresenta, se non l'essenza stessa della mentalizzazione, lo stile privilegiato di questa: il nesso fra

40 A. Bateman, P. Fonagy, *Il trattamento basato sulla mentalizzazione. Psicoterapia con il paziente borderline* [2004], trad. it. di A. Ranieri, Raffaello Cortina, Milano 2006, pp. XV-XVI.

41 J. Holmes, *La teoria dell'attaccamento. John Bowlby e la sua scuola* [2017], trad. it. di S. Federici, G. Nebbiosi, M. Sghirinzetti, Raffaello Cortina, Milano 2017, p. 121 (ma cfr. Id., *Exploring in Security: Towards an Attachment-informed Psychoanalytic Psychotherapy*, Routledge, London 2010).

due situazioni o avvenimenti, nella misura in cui riguardano il mondo umano, passa per l'interpretazione corretta di stati mentali intenzionali. Come ha sostenuto per primo Bruner, «la narrazione si occupa delle vicissitudini delle intenzioni umane». <sup>42</sup> L'affidabilità nell'interpretazione di tali stati intenzionali, la fiducia che il nesso proposto sia valido, sostengono la comprensione – sono anzi la comprensione stessa.

La mentalizzazione è una capacità che fra gli individui si riscontra in misura variabile. Si stabilisce piuttosto tardi nel corso dello sviluppo psichico – in età scolare, assieme al Sé autobiografico <sup>43</sup> – e si fonda a partire dalla sicurezza dell'attaccamento che negli anni precedenti si è stabilita fra il bambino e la figura di riferimento che si prende cura di lui. Senza tale sicurezza, senza questa base, il raggiungimento di un'adeguata capacità di mentalizzazione può essere compromesso. <sup>44</sup> Coesione narrativa e mentalizzazione, patto finzionale e attaccamento sicuro sono coppie psichiche e concettuali gemelle, parte di uno stesso sistema, in cui la dimensione emozionale genera quella cognitiva, che ne è espressione.

La difficoltà nel comprendere l'esperienza in termini narrativi efficaci – un deficit di coesione narrativa interiore – coincide con una scarsa coesione del Sé, con la possibilità di individuarsi secondo una «buona forma» in senso gestaltico, di possedere una identità personale coerente anziché frammentata come un arcipelago. Coincide cioè con uno specifico disturbo della personalità – designato *borderline* – che costituisce un deficit adattivo

---

Comprendere il caso. Coincidenze significative e narrativa

42 Bruner, *La mente a più dimensioni*, cit., p. 23.

43 Circa il «Sé autobiografico» nel senso usato da Fonagy, cfr. A. Damasio, *Il sé viene alla mente. La costruzione del cervello cosciente* [2010], trad. it. di I.C. Blum, Adelphi, Milano 2012.

44 «Il principale vantaggio evolutivo offerto dall'attaccamento negli esseri umani» è costituito dall'opportunità «dello sviluppo di un'intelligenza sociale e di un'attribuzione di significato: *l'attaccamento stimola lo sviluppo cognitivo*. [...] La regolazione emotiva, la configurazione dei meccanismi attentivi e lo sviluppo delle capacità di mentalizzazione possono essere considerati tutti elementi costitutivi della funzione interpretativa interpersonale, dal momento che la loro azione sinergica garantisce a un individuo la possibilità di collaborare in modo costruttivo con altri. Perché un individuo possa esercitare questa funzione è necessario che possieda un sistema di rappresentazione simbolico degli stati mentali e che possa attivare in modo selettivo stati mentali coerenti con particolari intenzioni [...]. Una stretta prossimità con un altro essere umano durante l'infanzia è considerata una condizione necessaria per lo sviluppo di questa capacità. Ne consegue che la dissoluzione dei legami affettivi primari non solo determina l'emergenza di stili di attaccamento disadattivi ma compromette anche una serie di competenze essenziali per un normale sviluppo sociale. Avanziamo l'ipotesi che il BPD [Disturbo Borderline della Personalità] possa essere compreso nei termini di un'assenza o di una compromissione delle capacità di regolazione emotiva, di controllo attentivo e di mentalizzazione, tutte competenze la cui acquisizione avviene normalmente nel contesto delle relazioni di attaccamento. La mentalizzazione, che si pone al vertice di queste capacità di autoregolazione, implica l'attribuzione di un significato alle proprie azioni e a quelle degli altri in base agli stati mentali intenzionali, come i desideri, i sentimenti, le credenze. La mentalizzazione consente di riconoscere che ciò che è nella mente è nella mente, avverando la possibilità di rilevare e comprendere i propri stati mentali e quelli degli altri in quanto tali. Di fatto, la mentalizzazione concerne l'attribuzione di significato ai propri stati mentali e a quelli altrui, in modo implicito ed esplicito, in termini di stati e processi mentali», Bateman, Fonagy, *Il trattamento basato sulla mentalizzazione*, cit., pp. 72-73.

tivo, riconosciuto come patologia psichica. Non a caso i *borderline* possono trovare difficile cogliere in una narrazione gli aspetti relativi all'intreccio, al senso complessivo, alle relazioni fra le parti, allo scioglimento. E non a caso alla radice della patologia sta la mancanza della base emotiva sicura, fondata nella prima infanzia, che permette di stabilire la fiducia in quel «legame a partire da una lacuna» che costituisce il senso.

Il disturbo *borderline* è in qualche misura paradigmatico. Da almeno trent'anni buona parte della clinica psicoterapeutica di orientamento psicoanalitico condivide l'idea che il percorso terapeutico – non solo nei modelli specifici per il disturbo *borderline*, ma nella sua generalità – possa essere descritto come un processo che accompagna il paziente nel ri-costruire la propria storia fino a trovarne il senso narrativo.<sup>45</sup> Non si tratta di cancellare l'infelicità ma di ripararla, così come fa una storia. Il ruolo del terapeuta non è circoscritto all'attività interpretativa, ma, in quanto garante della verisimiglianza, ossia dell'attendibilità della storia in via di formazione, è quello di offrire la fiducia, la base sicura per poterla ri-narrare e infine comprendere.

Tale comprensione include il gioco del caso, che tanta parte ha nelle nostre vite. Le coincidenze significative non sono così rare nel corso di un'analisi ben avviata e possono talvolta essere un segnale del suo ingranare. Quando il fato – per dirla con Bollas<sup>46</sup> – comincia a prendere forma di destino – quando i vincoli della necessità, inalterabili, iniziano a indicare una direzione, è perché, ancora latente, sta per apparire un senso. Esattamente questa è la natura delle coincidenze significative: additare con imperativa e muta vaghezza una qualche direzione, la possibilità di un *sensò*. Non necessariamente la vera, reale, percorribile strada, cioè, ma il baluginare emotivo di un significato possibile nascosto nelle cose. Comprendere il caso vuol dire situarlo in un campo di forze fatto di eventi, azioni, intenzioni, circostanze e pensieri tale da orientare l'intero campo verso uno stato più coerente. E, nell'ambito della soggettività, la coerenza non è una misura numerica, ma un'emozione e un sentimento, quello del *sensò*.

## 5. La comprensione del caso

La realtà del mondo, in quanto fatta di persone e di eventi, si presenta a ciascuno in forma narrativa. Della narrazione usa i nessi e i modelli esplicativi, i legami fra azioni, intenzioni ed eventi, consueti e inconsueti. Che questa realtà sia del tutto inconoscibile o incomprendibile è escluso dall'e-

45 Il punto d'inizio nello sviluppo del paradigma narrativo in psicoterapia può convenzionalmente essere considerato D.P. Spence, *Verità narrativa e verità storica. Significato e interpretazione in psicoanalisi* [1982], trad. it. di G. Noferi, Psycho, Firenze 1987.

46 Cfr. C. Bollas, *Forze del destino. Psicoanalisi e idioma umano* [1989], trad. it. di D. Molino, Borla, Roma 1992.

videnza; che non sia conosciuta in modo certo e definitivo è ovvio – così come, del resto, accade con la realtà fisica esplorata dalla scienza. Sembra aberrante attribuire il senso alle cose stesse, dato che si manifesta come un sentimento del soggetto. Ciò è dovuto non tanto all'idea che il mondo e gli avvenimenti siano inconoscibili, ma piuttosto all'idea che essi, non essendo dei soggetti e non avendo dunque emozioni né intenzioni, neppure possano avere senso. Eppure affermare che sono conoscibili ma senza senso non sembra, neppure questa, un'idea del tutto soddisfacente: più un postulato necessario ai paradigmi della conoscenza scientifica che espressione dei criteri che orientano la comprensione e l'agire umano.

Domandarsi se il senso sia nelle cose stesse o nella nostra mente non è diverso dal chiedersi se una legge fisica espressa in termini matematici sia una proprietà della natura o sia un prodotto della mente umana. Senza addentrarsi nella questione, si può convenire che c'è un parziale ma non esiguo accordo fra «dentro» e «fuori», restando incerto grazie a cosa vi sia l'accordo, in quale misura e a quali condizioni. Jung afferma che «la sincronicità presuppone un senso a priori in rapporto alla coscienza umana, senso che sembra esistere al di fuori dell'uomo».<sup>47</sup> Ma il senso «esiste al di fuori dell'uomo» solo quando un soggetto lo individua, senza quest'atto non si trova né «dentro» la coscienza né «fuori», nel mondo, bensì da nessuna parte: ciò però non implica affatto che la sua individuazione sia fallace. Semplicemente esso esige, come prima condizione d'esistenza, un soggetto che lo riconosca. Da questo punto vista, le peculiarità delle misurazioni in fisica quantistica appaiono come un caso speciale della comune comprensione soggettiva.

Non dovrebbe essere considerato un problema il fatto che una coincidenza abbia proprietà differenti secondo la prospettiva, soggettiva o impersonale, a partire da cui la si esamina. Porre l'alternativa fra probabilità e senso è come chiedersi – per proseguire con l'analogia – se la luce sia fatta di onde oppure di particelle: è tanto una cosa quanto l'altra secondo la misurazione che facciamo. Un evento casuale – ferma restando la sua probabilità – cambia verso nel momento in cui si trova ad essere incluso nel campo del soggetto, acquistando significato: quando i suoi termini vengono cioè contrassegnati come appartenenti a quei nessi di senso che tengono assieme, con le tracce del mondo, il Sé di ciascuno.

La rappresentazione narrativa offre modelli di senso, modelli di coesione possibili. Le coincidenze significative non hanno bisogno di un principio esplicativo specifico, diverso da quello offerto dalla narrazione. Hanno bisogno, per essere accettate in quanto tali, che sia resa esplicita un'evidenza perlopiù data per scontata: non solo la realtà si presenta a ogni individuo in

---

Comprendere  
il caso.  
Coincidenze  
significative  
e narrativa

47 Jung, *La sincronicità come principio di nessi acausali*, cit., p. 521.

forma di narrazione, ma i nessi, i legami fra azioni, eventi, intenzioni e casi che mostra la narrativa sono appropriati e pertinenti a tale realtà, *le appartengono*. La narrazione letteraria di finzione è il linguaggio della realtà esperita, così come, per usare la metafora di Galileo, la matematica è il linguaggio in cui la natura è scritta. Il senso, che facilmente troviamo in una storia, e che può rendere significativa una coincidenza assai poco probabile, non è affatto estraneo o remoto dalla comune percezione dell'esperienza. Il senso che tiene assieme una narrazione tiene anche assieme la coerenza della vita di ciascuno – e ciò può accadere perché fra gli eventi e le azioni che la animano esistono, evidentemente, le relazioni che costituiscono questo stesso senso.

Nella sesta delle sue *Harvard Lectures*, dedicata alla natura del significato, Peirce nota come la nostra mente sia fatta in modo tale che le sue ipotesi si adattino in modo sorprendente alla realtà. Peirce parla dell'abduzione e di come si arrivi a scoprire una legge di natura, rinviando infine a quel vasto campo dove ipotesi più o meno strutturate sfumano in una sorta di orientamento istintivo verso il verisimile, il ragionevole, il plausibile:

Comunque l'uomo abbia acquisito la facoltà di indovinare le vie della Natura, non è stato certamente per logica critica e autocontrollata. Anche adesso non può dare alcuna spiegazione esatta delle sue migliori congetture. Mi sembra che l'affermazione più chiara che si possa fare sulla struttura logica di questa facoltà – la più libera da ogni ambiguità – sia il dire che l'uomo ha un certo Intuito della Terzità, degli elementi generali della Natura, non abbastanza forte da avere sempre ragione, ma abbastanza forte da non essere sempre in errore. Lo chiamo Intuito perché deve essere riferito alla stessa classe di operazioni alla quale appartiene il Giudizio Percettivo. Questa Facoltà è allo stesso tempo della stessa natura dell'Intuito perché assomiglia agli istinti degli animali in quanto supera di molto i poteri generali della nostra ragione e ci conduce come se fossimo in possesso di fatti che sono invece interamente al di là della presa dei nostri sensi. Assomiglia all'istinto anche per la poca frequenza dei suoi errori; infatti, anche se il più delle volte non ha ragione e si sbaglia, la relativa frequenza delle volte in cui si trova ad avere ragione è una delle cose più stupefacenti della nostra costituzione. [...] Se si domanda a un ricercatore perché non prova questa o quella stramba teoria, egli dirà: "Non sembra ragionevole". È strano che raramente si usi questa parola quando è chiara la stretta logica della nostra procedura. Non diciamo che un errore matematico non è ragionevole. Chiamiamo ragionevole l'opinione il cui solo supporto è l'istinto.<sup>48</sup>

Esiste un isomorfismo fra l'essere umano e quel che c'è «lì fuori» tale da orientare sia la ricerca della verità sia la comprensione della realtà. Se così non fosse, del resto, non solo la scienza, ma l'esperienza stessa sarebbe

48 C.S. Peirce, *La logica dell'abduzione nelle Harvard Lectures on Pragmatism* [1903], in Id., *Scritti scelti*, ed. it. a cura di G. Maddalena, Utet, Torino 2005, p. 385.

semplicemente impossibile. Dal punto di vista evolutivo, l'adattamento di un organismo all'ambiente comporta una conoscenza adeguata dello stesso. Peirce tende a escludere la via dell'adattamento per spiegare l'isomorfismo; non sembra tuttavia sia disponibile una spiegazione migliore.

Il senso si accompagna a un sentimento specifico, che nasce a partire dalla percezione di una sorta di *emozione della coerenza*. Questa è indipendente da *cosa* viene compreso: può essere qualcosa di immaginario, come in una storia di finzione, può essere reale, come una circostanza della propria vita, può essere astratto come una ricostruzione storica o concreto come una coincidenza sorprendente. Secondo Panksepp – nei termini con cui Alcaro ne sintetizza il pensiero – «le emozioni [...] sono [...] sentimenti di ciò che sta per succedere o che potrebbe succedere all'interno di un campo che include l'organismo e il suo ambiente».<sup>49</sup> Il caso rappresenta una sfida all'organismo, un potenziale rischio come una potenziale opportunità. Per gli esseri umani, comprenderlo non significa semplicemente evitare l'uno e cogliere l'altra, come per ogni altro organismo, ma situarsi «in terza persona» di fronte all'incertezza, includere cioè la soggettività nello spazio determinato da questa. Il caso rappresenta così l'emblema della sfida alla coerenza stessa del Sé in quanto mappa della vita individuale nella sua unità. Il senso è l'emozione positiva che marca uno stato potenzialmente più coerente del Sé, la «buona forma» del campo che include l'organismo e il suo ambiente, capace di rendere coesi sentimenti e stati del mondo difformi e potenzialmente divergenti. Potrebbe essere considerato una meta-emozione, un'interpretazione di una pluralità di emozioni e di sentimenti e di cognizioni. Per questo nel comprendere il caso si dà l'intuizione dell'unità profonda fra il soggetto e l'ambiente in cui vive, l'*unus mundus*, per usare la formulazione cara a Jung. Il mondo della realtà fisica, fatto di probabilità, e quello soggettivo, fatto di coincidenze, sono infatti lo stesso mondo, entrambi comprensibili dalla mente umana in quanto plasmata sull'ambiente – fisico e umano – di cui essa è parte.

---

Comprendere  
il caso.  
Coincidenze  
significative  
e narrativa

49 A. Alcaro, *Jaak Panksepp e le neuroscienze dell'affettività*, in «Studi Junghiani», 2013, 1, pp. 117-130: p. 123. Questo il passo: «Panksepp considera i sentimenti affettivi come l'espressione soggettiva e cosciente di un processo intenzionale inconscio che proietta l'organismo fuori da se stesso, in una dimensione di confine tra l'interno e l'esterno. Le emozioni non sono tanto sentimenti di ciò che è accaduto nel corpo, ma piuttosto sentimenti di ciò che sta per succedere o che potrebbe succedere all'interno di un campo che include l'organismo e il suo ambiente. Le emozioni hanno infatti una funzione anticipatoria, e orientano il comportamento lungo particolari direzioni adattative che si sono conservate nel corso dell'evoluzione naturale».